9 771332 512004
Zagreb, 2010., broj 17/18
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND

ART DOSSIER
SOCIJALIZAM

Žižek, Slavoj ★ Vlaisavljević, Uǵo ★ Tamás, G. M. ★
Štiks, Igor ★ Suvin, Darko ★ Stojanović, Branimir ★
Solanas, Fernando i Getino, Octavio ★ Riklin, Mihail ★
Močnik, Rastko ★ Milbank, John ★ Lebowitz, Michael ★
Krašovec, Primož ★ Kirn, Gal ★ Jambrešić Kirin,
Renata ★ Hardt, Michael ★ Gunjević, Boris ★
Grmek Germani, Serǵio ★ Buden, Boris ★
Badiou, Alain ★ Amin, Samir ★

9 771332 512004

Zagreb, 2010.
broj 17/18
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND

Subversive Film Festival: SOCIJALIZAM
01.05. – 25.05.2010., kino Europa, kino Tuškanac, kino SC, kino Grič Zagreb, zgrada bivšeg MSU

ISSN 1322-5124

BROJ/NUMBER: 17/18

OSNOVAN/ESTABLISHED: 1995.

ZA NAKLADNIKA/FOR THE PUBLISHER: Nikola Devčić

NAKLADNIK/PUBLISHER: Bijeli Val, Ilica 203a, 10000 Zagreb, Hrvatska nikoladevcic@inet.hr

SUNAKLADNIK/CO-PUBLISHER: Community Art, Istarska 8, 10000 Zagreb, Hrvatska

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/CHIEF EDITOR: Nikola Devčić

UREDNICI OVOG IZDANJA/SPECIAL ISSUE EDITORS: Srećko Horvat, Dora Baras

UREDNIŠTVO/EDITORIAL BOARD: Velimir Grgić, Boris Gunjević, Srećko Pulig, Dejan Kršić, Igor Štiks, Maroje Mrduljaš, Mima Simić, Igor Bezinović

SURADNICI U OVOM BROJU/CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE: Slavoj Žižek, Alain Badiou, Snježan Hasnaš, Rastko Močnik, Diana Nenadić, G. M. Tamás, John Milbank, Ozren Pupovac, Mihail Riklin, Ivo Alebić, Markita Franulić, Vladimir Dimić, Jurij Meden, Primož Krašovec, Fernando Solanas, Octavio Getino, Michael Lebowitz, Darko Suvin, Boris Buden, Branimir Stojanović, Sergio Grmek Germani, Vlasta Paulić, Ozren Pupovac, David Tarandek, Michael Lebowitz, Samir Amin, Ugo Vlaisavljević, Renata Jambrešić-Kirin, Primož Krašovec, Branimir Stojanović, Gal Kirn, Michael Hardt, Rada Borić

FOTOGRAFIJA/PHOTO: Dag Oršić

LEKTURA/PROOF-READING: Goran Pavlić

GRAFIČKI UREDNIK/GRAPHICS: Ruta

TISAK/PRINTED BY: Kerschofset, Zagreb

NAKLADA/PRINT RUN: 1000

Pisma i rukopise slati na adresu nakladnika.

ZAHVALE/ACKNOWLEDGEMENTS:
- Gradski ured za obrazovanje, kulturu i šport, Zagreb
- Ministarstvo kulture Republike Hrvatske
- Turistička zajednica grada Zagreba
- Hrvatski filmski savez
- Hrvatski audiovizualni centar
- Heinrich Böll Stiftung
- Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb
- Muzej istorije Jugoslavije, Beograd
- Srpsko narodno vijeće
- Arhiv Srba u RH (Srpsko narodno vijeće)
- WHW – Što, kako i za koga
- SC – Kultura promjene

ART DOSSIER **SOCIJALIZAM**

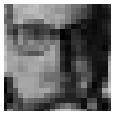
7
ŽIŽEK, SLAVOJ
Komunistička hipoteza

27
VLAISAVLJEVIĆ, UGO
Tri nacije kao tri ratne naracije

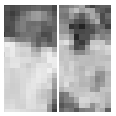
41
TAMÁS, G. M.
Marx o 1989.

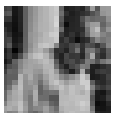
57
ŠTIKS, IGOR
“Berlinski zid je pao na naše glave!”

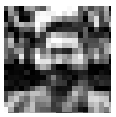
73
SUVIN, DARKO
Od smrti u život: za poetiku antikapitalističke alternative

85 
SUVIN, DARKO
Pogled unazad iz krize na komunizam i SFRJ

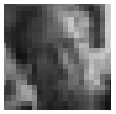
97
STOJANOVIĆ, BRANIMIR
Partizanska histerija - istina jugoslovenskog socijalizma

105 
SOLANAS, FERNANDO I GETINO, OCTAVIO
Prema trećem filmu

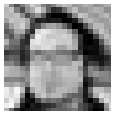
123 
RIKLIN, MIHAIL
Crveni oktobar

139 
MOČNIK, RASTKO
Nismo krivi, ali smo odgovorni

157
MILBANK, JOHN
Materijalizam i transcendentno

179 
LEBOWITZ, MICHAEL
Socijalistička alternativa – pravi ljudski razvoj

195
KRAŠOVEC, PRIMOŽ
Rad, politika i socijalizam

207 
KIRN, GAL
Jugoslavija: od partizanske politike do postfordističke tendencije

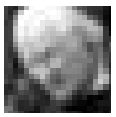
231
JAMBREŠIĆ KIRIN, RENATA
Izdajice su uvijek ženskog roda: političke zatvorenice u arhipelagu Goli

245
HARDT, MICHAEL
Zajedničko u komunizmu

255
GUNJEVIĆ, BORIS
Sukob na teološkoj ljevici

265
GRMEK GERMANI, SERGIO
Jugoslavija – misterije organizma

293
BUDEN, BORIS
Ideologija postkomunističke tranzicije

307 
BADIOU, ALAIN
Ideja komunizma

317
AMIN, SAMIR
Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

SOCIJA

ALIZAM

1949.

ŽIŽEK, SLAVOJ

Komunistička hipoteza

ŽIŽEK, SLAVOJ

Komunistička hipoteza

Novo prisvajanje "zajedničkih dobara"

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

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

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

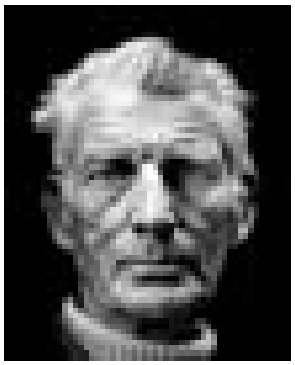
nikakvu kolektivnu akciju. Bez perspektive komunizma, bez te Ideje, ništa u historijskoj i političkoj budućnosti nije od takvog interesa za filozofa. Svaki pojedinac može se baviti svojim privatnim poslom, i nećemo je više spomenuti... Ali biti vjeran Ideji, postojanju te hipoteze, to ne znači da njen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

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

Lako je ismijavati Fukuyaminu ideju o "kraju povijesti", ali većina ljudi danas jesu fukuyamisti koji liberalno-demokratski kapitalizam prihvaćaju kao konačno pronađenu formulu najboljeg mogućeg društva, a sve što možemo učiniti jest pokušat učiniti ga pravednijim, tolerantnijim, itd. No ovdje se rađa jednostavno, ali relevantno pitanje: ako je liberalno-demokratski kapitalizam, ako već ne najbolji, onda barem najmanje loši oblik društva, zašto se naprosto ne prepustimo na zreo način, pa ga čak i prihvatimo punim srcem? Zašto ustrajavati, unatoč svakoj nadi, na komunističkoj ideji? Nije li takvo ustrajanje pravi primjer narcizma izgubljene Ideje? I ne obilježava li takav narcizam prevladavajući stav akademskih ljevičara koji očekuju da će im nekakav teoretičar reći što da čine? – oni se očajnički žele obavezati, ali ne znajući kako da to odista učine, čekaju odgovor teoretičara. Takav je stav, dakako, već po sebi pogrešan, kao da će neka teorija ponuditi magičnu formulu sposobnu za rješavanje praktičke pat pozicije. Jedini ispravan odgovor ovdje je da ako doista ne znate što biste učinili, onda vam to nitko ne može reći, a ideja je nepovratno izgubljena.

01 V. I. Lenin, "Notes of a publicist: on ascending a high mountain...", u: *Collected Works*, sv. 33, Moscow: Progress Publishers 1965., str. 204.-11.

02 Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, London: Verso, 2008., str. 115.



Samuel Beckett

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

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

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

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

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

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

Nicholas Stern

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

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

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

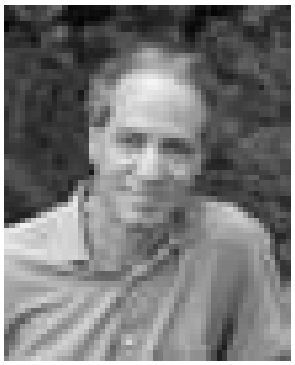
nog ekološkog građanstva, želja da se klimatska promjena shvati kao zajednička briga čitavog čovječanstva"[04], onda pojmovima "globalno građanstvo" i "zajednička briga" treba dati svu težinu – to jest, potrebi da se uspostavi neka globalna politička organizacija koja, neutraliziranjem i preusmjerenjem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

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

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

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

04 *Ibid.*
05 Ed Ayres, "Why are we not astonished", *World Watch*, sv. 12, svibanj 1999.


Raymond Kurzweil

"Suočeni smo s nečim toliko potpuno izvan našeg kolektivnog iskustva da to ne vidimo, čak i ako je dokaz silan. Za nas, to 'nešto' je iznenadan udar ogromnih bioloških i fizičkih mijena u svijetu koji nas je održavao na životu.".[05]

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

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

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

Socijalizam ili komunizam?

Takva apokaliptična proletarizacija je, međutim, neprikladna ukoliko želimo zaslužiti ime "komunista". Trenutno prisvajanje zajedničkih dobara tiče se kako odnosa ljudi spram objektivnih uvjeta njihovih životnih procesa, tako i odnosa između ljudi samih: zajednička dobra privatiziraju se na račun proletarizirane većine. No, postoji jaz između ta dva odnosa: zajednička dobra također mogu biti vraćena kolektivnom čovječanstvu i bez komunizma, u nekom autoritarno-komunitarnom režimu; jednako tako, de-supstancijalizirani, "iskorijenjeni" subjekt, lišen sadržaja, također može biti povraćen na načine koji idu u smjeru komunitarizma, pri čemu bi subjekt svoje prikladno mjesto pronašao u novoj supstancijalnoj zajednici. Negrijev antisocijalistički naslov, *GoodBye Mr. Socialism* (*Zbogom g. Socijalizam*) bio je u pravu: komunizam se mora suprotstaviti socijalizmu koji umjesto egalitarnog kolektiva pruža organsku zajednicu (nacizam je bio nacionalni socijalizam, a ne nacionalni komunizam). Drugim riječima, premda može postojati socijalistički antisemitizam, ne može ga biti u komunističkom obliku. (Ako se čini drugačije, kao u posljednjim Staljinovim godinama, to je samo indikator nedostatka odanosti revolucionarnom događaju). Eric Hobsbawm je nedavno objavio kolumnu pod naslovom "Socijalizam nije uspio, kapitalizam je bankrotirao. Što dolazi sljedeće?". Odgovor je: komunizam. Socijalizam prva tri antagonizma želi riješiti bez rješavanja četvrtog – bez singularne univerzalnosti proletarijata. Jedini način da globalni kapitalistički sustav preživi svoj dugoročni antagonizam i istovremeno izbjegne komunističko rješenje, sastojat će se u tome da izmisli neku vrstu socijalizma – pod krinkom komunitarizma, ili populizma, ili kapitalizma s azijskim vrijednostima, ili neki drugi oblik. Budućnost će stoga biti komunistička... ili socijalistička.

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

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

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

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

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

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

Odanost komunističkoj Ideji stoga znači, da ponovimo Arthura Rimbauda, *il faut être absolument moderne* – trebali bismo ostati odlučno moderni, ali odbaciti brbljave generalizacije kojima se kritika kapitalizma pretvara u kritiku "instrumentalnog razuma" ili "moderne tehnološke civilizacije". To je razlog zašto bismo trebali ustrajati na kvalitativnoj razlici između četvrtog antagonizma – jaza koji razdvaja Isključene od Uključenih – i ostala tri: tek to pozivanje na Isključene opravdava korištenje pojma komunizam. Ne postoji ništa "privatnije" od državne zajednice koja Isključene smatra prijetnjom i brine se da ih zadrži na prikladnoj distanci.

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

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

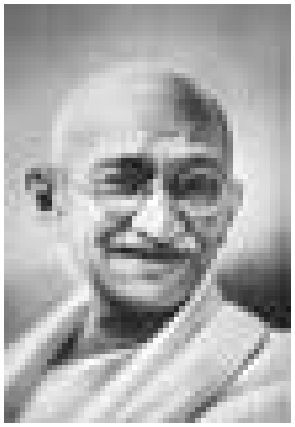
08 Evo Morales, "Climate change: save the planet from capitalism", dostupno online na: http://climateandcapitalism.com.

Evo Morales

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

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

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


Mahatma Gandhi

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

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

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

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

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

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

Hugo Chávez

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

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

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

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

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

"Javna upotreba uma"

To nas dovodi do idućeg elementarnog određenja komunizma: za razliku od socijalizma, komunizam se odnosi na singularnu univerzalnost, na neposrednu vezu između singularnog i univerzalnog, zaobilazeći partikularne determinacije. Kada Pavao kaže da, s kršćanskog stanovišta, "ne postoje muškarci ili žene, ne postoje Židovi ili Grci" on time tvrdi da etnički korijeni, nacionalni identiteti, itd. *nisu kategorija istine*. Da to kažemo u preciznim Kantovim terminima: kada razmišljamo o našim etničkim korijenima, mi se upuštamo u *privatnu upotrebu uma*, ograničenu kontingentnim dogmatskim pretpostavkama; to će reći, mi se ponašamo kao "nezreli" pojedinci, a ne kao slobodni ljudi koji prebivaju u dimenziji univerzalnosti uma. Razlika između Kanta i Rortyja s obzirom na tu razliku javnog i privatnog rijetko se kad primjećuje, ali ona je svejedno ključna. Oba oštro razlikuju te dvije domene, ali na različit način. Za Rortyja, velikog suvremenog liberala *par excellence*, privatno je prostor naših idiosinkrazija u kojima vladaju kreativnost i divlja imaginacija, a moralne ocjene su (gotovo) suspendirane; javno, nasuprot tome, prostor je društvene interakcije u kojoj smo prisiljeni pridržavati se pravila kako ne bismo naudili drugima. U terminima samog Rortyja, privatno je prostor ironije, dok je javno prostor solidarnosti. Za Kanta, međutim, javni prostor "svjetsko-građanskog društva" predstavlja paradoks univerzalne singularnosti, singularnog subjekta koji, na način kratkog spoja, zaobilazeći posredovanje partikularnog, neposredno sudjeluje u Univerzalnom. To je onda ono što Kant, u svom poznatom eseju "Što je prosvjetiteljstvo?", misli pod "javnim" u suprotnosti spram "privatnog": "privatno" ne označava nečije individualno suprotstavljeno zajedničkim vezama, već sam zajedničko-institucionalni poredak nečije partikularne identifikacije: dok se "javno" odnosi na transnacionalnu univerzalnost primjene nečijeg Uma:

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

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

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

Richard Rorty

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

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

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

Ovdje valja primijetiti da Francuska revolucija nije stvorila entuzijazam samo u Europi, već i u udaljenim mjestima poput Haitija. Entuzijazam koji se tamo osjećao nije bio samo onaj Kantova promatrača, već je zadobio angažirani, praktički oblik u ključnom trenutku jednog drugog svjetsko-historijskog događaja: prvom revoltu crnih robova koji su se borili za puno sudjelovanje u emancipatorskom projektu Francuske revolucije.

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

Henry Kissinger

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

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

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

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

Martin Luther King

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

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

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

sudbina posve suprotna: njegova "progresivna" uvjerenja mu omogućuju da ojača "strukturalne prilagodbe" nužne kako bi se sustav stabilizirao.

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

... u Haitiju

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

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

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

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

Susan Buck-Morss

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

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

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

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

Jednom kada potpuno prihvatimo tu poruku, mi bijeli lijevi muškarci i žene možemo slobodno iza sebe ostaviti politički korektan proces beskonačnog mučenja krivnjom. Premda kritika današnje ljevice iz pera Pascala Brucknera često dolazi do apsurda[22], to ga ne sprečava da povremeno razvije ispravne uvide – teško je ne složiti se s njime kada europsko politički korektno samo-bičevanje razumije kao invertirani oblik prianjanja uz nečiju superiornost. Kadgod je Zapad napadnut, njegova prva reakcija nije agresivna obrana već samopreispitivanje: što smo učinili da smo to zaslužili? Mi smo najveći krivci za zla na svijetu; katastrofe Trećega svijeta i teroristički napadi samo su reakcije na naše zločine. Pozitivni oblik "Tereta bijelog čovjeka" (njegova odgovornost za civiliziranje koloniziranih barbara) je stoga naprosto zamijenjen njegovim negativnim oblikom (teretom krivice bijeloga čovjeka): ako više ne možemo biti dobrohotni gospodari Trećeg svijeta, možemo barem biti privilegirani izvor zla, na patronizirajući način lišavajući druge odgovornosti za njihovu sudbinu (kada zemlje Trećeg svijeta provode grozne zločine, to nikada nije u potpunosti njihova krivica, već uvijek naknadni efekt kolonizacije: oni su naprosto oponašali ono što su činili njihovi kolonijalni gospodari, i tako dalje):

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

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

20 *Ibid*, str. 133.
21 *Ibid*, str. 138-9.
22 Vidi, primjerice, njegovu fusnotu o navodnom antisemitizmu Alaina Badioua, u Brucknerovoj *La Tyrannie de la penitence*, Pariz: Grasset, 2006., str. 93.
23 *Ibid*, str. 49.

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

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

> "Engleska razorila cjelokupnu strukturu indijskog društva, a još se ne pokazuju nikakvi simptomi njegovog ponovnog formiranja. Ovaj gubitak starog svijeta bez stvaranja nekog novog pridaje posebnu vrstu melankolije današnjoj nevolji Hindusa i odvaja Hindustan pod upravom Velike Britanije od svih njegovih drevnih tradicija i cijele njegove ranije historije... Istina je da je Engleska provodeći socijalnu revoluciju u Hindustanu išla za najnižim interesima i da se pokazala glupavom u svom načinu na koji ih je nametala. Ali, nije stvar u tome. Pitanje je, može li čovječanstvo izvršiti svoju misiju bez korijenite revolucije socijalnog stanja u Aziji? Ako ne može, onda je Engleska, ma kakav bio njen zločin, bila nesvjesno oruđe historije u provođenju ove revolucije.".[26]

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

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

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

24 *Ibid*, str. 51.
25 Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India", u: *Surveys From Exile*, uredio i uvod napisao David Fernbach, Harmondsowrth: Penguin, 1973., str. 324. (cit. prema Karl Marx, "Budući rezultati britanske vladavine u Indiji", u: K. Marx i F. Engels, "Izabrana djela u dva toma", tom 1, Kultura, Zagreb, 1949., str. 312.)
26 Karl Marx, "The British Rule in India", u *ibid*, str. 302-3, 306-7. (cit. prema Karl Marx "Britanska vladavina u Indiji", u: K. Marx i F. Engels, "Izabrana djela u dva toma", tom 1, Kultura, Zagreb, 1949., str. 301.-2., str. 306.)
27 Citirano prema Bruckner, *La Tyrannie de la penitence*, str. 153.

Margaret Thatcher

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

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

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

Logika koja stoji iza ovog je jasna i uvjerljiva: “nedokumentirani” imigrantski radnik nema legalni status i ako je uopće primijećen, onda je to kao tamna vanjska prijetnja našem načinu života; no jednom kada dobije svoje papire i njegov status bude legaliziran, on ponovo prestaje uistinu postojati, budući da postaje nevidljiv u svojoj specifičnoj situaciji. Na neki način, on postaje još više nevidljivim kada bude legaliziran: on više nije tamna prijetnja, već je potpuno normaliziran, uronjen u nerazgovijetnu masu građana. No, ono što Khiarijeva kritika ipak promašuje jest kako dobivanje “papira” otvara prostor za daljnje političko samo-organiziranje i djelatnost. Jednom kada dobije svoje “papire”, otvara se široko polje za političku mobilizaciju i pritisak koji, budući da se radi legitimnim građanima “naše” države, više ne mogu biti odbačeni kao opasna prijetnja izvana.

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

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

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

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

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

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

Upravo je u tom smislu Haićanska revolucija bila "određujući trenutak u svjetskoj povijesti".[30] Poanta nije u proučavanju Haićanske revolucije kao proširenja europskog revolucionarnog duha, odnosno, u istraživanju značaja Europe (Francuske revolucije) za Haićansku revoluciju, već prije u potvrđivanju *značaja Haićanske revolucije za Europu*. Ne radi se samo o tome da se Haiti ne može razumjeti bez Europe – ne možemo razumjeti niti razmjer i ograničenja europskog emancipacijskog procesa bez Haitija. Haiti je bio iznimka od samog početka, od njegove revolucionarne borbe protiv ropstva koja je završila nezavisnošću u siječnju 1804.: "Jedino je u Haitiju deklaracija ljudske slobode bila univerzalno konzistentna. Jedino u Haitiju je ta deklaracija održana pod svaku cijenu, u neposrednoj suprotnosti spram društvenog poretka i ekonomske logike tog vremena". Iz tog razloga "ne postoji ni jedan jedini događaj u čitavoj modernoj povijesti čije su implikacije bile veća prijetnja dominantnom globalnom poretku stvari".[31]

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

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

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

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

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

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

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

Stokely Carmichael

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

Ima par ključnih posljedica koje se mogu izvući iz tog uvoda. Prvo, Ahmadinedžad nije heroj islamskih siromaha, već nepatvoreno korumpirani islamsko-fašistički populist, neka vrsta iranskog Berlusconija čiji spoj klaunovskih gesti i sirove moći-politike uzrokuje nelagodu čak i među većinom ajatolaha. Njegova demagoška raspodjela mrvica kruha siromašnima ne bi nas smjela zavarati: iza njega ne stoje samo organi policijske represije i vrli pozapadnjeni PR aparat, već i jedna jaka nova klasa bogatih, rezultat korupcije režima (iranska Revolucionarna garda nisu radna klasna milicija, već mega-korporacija, najjači centar bogatstva u državi). Drugo, treba povući jasnu razliku između dva glavna kandidata protiv Ahmadinedžada, Mehdija Karroubija i Mousavija. Karroubi je zapravo reformist, koji u načelu predlaže iransku verziju klijentelizma, obećavajući usluge svim partikularnim skupinama. Mousavi je nešto potpuno drugačije: njegovo ime simbolizira originalno oživljavanje narodnih snova koji su potakli Homeinijevu revoluciju. Čak i ako je taj san bio utopija, u njemu treba prepoznati originalnu utopiju revolucije same. Naime, Homeinijeva revolucija 1979. godine ne može biti svedena na preuzimanje vlasti od tvrdokornih islamista – ona je bila mnogo više. Sada je vrijeme da se prisjetimo nevjerojatnog žara prve godine nakon revolucije, sa zapanjujućom eksplozijom političke i društvene kreativnosti, organizacijskih eksperimenata i debata među studentima i običnim ljudima. Sama činjenica da je ta eksplozija morala biti ugušena pokazuje da je Homeinijeva revolucija bila autentični politički čin, trenutačno *otvaranje* koje je pokrenulo prije nezamislive snage društvene transformacije, trenutak koji je postepeno utišan kada je političku moć preuzeo teokratski *establishment*. Da to kažemo u frojdovskim terminima, nedavni pokret otpora je "povratak potisnutog Homeinijeve revolucije. Koji god bio ishod u Iranu, izuzetno je bitno imati na umu da smo svjedočili velikom emancipatorskom događaju koji se ne uklapa u okvir borbe između pro-zapadnih liberala i anti-zapadnih fundamentalista. Ako zbog našeg ciničnog pragmatizma izgubimo sposobnost da prepoznamo tu emancipatorsku dimenziju, onda mi na Zapadu zapravo ulazimo u postdemokratsku eru, postajemo spremni za naše vlastite Ahmadinedžade. Talijani već znaju njegovo ime. Berlusconi. Drugi čekaju u redu.

Silvio Berlusconi

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

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

S engleskoga preveo Srećko Horvat
dio knjige *Druga smrt neoliberalizma* koja izlazi kod Frakture, 2010.

Zapaljen spomenik palim borcima NOB-e na Mirogoju, Zagreb

1949.

VLAISAVLJEVIĆ, UGO

Tri nacije kao tri ratne naracije

VLAISAVLJEVIĆ, UGO

Tri nacije kao tri ratne naracije

Dva načina na koje se komunistički režim stropoštao

Kao i sve zemlje nastale raspadom bivše Jugoslavije, ni BiH se ne uklapa u slavnu epiku o pobjedi civilnog društva nad "totalitarnom komunističkom državom" u istočnoj Evropi. Za razliku od nekih država Sovjetskog bloka, u ovim zemljama nije došlo do "baršunaste revolucije" nego do krvavog ratnog sukoba. Događaj pada komunizma odigrao se u užasu masovnih krvoprolića u kojima je jedna nacija bila smrtni neprijatelj druge, a ne u drami rušenja birokratske vlasti kroz jačanje samosvijesti društva o uskraćenim političkim i građanskim slobodama. Iako je i u južnoslavenskim zemljama bunt civilnog društva mogao biti shvaćen kao glavni pokretač promjena, najbolji primjer je Slovenija 80-ih godina, ipak je borba za neovisnu nacionalnu državu prevagnula kao daleko snažniji motiv. Tako se onda može objasniti zašto je veliki broj članova komunističke vladajuće elite ostao na vlasti i nakon propasti realnog socijalizma i čak predvodio narod u pokretu za svrgavanje nedemokratske vlasti. Upravo je borba za državu, plebiscitarno usvojeni prioritet onoga što bismo mogli nazvati državnim razlogom, podredila civilno društvo i tipične ciljeve njegovog samooslobođenja militantnim ciljevima zagrižene nacionalističke politike. Stvaranje nacionalne države ispostavilo se kao sveti cilj politike, koja se u dramatičnom momentu oružanog konflikta predstavila kao politika kolektivnog preživljavanja, pa je civilno društvo u nastajanju bilo preko noći usisano u militantno tijelo naroda. Čini se da je za razumijevanja novijeg političkog i društvenog konteksta regije binarna opozicija civilno/militantno nadodređujuća za sve važnije fenomene. Ona će nam poslužiti kao orijentir u našem retrospektivnom osvrtu na proteklih dvadesetak godina.

Istina je, dakle, da je tematika civilnog društva, nakon rušenja Berlinskog zida, uvedena u opticaj kao povlašten način gledanja na taj događaj. Ali to nije i jedina perspektiva za čitavu istočnu Evropu. Trebalo bi razlikovati dva principijelna načina na koji je propao realno postojeći socijalizam: s ratom i bez rata. Na jednom kraju istočnog dijela kontinenta mogli smo vidjeti međusobne obračune naoružanih naroda, a na drugom ustanak civilnog društva. Na jednom kraju su se države rušile i gradile, a na drugom su države jačale u njihovom simboličko-pravnom kapacitetu osiguravanja legalnih prava i sloboda.

Presudna politička borba je, prema jednom modelu, podrazumijevala sređivanje računa s državnim neprijateljima, a prema drugom, s neprijateljima društva. Nasuprot pacificirajućoj civilnoj politici stajala je goropadna militantna politika. Glavni ishod prve politike bilo je reintegrirano društvo i država ojačanog demokratskog legitimiteta, a kod druge politike bilo je to stvaranje od jednog "društva", koje se nikako nije moglo dovoljno integrirati, više uzorno integriranih "zajednica".

I upravo tu se pojavljuje deficit jednako prisutan prije kao i poslije pada komunizma. On bi se mogao označiti kao deficit civilnog društva, a koji se u kontrastu sa povijesnim diskontinuitetom obilježenim propašću jednog i gradnjom drugog režima pokazuje kao konstitutivan za državne zajednice zapadnog Balkana. Taj deficit na posebno upečatljiv način dolazi do izražaja u slučaju Bosne i Hercegovine, ali tako da baca razjašnjavajuće svjetlo i na političku i društvenu stvarnost drugih zemalja u regiji.

Etno-politika kao dominantni oblik politike u regiji

Ako je principijelni nosilac "baršunaste revolucije" bilo civilno društvo, tko je onda nosilac "krvavih revolucija" jugoistočne Evrope? To je dakako etnička zajednica koja sebe opaža kao zrelu i samosvjesnu modernu naciju. U Bosni i Hercegovini postoje tri takve etničke nacije: Bošnjaci, Hrvati i Srbi. Raspad Jugoslavije od strane je takvih političkih subjekata shvaćen kao proces nacionalnog oslobođenja iz prisilne državne zajednice iskušane kao "tamnica naroda". Ono što su građani federalne države kao civilno društvo mogli pokrenuti i u mnogim aspektima i pokrenuli kao borbu protiv "totalitarne države" pod zastavom ljudskih prava i temeljnih sloboda, ubrzo je pretumačeno i preuzeto od novih nacionalnih elita kao njihov vlastiti razlog političkog angažmana i pretvoreno u glavni povod za nacionalno-oslobodilački rat. Ipak, pretpostavka takve mogućnosti preuzimanja jeste, dakako, slabost jugoslavenskog civilnog društva, pa čak i upitna egzistencija tog društva kao društva. U doba kada se u svim novim postjugoslavenskim državama novija povijest redeskribira[01] kao milenijska povijest čiji su glavni akteri etničke zajednice, mnogi sumnjaju da je jugoslavensko društvo bilo išta više od konglomerata etnija.[02]

Ako je ostalo otvoreno pitanje je li ovo društvo postojalo i ako jeste u kojemu stupnju integriranosti je to onda bilo, sasvim je izvjesno da je propast zajedničke države pretpostavljala konačnu dezintegraciju tog društva. Ipak, skloni smo vjerovati da se nakon sloma komunističke ideologije moglo uočiti nešto kao kriza kolektivnog identiteta čak i pod pretpostavkom da prethodni režim za svoje građanstvo nije imao ništa drugo nego mehanički zbir konstitutivnih etnija. U svakom slučaju period polustoljetnog zajedništva "zbratimljenih naroda" imao je dovoljno utjecaja na njih da je trebalo ideološki snažno preformulirati bazičnu formu etno-nacionalnog identiteta. Vladajuća etno-nacionalistička ideologija u duhu je perenijalističkog samoshvaćanja na samorazumljiv način odbacivala svaku pomisao o nekoj dubljoj metamorfozi kolektivnog identiteta, svodeći dugu prošlost međusobnih kulturnih i socijalnih interakcija lokalnih naroda na jednostavan izraz stoljetnog opadanja nacionalne samosvijesti pod podmuklim utjecajem asimilacije u okrilju suviše bliske koegzistencije s etničkim strancima iz susjedstva, najprije u Prvoj, a onda i u Drugoj Jugoslaviji. Kao krunski dokaz takvom gledištu poslužila je činjenica o burnom buđenju nacionalne svijesti nakon što je popustila ideološka stega titoizma ili, što dolazi na isto, da je upravo buđenje ove svijesti izazvalo kraj ovog režima. U svakom slučaju, propast jedne ideologije proleterskog internacionalizma, u lokalnom okviru protumačene kao državna politika etničke koegzistencije, i prodor etničkog separatizma dva su simultana, tijesno povezana fenomena.

Uistinu je plauzibilno naknadno interpretirati posljednjih sto i više godina politike u regiji kao principijelno etnički motiviranu politiku u kojoj kao glavne aktere povijesti vidimo lokalne etničke zajednice u njihovoj borbi za opstanak. Treba imati na umu da je moderna politika uvedena na povijesnu scenu kao politika etno-nacionalnog oslobođenja. Pogrešno je vjerovati da je titovski komunizam naglo prekinuo kratku tradiciju politike kao etno-politike i da je doveo do svojevrsnog "zaleđivanja" jedva tek oblikovanih nacionalnih identiteta. To bi značilo upravo podleći naivnoj ideologiji etno-nacionalizma koja etničke identitete vidi kao predeterminirane i suštinski bezvremene: oblikovane prije državnih konstrukcija i utjecajnih ideologija modernog doba. Upravo obratno: moglo bi se pokazati da je iskustvo multietničke koegzistencije u socijalističkoj Jugoslaviji na presudan način utjecala na preoblikovanje lokalnih etničkih identiteta. Moglo bi se tvrditi da ih je ovo iskustvo tek i produciralo u njihovoj aktualnoj formi.

01 O pojmu redeskripcije vidi R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

02 Cf. Na primjer Neven Sesardić, "Liberalizam i njegove nevolje s nacionalizmom", *Status* 9, Mostar, 2006, str. 20.-25.

03 Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Editions la découverte, Paris, 1990. Tamo čitamo : "*Nijedna nacija* (a to će reći nijedna nacionalna država) *ne posjeduje de facto etnički temelj*, što znači da nacionalizam ne bi mogao biti definiran kao etnocentrizam, osim upravo u smislu produkcije *fiktivnog* etniciteta" (70.-71.).

04 Cf. o tome Fethi Benslama, "Identitet i izvlaštenost", Forum Bosnae 18, Sarajevo, 2002.

Etienne Balibar

Aktualni etnicizam ne može misliti produktivnu interakciju etnija, a pogotovo ne njihovu suštinsku metamorfozu potaknutu tim interakcijama. Slijepa mrlja takvog nazora koji duboko obilježava dominantnu samosvijest lokalnih etnija jeste nemogućnost da se pojmi ono što je E. Balibar nazvao "fabriciranjem etničkog", a što je učinak modernih državnih i političkih institucija.[03]

I doista je istina da su lokalne politike i državne institucije proizvele postojeće etničke identitete. Ako, nasuprot tome, uzmete etničke identitete kao unaprijed gotove i nepromjenljive, onda se sva dinamika etničke interakcije svodi na slabljenje i jačanje tih identiteta, na njihovo približavanje i udaljavanje. Prema tom gledištu, složena multietnička država poput jugoslavenske federacije donosi opasnost slabljenja i gubljenja kolektivnog identiteta. Međutim, upravo je Bosna i Hercegovina primjer koji dokazuje suprotno. Velika blizina etničkih grupa i milenijski suživot pod skutima iste državne zajednice nisu spriječili nego su možda čak pospješili razdiobu tri konstitutivna etnička identiteta. Upravo je gradnja moderne državne zajednice s temeljnim političkim institucijama, najprije u Austro-Ugarskoj, a potom u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, pokrenula reetniciziranje tu od davnina obitavajućih vjerskih skupina: katolika, pravoslavaca i muslimana. Na tragu Balibarovih uvida, moglo bi se pokazati da je svaki državno-politički režim na nov način pospješivao međuetničku interakciju i ustvari predstavljao novi sloj u konstituciji lokalnih etničkih identiteta. Prema tome, Hrvati, Srbi i Bošnjaci (Muslimani) nisu isti narod prije i poslije titovske Jugoslavije. Moglo bi se, na primjer, pokazati, kao što je to učinio francuski etno-psihoanalitičar Fethi Benslama, da je zavidna etnička blizina koju je postigla prošla državna politika, u vidu etničkog bratstva na kojem se ideološki veoma inzistiralo, ono što stoji u osnovi začuđujuće netrpeljivosti i mržnje s kojom se ovdje sručio komunizam.[04]

Rat kao nova paradigma u interpretaciji stvarnosti

Pretpostavimo li da državna politika fabricira etničke identitete, onda ćemo našu pažnju usmjeriti na to kako se realizira ova državno-politička produkcija etničkog. Kada je riječ o Bosni i Hercegovini, onda se dva najvažnija sloja konstitucije aktualnog etničkog identiteta vezana uz jučerašnji komunistički režim i današnji režim zasnovan na Daytonskom mirovnom sporazumu. Međutim, takav veliki utjecaj politike moguć je prije svega zato što je u lokalnom kontekstu svaka vladajuća politika ustvari politika kolektivnog identiteta, tj. etnopolitika. Onda je najvažnije pitanje kako to da su sve vladajuće politike koje su na scenu stupile u doba modernosti po svojoj suštini etno-politike. Čini se da odgovor na to pitanje leži u konstitutivnoj ulozi rata za svaku politiku koja je stekla pristanak većine naroda.

Ništa važno ne možemo znati o državnim politikama regije ako ne uvidimo njihovu vezu s ratom. To su u načelu pobjedonosne ratne politike. One su kreirane u ratu i svoje tumačenje društvene i kulturne stvarnosti, svoju naraciju o historijskoj prošlosti i svoje buduće programe zasnivaju na iskustvu velikih bitaka i masovnih stradanja iz posljednjeg rata. Moderna povijest Bosne i Hercegovine relativno je kratka, ona počinje u 19. stoljeću propadanjem Otomanskog carstva i priključenjem austrougarskoj monarhiji. To je povijest čiji su najvažniji događaji nacionalno-oslobodilački ratovi i oružane pobune protiv strane imperijalne vlasti. Domaća politika uvijek počinje kao poslijeratna oslobodilačka politika omogućena oružanim svrgavanjem neke strane vlasti.

Nema sumnje da je u burnoj povijesti Balkana rat obilježio svaki prijelomni trenutak: stvaranje i propast država, kraljevina i imperija; nastanak i nestanak novih ideologija i ekonomija; kulturne preporode i propadanja; usvajanje i gubitak religija, vjerovanja i običaja itd.

U tom pogledu novija povijest bitno se ne razlikuje od dalje prošlosti. Aktualni nacionalizam crpi svu svoju moć i privlačnu snagu iz rata koji je izbio nakon okončanja "realno postojećeg socijalizma". Vladavina komunističke ideologije bila je rezultat velike pobjede, ali i velikih patnji u prethodnom ratu. Takozvana Prva Jugoslavija s počecima industrijskog kapitalizma stvorena je nakon Prvoga svjetskog rata na ruševinama velikih imperija. Bosna i Hercegovina ušla je u modernu povijest ulaskom austrougarskih trupa na njene teritorije.

Nije dovoljno reći da je prošlost balkanske regije obilježena mnogim ratovima i da je to svakako ostavilo duboke posljedice na politički, društveni i kulturni život naroda koji tu obitavaju. Pritom se ipak najčešće previđa konstitutivna uloga rata za mnoge najvažnije aspekte mirnodopskog života ovih naroda. Treba dovoljno ozbiljno uzeti činjenicu da se nakon svakog balkanskog rata mijenjaju temeljni obrasci kulture, politike

pioniri gledaju grad.
u gradu je logor.
jagoda im ganuto gov-
ori: drugovi, moj tata
umire tamo od gladi.

i društva, a tako i kolektivnog identiteta. Ne samo da su promjene političkih režima u novijoj povijesti proizvod rata nego su tako nastale i nove gramatike i standardni jezici, novi književni kanoni i književne stvarnosti, nove historiografije i načini njihovog pisanja i izlaganja, nove ideologije, novi moralni obrasci, novi muzeji i arhivi itd. Upravo je u kolektivnom iskustvu ratne stvarnosti i pokušaju njene vjerodostojne interpretacije potrebno vidjeti promjenu paradigme razumijevanja same te ratne stvarnosti, ali i svake poslijeratne stvarnosti (kulturne, političke, jezičke itd).[05]

U balkanskim ratovima, uostalom kao i drugdje u svijetu, ne treba vidjeti samo oružani konflikt nego i dramatičan socijalni i kulturni preobražaj. Tvrditi takvo nešto nipošto ne znači umanjivati strahote rata niti opovrgavati njegov destruktivni karakter. Ne treba previdjeti da malim narodima ove regije svaki rat, ne samo svjetski nego i lokalni, uzima najveće žrtve i donosi najstrašniju opasnost: opasnost potpunog istrebljenja. Dovoljno je podsjetiti na posljednji rat i na genocid u Srebrenici. Bosna i Hercegovina bila je poprište najvećih bitaka i najvećih stradanja u partizanskom otporu u Drugome svjetskom ratu. Ogromno kulturno značenje rata upravo dolazi iz dramatičnog kolektivnog iskustva nepojmljivih strahota i čudesnog nadvladavanja najveće opasnosti: nestanka čitavog naroda s lica zemlje. U svijesti ovdašnjih ljudi to značenje rata se priznaje se i slavi kao ratna pobjeda, kao velika počast herojima i kao velika zahvalnost žrtvama. Epika pretvara rat u nešto veličanstveno. Užasni rat čini čitavu kulturu epskom. Prema toj epici, koja se naslanja na milenijsko kolektivno pamćenje o uzastopnim velikim valovima imperijalnih osvajanja, rat je uvijek prikazan kao neravnopravna borba dobra i zla, kao hrabri, ali često uzaludni otpor malog miroljubivog naroda pred ogromnom silom nemilosrdnog agresora. I velike žrtve i velika junaštva nalažu čuvanje sjećanja na ratnu prošlost. Epska glorifikacija rata opisuje ukazivanje najvećeg dobra, zajedničkog dobra čitavog naroda, pred iskušenjem najvećeg zla, koje dolazi od nekog drugog, uistinu stranog naroda.

Tri naroda kao tri korpusa ratnih priča

Etnički identitet, kako se povijesno oblikuje u lokalnom kontekstu, jeste ovo "zajedničko dobro", spleteno od velikih podviga i stradanja, koje su ukazuje u ratnoj kataklizmi.[06] Ovaj identitet se gradi i čuva kao pamćenje jednog kolektiva o svojim najvećim iskušenjima u kontinuiranoj borbi za opstanak. Usvojiti etnički identitet znači participirati u transgeneracijskom prenošenju izvjesne naracije, u stvari velikog narativnog korpusa u kojem jedno "mi" pripovijeda kako je usprkos dramatičnim zapletima uspjelo da ostane to što je oduvijek bilo.[07] Ratna priča je, dakako, povlašteni oblik ove naracije u kojoj se tka etnički identitet. Pripadati jednoj etničkoj zajednici znači sudjelovati u pričanju ratnih priča makar na jednoj od tri narativne instance: kao slušatelj (onaj kojem je adresirana priča, jer se radi o njegovim srodnicima i precima), kao autorizirani pripovjedač (kao svjedok događaja ili kao nekadašnji adresirani slušatelj) ili čak kao sam junak priče.

Postojanje tri etničke nacije u Bosni i Hercegovini podrazumijeva tri velike naracije na snazi i opticaju u javnom mnijenju.[08] U ratnim pričama koje se neumorno prepričavaju, prošlost ove zemlje vidi se na tri različita načina. Iako se u tim pričama često opisuju isti događaji, isti junaci, te mnoge stvari koje se podudaraju, pričaju se tri različite kolektivne sudbine. Ako ništa drugo, očuvanje etničkog identiteta nalaže da ono "mi" koje je nosilac narativne radnje ne bude poistovjećeno s nekim drugim "mi". Pripovjedno "mi" sadašnjosti ima obavezu da čuva ratničko "mi" prošlosti živim i djelatnim. A ovo prošlo "mi", sačuvano na taj način u kolektivnom pamćenju, osigurava postojanost i čvrstinu aktualnog "mi" sadašnje etničke zajednice.

U zajedničkoj domovini kakva je Bosna i Hercegovina u kojoj sve tri etnije ne samo da žive svoju vlastitu sudbinu, nego stoljećima na mnogo načina dijele i zajedničku sudbinu, a lako se međusobno razumiju kao da govore istim jezikom, ispričati ratnu priču, a da to bude dio konstitutivne etničke naracije, svjedočanstvo o sudbini etničke zajednice kojoj pripada pripovjedač te priče, podrazumijeva uvažavanje izvjesnog narativnog koda i kanona pripovijedanja. Etničko ime je tu svakako najvažniji element osiguranja etno-narativne posebnosti. Etnonim je krucijalni marker etničkog identiteta. Tri etnije postoje i opstaju kroz dugu povijest zahvaljujući tome što su iz generacije u generaciju novorođeni dobivali imena iz kanoniziranih repertoara tri odvojene familije vlastitih imena.[09]

Narativne instance (slušatelj, pripovjedač i junak) unaprijed su doznačene jednoj skupini koja se imenuje iz jednog skupa vlastitih imena. Samo tako može nara-

05 Ovdje ukazujem na analogiju sa sociologijom znanosti Thomasa Kuhna i njegovim shvaćanjem uloge paradigmi.

06 O vezi kolektivnog sebstva i zajedničkog dobra vidi Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.

07 O narativnoj pragmatici kao načinu prenošenja etničkog identiteta vidi J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondance 1982-1985*, Galilée, 2005.

08 Vidi o tome Homi Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, 1990.

09 Cf. Ugo Vlaisavljević, *Rat kao najveći kulturni događaj*, Mauna-Fe, Sarajevo, 2007., str. 95. i dalje.

cija biti konstitutivna za etnički identitet. No, odakle dolaze etnonimi i kako su se uopće mogli razdijeliti u tri odvojena skupa? Vlastita imena koja su rezervirana za tri narativne instance crpu se iz rezervoara osobnih vjerskih imena. Prije nego što su postali Hrvati, Srbi i Bošnjaci, stanovnici ove zemlje ponajprije su se razlikovali kao katolici, pravoslavci i muslimani. Vjeroispovijest je direktno nametala različite klase osobnih imena, a preko njih, kroz generacije, u značajnoj mjeri i prezimena. Na taj način vjerska je pripadnost s vremenom omogućila etniciziranje vjerske skupine, a to je onaj proces koji povezuje ratne priče, kao priče o sudbini jedne skupine, s određenim skupom vlastitih imena. Krivo je vjerovati da vjerska skupina sama po sebi već predstavlja etničku skupinu, iako se to može nekom učiniti da je slučaj u BiH. Osvrnemo li se na druge primjere u svijetu, vidjet ćemo da etnije u pravilu uspijevaju sačuvati različite vjerske skupine u svome okrilju. Međutim, u ovom dijelu svijeta veliki su vojni pohodi i dramatične smjene imperijalnih vlasti najprije donijeli ovdašnjem stanovništvu njihove različite religije, a potom ih opet od jedne do druge vlasti stavljali kao vjerske skupine u različit položaj, priređujući im tako često sasvim zasebne sudbine. Isprva je kolektivni pripovjedač ratnih priča bila vjerska skupina koja je pričala o teškoj sudbini svoje vjere, ali je upravo naracija o zajedničkoj sudbini pričana onima kojih se ta sudbina tiče, osigurana posebnom familijom vlastitih imena, neprimjetno, ali neumitno etnicizirala ovu skupinu i pretvorila je u jedan zaseban etnos.

Za svaku etničku skupinu uopće postoje dvije opasnosti njenog konačnog iščeznuća: eksterminacija i asimilacija.[10] Jednu donosi rat, a drugu mir. Za male narode Balkana ne zna se što je bilo pogubnije: brojni ratovi ili periodi mira koji su sve do novijeg doba podrazumijevali inkorporaciju pobijeđenog naroda u državni poredak, u jezik i kulturu, pa i u ogromno demografsko tijelo moćnog osvajača. Nije pretjerano reći da je za ove narode mir čak mogao biti opasniji od rata, jer je donosio prijetnju perfidne simboličke eksterminacije kroz postupno i dugotrajno usvajanje svagda impresivne imperijalne kulture. Asimilacija bi završila u identifikaciji gotovo čitave lokalne skupine s jednim "mi" druge nacije/naracije, sa sudbinom jednog velikog naroda. Pretpostavka toga jeste usvajanje osobnih imena koji markiraju tu naciju/naraciju, a u drevno vrijeme to je podrazumijevalo vjersku konverziju. Sada razumijemo zašto je strah od kolektivnog nestanka u dugoj tradiciji junačke epike, kao konstitutivnog identitarnog diskursa, najčešće imenovan kao strah da se ne izgubi ime i ne promijeni vjera. To je očiti već znak etničke samosvijesti na djelu – upravo stoga što je to strah od asimilacije. Ali i znak da je etničko još gotovo sasvim uronjeno u supstancu vjerskog. Tek će gradnja moderne nacije u dovoljnoj mjeri etnicizirati bosansko-hercegovačke vjerske skupine: bile su potrebne moderne državne i političke institucije da bi se fabriciralo ono etničko neophodno, kako tvrdi Balibar, da bi nacija imala dovoljno tvrdu i trajnu jezgru.

Tri etničke skupine u Bosni i Hercegovini tri su velike naracije o stoljetnim pokušajima njihove eksterminacije i asimilacije. Stranac koji se nađe u ovoj zemlji često će imati priliku čuti od ovdašnjih ljudi jadikovke o ugroženosti etničke skupine kojoj oni pripadaju. Danas kada je već mnogo godina prošlo od rata teško će mu biti u to povjerovati. Ali zatečen pred slijepom uvjerenošću tih ljudi možda će pomisliti da je posljednji rat i mogao početi zato što je većina ljudi povjerovala u tu ugroženost.

Stvar je u tome što je etnička zajednica uistinu zajednica preživljavanja: riječ je o ratnom akteru koji je jedva izmakao svome istrebljenju i koji nakon rata nastoji gajiti što življe sjećanje na rat da bi se na taj način borio protiv asimilacije u miru, a i da bi što spremnije dočekao novi rat. Etnička zajednica zajednica je pamćenja koju ratne priče drže na okupu. Tipično etničko stanje neke zajednice jeste stanje vojne mobiliziranosti potaknute jasnim sjećanjem na protekli rat (svaki važniji politički stav u javnosti izrečen je pod znakom *memento belli*). Shodno tome, moglo bi se reći da je i multietničko društvo titovskog socijalizma bilo u etničkom stanju, kako smo ga upravo definirali. Kroz čitavu svoju polustoljetnu povijest ovaj režim držao je svoje građane u "vanrednom stanju".[11] I postdejtonska Bosna je, bez sumnje, građanstvo u vanrednom stanju.

Neprijatelj iz prethodnog rata

No, tko je to doista jučer ugrožavao višeetnički grozd titovskog društva, a danas bosansko-hercegovačke etničke zajednice? Najkraći odgovor glasi da je to u oba slučaja bio "neprijatelj iz prethodnog rata". Ako taj neprijatelj još dugo nakon rata ne bi bio djelatan, nitko

10 O opasnosti iščeznuća čitavog jednog naroda koju donosi asimilacija vidi: Raymond H. C. Teske, Jr. and Bardin H. Nelson, "Acculturation and Assimilation: A Clarification", *American Ethnologist* 1, No. 2, 1974, str. 351.-367.

11 O "vanrednom stanju" vidi G. Agamben, *The State of Exception*, University of Chicago P ress, 2005.

12 Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986., str. 56.

13 Vidi o tome moj ogled "Yugoslav Communism and After: The Continuity of Ethnopolitics", *Identities – Journal for Politics, Gender and Culture*, Vol. 2, No. 2, Skopje, 2003, str. 13.

ne bi slušao ratne priče pa bi naracija ostala bez treće instance, životno zainteresiranog slušatelja, a to će reći bez transgeneracijskog prijenosa. Narativna entropija smrtno ugrožava postojanje etničke nacije. Njeno vitalno stanje jeste stanje ugroženosti. Stalno bdijuća svijest o prisustvu neprijatelja jeste ono što čini ratne priče stvarnim, a ratne priče sa svoje strane treba da proizvedu takvu svijest. Ne zna se što je važnije za vođe nacije, njene utjecajne političare i ideologe: pričati ratne priče ili otkrivati posvuda podmukle neprijatelje koji vrebaju.

Koliko je važan "neprijatelj iz prethodnog rata" možemo otkriti usporednom analizom prethodnog jugoslavenskog i sadašnjeg bosansko-hercegovačkog režima. Riječ je o neprijatelju koji je konstitutivan za etnički identitet onih koji su napadnuti. Stoga i taj neprijatelj ima amblem etničkog identiteta. U Drugom svjetskom ratu to je bio nacist Nijemac, koji se ukazao kao imperijalni neprijatelj koji lokalnim etnijama prijeti istrebljenjem. Velika ugroženost svih etničkih skupina Prve Jugoslavije dovela je do snažne međuetničke solidarnosti. Zajednički herojski otpor u narodnooslobodilačkom ratu pružio je mogućnost da se kod svih etnija stvori naracija u kojoj se pripovijeda o zajedničkoj sudbini. O junacima partizanskog pokreta koji su porijeklom iz svih jugoslavenskih etnija moglo se pričati tako da mjesta pripovjedača i slušatelja nisu ekskluzivno rezervirana ni za jednu etniju.

Opasnom stranom neprijatelju, pravom strancu kakav je Nijemac, duguje se dakle stvarnost međuetničkog bratstva. Famozna krilatica "bratstvo i jedinstvo" nije tek Titova domišljata ideološka formula nego prilično vjerodostojan opis poslijeratne multietničke stvarnosti, makar samo prvih godina nakon rata. Budući da je etnička zajednica po definiciji bratska zajednica, međuetničko bratstvo iskovano u otporu stranom agresoru pokazuje da su sami temelji socijalističkog društva prvobitno bili etnički. Istinski stranac, onaj koji ne govori lokalne jezike (Nijemac je onaj koji je "nijem"), približio je "domaće strance" u čvrsti zagrljaj bratske zajednice.

Važno je ovdje sagledati ulogu politike koja se već etablirala kao djelatnost modernih političkih institucija i ideoloških pokreta. Kao što je to karakteristično za tzv. treći svijet, relativno kratko moderno doba u ovom je dijelu svijeta shvaćeno kao doba samooslobođenja naroda kroz ustanke i oslobodilačke ratove. Poslijeratna vladajuća politika u takvom je kontekstu ona politička opcija koja je bila u stanju masama ponuditi najprihvatljiviju interpretaciju svega onoga što se dešavalo u ratu. S obzirom na najvažniji ulog takve politike, a to je tumačenje ratne sudbine dane etničke zajednice, ona se mora pojaviti kao politika etničkog identiteta, tj. kao etno-politika. Dakle, iako predstavlja modernu političku ideologiju, titovski komunizam također je obavio zadaću koju zahtijeva drevni etnicizam: ljekovitu etničku reinterpretaciju konfliktne društvene stvarnosti.[12] Ta politika stekla je široku narodnu podršku jer je u okviru svog prosvjetiteljskog, emancipatorskog projekta mogla dovoljno uvjerljivo objasniti hitlerovski imperijalizam kao posljedicu klasne borbe, a istovremeno ponuditi najprivlačniji oblik međuetničkog pomirenja. Kada se bivše socijalističko "društvo" naknadno sagleda iz perspektive etnopolitike, a tome pomaže njen suvremeni procvat, pa tako pojavi kao složena (kvazi)etnija, onda jasno izlazi na vidjelo povijesni kontinuitet etnopolitike.[13]

Politika kao pripovijedanje ratnih priča

Posebno se mogu analizirati predmoderni etnopolitički aspekti involvirani u titoističkoj političkoj modernosti. Nit vodilja takve analize svakako bi bila funkcija ratne priče u političkom diskursu. Vjerujemo da je toj priči pripadala najvažnija funkcija: funkcija legitimiranja političkog poretka. Rukovodioci socijalističkog poretka pred prigovorom o uskraćenim slobodnim izborima na kojima bi se pred biračima tek mogla provjeriti legitimnost vlasti pozivali su se na mnogo važniji izbor koji je u ratu ovjeren ustankom nenaoružanog naroda i ovjeren krvlju njegovih heroja. Prolivena krv partizana postavila je sveto u temelje režima, pa je već i sama sumnja u pristanak naroda smatrana svetogrđem i stoga nemilosrdno osuđivana. Iz istog izvora crpljen je i karizmatski legitimitet partijskih i državnih vođa: visoko pozicionirani funkcionari u miru su regrutirani iz redova vojnih čelnika i odlikovanih vojnika u ratu. I mnogo godina nakon rata, praktično sve do propasti komunizma, ratne priče bile su važan i nezamjenjiv dio javnih političkih govora, pogotovo onih održanih u presudnim trenucima povijesti: kada je trebalo pokrenuti ustavne, političke i ekonomske reforme, intervenirati u međunarodnoj politici, smijeniti političke protivnike itd.

Nije stoga pretjerano reći da je jugoslavenski socijalizam trajao onoliko dugo koliko su ratne priče djelo-

vale očaravajuće na većinu naroda. Snaga uvjerljivosti ovih priča bila je direktno proporcionalna težini novih ratnih prijetnji. Socijalizam je suštinski ovisio o trudu i učinkovitosti vanjskog i unutarnjeg neprijatelja. Ono što su bili neuspjesi ekonomske reforme 60-ih i 70-ih godina za emancipatorsku politiku radničke klase, koja je obećala blagostanje za svih, to je bila politika evropskog detanta za politiku koja je uistinu držala građane socijalističke Jugoslavije na okupu: za politiku etničkog identiteta. Teško je znati što je više doprinijelo propasti poretka: sve snažnija unutarnja ekonomska kriza ili sve slabiji vanjski neprijatelj. Naizgled paradoksalno, osnaživanje demokratskih kapaciteta poretka, o čemu svjedoči otvaranje granica i veoma uspješno pokretanje turističke industrije (pri čemu je promjeni imidža neprijatelja najviše doprinio masovan dolazak njemačkih turista na jadransku obalu), direktno je potkopalo etnopolitičke temelje poretka.

Tada je na vidjelo izašao deficit građanskog identiteta jer je popuštanje autoritativne stege vodilo produbljivanju razlika među građanima u vidu sve izraženijeg etničkog pluralizma. Štoviše, građanska integracija koju je obećala komunistička ideologija upravo je zakazala na pravcu koji je anticipiran kao najpouzdaniji i najvažniji. Naime, jugoslavensko međuetničko bratstvo imalo je svoju glavnu osovinu: srpsko-hrvatsko bratstvo, i to na temelju najveće jezične bliskosti ovih dviju etnija i njihovog statusa glavnih aktera federalnog državnog ugovora. Upravo tu, u međuetničkoj relaciji koja je imala najveće izglede građanske integracije, pojavili su se inherentni etnički limiti integracije. To su limiti koje je nalagao i osiguravao neprekoračivi prag asimilacije. Kao što je to pokazao opijajući nacionalizam Hrvatskog proljeća početkom 70-ih, nesumnjivi uspjeh građanske integracije, u točci kada se rodila prijetnja da se Hrvati i Srbi etnički više ne razlikuju, pokrenuo je mehanizme etničke razdiobe. Možda bi se mogla braniti hipoteza, s obzirom na zasnivajuću ulogu etnopolitike, da je daleko uznapredovali proces oblikovanja jugoslavenskog građanskog identiteta doveo do raspada zajedničke države.

Rat u Bosni i Hercegovini

Posljednji rat koji je opustošio Bosnu i Hercegovinu, s kojim je pao komunizam i raspala se Jugoslavija, imao je presudno drukčiji etnički karakter. Tome ratu, doduše, ni ovaj put nije nedostajao "genuini stranac" iz prethodnog rata – sve zaraćene strane iznosile su dokaze o njegovoj podršci protivniku – ali to je principijelno, po svojim glavnim akterima, bio rat između lokalnih etničkih skupina. Mjesto pravoga stranca sada je zauzela figura neprijatelja kao "domaćeg stranca". Nema sumnje da je rat učinio da bosansko-hercegovačke etnije u velikoj mjeri postanu jedna drugoj strane, o čemu svjedoči velika poslijeratna "etnička distanca", ali je također važno primijetiti da je upravo prije rata, iznenadnim otkrivanjem strane (etničke) kulture kod susjeda, bila ispunjena jedna od glavnih pretpostavki za pokretanje krvavog konflikta.

O gubitku povjerenja u komunistički režim i njegovu ideologiju ne bi se moglo ni govoriti da oficijelna interpretacija Narodno-oslobodilačkog rata nije izgubila svoj kredibilitet u masama.

Kada imamo u vidu konstitutivnu ulogu ratne naracije, onda nam je lako objasniti zašto su izgledi za slom režima izazvali krizu etabliranog etničkog identiteta, a onda i urgentnu potrebu njegove modifikacije (reinterpretacije). Ono što se najčešće imenuje kao plamen etno-nacionalizma koji je buknuo u jugoslavenskom javnom mnijenju krajem 80-ih godina nije ustvari ništa drugo nego izraz brojnih ideoloških pokušaja udovoljavanja ovom imperativu žurne prepravke kolektivnog identiteta, ali ovaj put kroz njegovo separatno učvršćivanje i osiguravanje.

Zašto je gubitak bratske bliskosti morao voditi međusobnoj konfrontaciji etničkih skupina? Prije svega zato što je taj gubitak u masama porodio uvjerenje da ove skupine ne mogu živjeti u istoj političkoj zajednici. Vidjeli smo da je zasnivajuća pretpostavka jugoslavenske političke zajednice bilo otkriće međuetničke bliskosti i to u njenoj krajnjoj formi "bratstva i jedinstva" u kojoj se briše razlika između međuetničkog i unutaretničkog, između unutarnjih i vanjskih etničkih relacija. Drugi razlog leži u tome što etno-nacionalizam, koji nadomješta ideologiju titoizma, kao svoj primarni cilj ima definirati etnije kao moderne političke zajednice: nacije. Iako moderni politički pokreti nacionalnog buđenja datiraju u jugoslavenskim zemljama barem od 19. stoljeća, suvremeni etno-nacionalizam uvjerava svoje pristalice da lokalne "zajednice sudbine" još uvijek ostaju etnije, a to će reći nedovoljno konstituirani subjekti modernog političkog života, dok god su s drugima u brat-

skoj političkoj zajednici. Zato je s propašću komunizma odmah objavljen početak nemilosrdne borbe svake etničke skupine za svoju naciju-državu. Naravno da je to za Bosnu i Hercegovinu – kao etnički složenu zemlju koja prema povelji ZAVNOBiH-a iz 1943. godine "nije ni srpska, ni hrvatska, ni muslimanska, nego i srpska i muslimanska i hrvatska" – imalo najtragičnije posljedice. Ovdje je borba etničkih skupina za svoje vlastite državne političke zajednice postala borba za teritorije kroz akcije "etničkog čišćenja" čiji vrhunac svakako predstavlja srebrenički genocid.

Mnogi strani promatrači posljednjeg ratnog sukoba bili su zapanjeni pred činjenicom "ponavljanja povijesti". Činilo se, pogotovo prateći medijski prikaz rata, da se ponovno vode bitke iz Drugoga svjetskog rata, samo što je izostala izvanjska intervencija glavnog neprijatelja. To je možda posljedica odbacivanja komunističke interpretacije ovog rata, što je podrazumijevalo iščeznuće Nijemaca kao neprijatelja. Sada su se umjesto njih pojavili njihovi domaći kolaboracionisti kao glavni akteri. Pogubna reinterpretacija koja pretvara bratski susjedni narod u naciste današnjice bila bi možda nezamisliva bez duge vladavine ideologije koja je kao najvažnije tumačenje nacizma ponudila njegovo etničko tumačenje. Tako je nastavljena tradicija po kojoj je politički neprijatelj definiran kao etnički, a etnički "značajni Drugi" sa svoje je strane definiran kao najopasniji politički protivnik. Pritom definicija najvećeg zla također ostaje preuzeta iz prethodne ratne naracije – ono se i dalje imenuje kao nacizam ili fašizam – pa se smrtni neprijatelji vide kao (nekadašnji) kolaboracionisti. Takva definicija nalaže i opravdava potpunu dehumanizaciju neprijatelja, pa je onda u borbi protiv njega sve dopušteno: i najveća zvjerstva neće nauditi ljudskosti onog koji se suprotstavlja Nečovjeku.[14]

U lokalnom kontekstu etnički identitet jasno pokazuje svoju relacionu prirodu.[15] Ratna etno-politika u kojoj se ovaj konstituira otkriva ga kao identitet u kontrastu s neprijateljevim etničkim identitetom. Rat s novim neprijateljem zasigurno donosi metamorfozu dotadašnjeg identiteta s obzirom da je poslijeratni etnički identitet prije svega ne-identitet glavnog ratnog neprijatelja. U otporu Titovih partizana, uzmemo li samo bosansko-hercegovačke etničke zajednice, Hrvati, Srbi i Muslimani identificirali su se kao anti-fašisti ne-Nijemci (što je onda omogućilo njihovo bratsko zbližavanje). U ratu iz 90-ih Bošnjaci-Muslimani pojavili su se kao ne-Srbi i ne-Hrvati, Hrvati kao ne-Srbi i ne-Bošnjaci, a Srbi kao ne-Bošnjaci i ne-Hrvati.

S druge strane, priroda etničkog identiteta nalaže njegovanje iluzije o njegovom milenijskom trajanju. Taj paradoksalni dvostruki zahtjev za metamorfozom i permanentnošću identiteta pomiruje se u takvoj vrsti narativne strategije pri obradi posljednjeg rata da se polazeći od njegove interpretacije reinterpretira stvarnost svih prethodnih ratova. Pritom je posebno važna reinterpretacija pretposljednjeg rata u svijetlu onog posljednjeg, jer se ustvari upravo u toj reinterpretaciji na odlučan način uklanja opasnost dvostrukog etničkog identiteta i pomiruje neophodna metamorfoza s neophodnim održanjem kontinuiteta identiteta.

Veliki imperij u malom tijelu etnije

Kako sada vladajuća etnopolitika, koja se pojavljuje kao matrica gotovo svih utjecajnijih političkih gledišta, objašnjava lokalno međuetničko neprijateljstvo? Tako što se sklonost drugih ka zlu, njihova skrivena ili neskrivena volja za istrebljenjem svojih susjeda, tumači upravo kolaboracionističkim opredjeljenjem: ratnim savezom koji su oni nekada sklopili s istinski stranim neprijateljem, s nekim imperijem. Ako je veza između etničke stranosti i neprijateljstva za etnopolitiku prirodna i neraskidiva, to je zbog stoljetnog kolektivnog iskustva s velikim imperijima. Stranost koja se odjednom prepoznaje u etničkom identitetu susjedne zajednice, stranost koja tu zajednicu čini neprijateljskom, dolazi od neočekivanog izranjanja na površinu kulturnog naslijeđa stečenog pod asimilacijskim utjecajem nekog imperija. Kolaboracionizam i asimilacija dva su lica, ono ratno i ono mirnodopsko, prisustva imperija na ovom tlu koje etnopolitika jednih prepoznaje kod drugih, a što ih jedne za druge čini "domaćim strancima". Prava priroda etniciteta se u "banalnom nacionalizmu" svakodnevnice prozire se kao duboki tragovi strane kulture u mentalitetu i običajima susjeda, kao izvjesno duhovno srodstvo koje ih još veže uz nekada moćnog zavojevača. Istina je da svaka etnička skupina sada veliča svoje imperijalno naslijeđe i u njemu istovremeno prepoznaje svoju autentičnu kulturu. "Naša kultura" i susjedna etnička kultura razlikuju se kao "dobra" i "loša" imperijalna uprava u "našem kolektivnom pamćenju". Požar etno-nacionalizma koji je zahvatio regiju nakon pada

14 Cf. Ugo Vlaisavljević, "Die Politik des Wissens und des Nichtwissens", u: W. Benedek, Otto König, Ch. Promitzer (Hg.), *Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina: Wissenschaft und Praxis*, Böhlau Verlag Wien, Köln, Weimar, 1999., str. 285.-308.

15 Cf. Ph. Poutignat and J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth, Paris, PUF, Paris,1995.

komunizma, a koji je ustvari burni učinak grozničave rekonstrukcije etničkog bića do jučer zbratimljenih jugoslavenskih nacija, producirao je čudnovatu stvarnost simultanog postojanja u kolektivnom pamćenju nekadašnjih imperijalnih uprava: Bizanta, Otomanskog imperija, Austro-Ugarske, pa i jugoslavenske federacije. Rad na invenciji etničke tradicije, koji je naložilo postkomunističko doba, snažno je revitalizirao i postojeće i fiktivne sedimente davnih asimilacijskih procesa. Male nacije su tako ustvari ponovo posegnule za svojom milenijskom strategijom etničkog preživljavanja: talozi asimilacije, koja je predstavljala smrtnu opasnost u prošlom imperijalnom režimu, postaju moćno oružje simboličkog otpora prema novim naletima asimilacije koju sprovodi tekući imperijalni režim, pri čemu ona do jučer strana kultura postaje danas autentično našom (umjesto da predstavlja prijetnju, postaje spas).[16]

Tako male etnije imaju ogromna kulturna tijela jer su u sebi interiorizirale nekadašnje velike imperije. Treba imati na umu da su ovu interiorizaciju izvršili borbeni kolektivi, akteri (prethodnog) rata, u svrhu svoga preživljavanja. Ovdje se dakle velike, svjetske kulture i civilizacije pojavljuju kao konstitutivni materijal etničkog identiteta, kao neiscrpne riznice "mit-simbol" kompleksa.[17] Najupadljivija razlika između današnjih konstitutivnih bosansko-hercegovačkih nacija jeste razlika u vjeroispovijesti pa se najvažnije "zajedničko dobro" etnija pojavljuje kao "religijsko dobro". Međutim, etniciziranje religijskog opredjeljenja moguće je samo ako se religija ukaže kao religijska kultura, kao izvjestan svjetonazor, moral, običajnost itd. A u zaleđu ove kulture stoji najmanje jedna bivša imperijalna kultura. Tako se etnije ne samo međusobno razlikuju nego se, po samoj repulzivnoj sili svoga identiteta, jedna drugoj suprotstavljaju kao nekada jedan imperij drugome – i to često usprkos moralnim nalozima iz svojih svetih spisa koje drže za povelje svoga identiteta.

Izgledi za pomirenje

Mogu li se onda lokalne etničke skupine ikada pomiriti? Nije li u sam njihov identitet upisano to da su kolektivni ratni akteri? Može li se za njih ikada rat okončati, ako asimilacija koju donosi mir nije manje opasna od samog ratnog uništenja? Tim više je ta mogućnost neizvjesna ako znamo da se lokalne etničke skupine suprotstavljaju asimilaciji upravo kao ratni akteri. Jer one su se suprotstavljale teškim iskušenjima asimilacije u višestoljetnim vladavinama stranaca tako što su brižljivo čuvale usponu na izgubljeni rat koji je i doveo strane zavojevače u njihovu zemlju. Kolektivno pamćenje je prije svega pamćenje o posljednjem ratu, a gaji se iz nužde preživljavanja. Predati zaboravu posljednji rat znači za zajednicu pamćenja jednom za svagda izgubiti svoj etnički identitet. Ako je svrha pomirenja pacifikacija onih koji se mire, a što bi jedino i moglo donijeti pravi mir bez zaraćenih strana, nije li onda pomirenje ozbiljna prijetnja samom etničkom karakteru lokalnih etničkih skupina – koje su sebe svjesne, da ne zaboravimo, kao modernih nacija?

Ali nije li pretjerivanje toliko sumnjati u pomirenje onih koji su do jučer živjeli u "zbratimljenoj zajednici" ili, što je još važnije, čiji je suživot na tlu Bosne i Hercegovine trajao stoljećima? Međutim, pri glorifikaciji stoljetnog suživota, za koju se može naći puno dobrih razloga, ne treba previdjeti gvozdene okvire imperijalnih poredaka koji su se smjenjivali jedan za drugim. Suživot je predugo bio postojanje jednih pokraj drugih u vojnim režimima došljaka. Takvi režimi ustvari su i porodili ili makar presudno oblikovali etničke skupine u onom obliku kakav danas imaju jer su različite vjerske skupine postavljali u različit položaj prema vlasti i državi. Ne čudi onda što suvremene etničke nacije, svaka za sebe, reinterpretiraju, a u svojoj kolektivnoj imaginaciji i rekonstruiraju, raspoloživim materijalima "mit-simbol" kompleksa, neki prošli imperijalni režim kao svoj vlastiti kulturni i politički poredak.

Nije li onda jedini istinski oblik pomirenja ponudio titoizam koji je kao ideologija nastupio s prilično radikalnim odbacivanjem imperijalnog naslijeđa uopće? Za takvo nešto trebalo je uistinu veoma loše i za sve etničke skupine dovoljno uvjerljivo iskustvo s nekim osvajačkim imperijem, što je hitlerizam jamačno i pružio. Komunizam je kao revolucionarni oslobodilački pokret strasno propagirao anti-imperijalizam. Tako se međuetnička blizina nije ostvarila samo na bojnom polju i u revolucionarnoj ideologiji nego i u etno-kulturnoj ravni: etničko je sada, makar je to bila relativno kratkotrajna iluzija, kod svih zbratimljenih naroda postalo razdvojeno od svoje pozadinske imperijalne kulture.

Odmah nakon Drugoga svjetskog rata južnoslavenske etničke skupine koje su stoljećima živjele pod različitim imperijalnim režimima našle su se jedne pre-

16 U. Vlaisavljević, "The War Constitution of the Small Nations of the Balkans, or 'Who is to be reconciled in Bosnia and Herzegovina?' ", *Transeuropéennes*, Paris, No 14/15, 1998/99, str. 125.-141.

17 Anthony D. Smith, *op. cit.*

ma drugima u nečuvenoj blizini, naizgled bez prevelikog povijesnog bremena pretrpljenih asimilacija, ali u blizini koja je iznijela na vidjelo veliku oskudicu u njihovim "izvornim" etničkim kulturama. Njihov praslavenski, predimperijalni, ustvari predpovijesni pra-etnicitet (Uretnizität) – na koji su se također pozivali komunistički ideolozi međuetničkog bratstva – pokazao se suviše praznim i apstraktnim, bez supstancijalnog kulturnog sadržaja. Svaki ozbiljniji pokušaj oslobađanja od asimilacijskih tekovina imperijalne povijesti svakako je bio jalov posao. Nije onda iznenađujuće što su se nakon pada komunizma čule žalopojke o Titovom dobu u kojem je bio nametnut lažni etnički identitet.

Pa ipak, u tom dobu nije postojao samo međuetnički mir nego i pomirenje u svom uzornom obliku bratstva. Međutim, ako se takvo pomirenje uzme kao poželjan oblik pomirenja za današnje doba onda se ono čini bezizglednim. Naime, ne smijemo previdjeti činjenicu da ono što je jučer izgledalo kao pomirenje, da je to bilo pomirenje unutar čvrstog vojnog saveza ili, radije, jednog jedinstvenog ratnog aktera (Titovih partizana). Danas pomirenje aktera rata ne može biti po modelu okrupnjenog ratnog aktera: multietničke soldateske. Titoizam nije gradio svoje socijalističko društvo kao civilno. Ali bi se možda moglo tvrditi da je stvorio pretpostavke za takvo društvo povezujući etničke skupine u "zbratimljenu zajednicu". Međutim, upravo je proces pacifikacije militantnog društva kao ratnog saveza etničkih skupina i postupno pretvaranje etničkog u civilno odvelo ratobornoj podjeli društva.

Što danas najviše stoji na putu pomirenja? Čini se da željeno pomirenje ima sasvim uzak manevarski prostor. Ono nipošto ne smije predaleko otići. Lokalne etničke nacije ne bi dopustile svoje vraćanje u krilo nekadašnje bratske zajednice. Čuvanje etničke posebnosti nalaže da etničke skupine moraju ostati jedna drugoj strane u emfatičnom smislu riječi. A stranost kod ovih zajednica kao osebujnih ratnih aktera već podrazumijeva neprijateljski stav prema onima koji su strani. Budući da su sada kao nikada prije u povijesti zadobile lik interioriziranih imperijalnih kultura, svako njihovo preveliko političko i kulturno međusobno približavanje pokrenulo bi okidače koji zvone na uzbunu pred opasnošću asimilacije. Kako drukčije shvatiti pomirenje ako ne kao dokinuće ratnog karaktera zajednice? Ali to bi u lokalnom kontekstu vodilo ukidanju njene etničke biti. Ako pomirenje ne može donijeti pacifikaciju militantnog tijela etničke skupine, je li to onda uopće pomirenje koje odgovara svome pojmu? Glavna prepreka pomirenju nije nekakva ideološka magla koju treba ukloniti. Nisu lokalne etničke skupine jedna drugoj strane jer su podlegle iluziji etno-nacionalizma. Glavna teškoća za postizanje miroljubive koegzistencije sastoji se u tome što se poslijeratna etnička i međuetnička stvarnost ne konstruira na osnovu ideologije kao nekog privida stvarnosti nego na osnovu naracije o posljednjem ratu, koja hoće da bude vjerodostojan opis stvarnosti svih stvarnosti: stvarnosti rata.[18] Epistemološkim vokabularom izraženo, ratna naracija prikazuje se kao nesumnjivo "verificirani etno-nacionalizam".

Reducirani princip nacionalnosti

Princip nacionalnosti[19] nadahnuo je i napajao snage koje su dovele do raspada Jugoslavije i ne čudi da je bio uzdignut u glavni princip legitimiteta u procesu gradnje postjugoslavenskih političkih jedinica. Budući da je ovaj princip bio ustvari shvaćen kao princip monoetničke nacionalnosti, a to znači reduciran na princip etniciteta, čini se da je opravdano govoriti o novijoj poslijeratnoj povijesti zapadnog Balkana kao o dobu etnopolitike. Prije nego kao neku posebnu politiku, etnopolitiku bi trebalo tumačiti kao interpretativni kôd koji je na djelu u gotovo svim dominantnim političkim strujama i orijentacijama. Kao što smo vidjeli, etnopolitka se pokazuje kao stroj za proizvodnju ratnih priča u kojima se svaka poslijeratna stvarnost predstavlja kao upamćena ratna stvarnost. Reducirani princip nacionalnosti, usvojen kao vrhovni princip tumačenja političke i društvene stvarnosti, leži u osnovi danas uvriježenog shvaćanja da moderna povijest Balkana, u kojoj su se jedan za drugim smjenjivali narodnooslobodilački ratovi, nije ništa drugo nego postupno ostvarenje "teleologije povijesti" (Husserl) čija je posljednja svrha monoetnička nacionalna država. Ova država je krajnje postignuće prošlih ustanaka i ratova, protu-asimilacijskih otpora i kulturnih preporoda. Svrha povijesti jeste kraj strane vlasti, a to je za etnopolitiku konačni bijeg iz velikog tijela imperija. Najmanje dva ili tri imperija su se pokazala su se kao glavni akteri ostvarenja ovog kraja narodnooslobodilačke povijesti. Za sve secesionističke nacionalizme koji su doveli do kraja Jugoslavije, ova federalna socijalistička država bila je oličenje nametnute strane

18 O konceptu ratne stvarnosti kao "posljednjoj stvarnost" vidi U. Vlaisavljević, "South Slav Identity and the Ultimate War-Reality", in: D. I. Bjelić and O. Savić (eds.) , *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, England, 2002., str. 191-208.

19 Vidi o tome David Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

vlasti. A Evropska unija, podržana od SAD-a, pokazala se kao prvi "imperij" koji uvažava i čak podržava temeljno stremljenje lokalne etnopolitike: jednu etničku skupinu u jednoj državi.

Junačka epika oslobođenja, koja predstavlja glavnu potku svih historijskih objašnjenja u dobu etnopolitike, uvijek referira na imperije, pripovijedajući nam priče o brojnim utjelovljenjima u državne, vojne, kulturne (itd.) poretke osvajača i kasnija izbavljenja iz njih. Tekući epski kanon, koji bi po definiciji trebao u jedan narativni korpus uključiti zgode i peripetije svih važnijih ratnih priča iz prošlosti, postavlja kao napokon završenu slavnu kroniku o tome kako je "naš narod" uspio iščupati se iz gvozdenog zagrljaja brojnih imperija, pa i onog posljednjeg, komunističkog.

Ako je raspad Jugoslavije proveden po nalogu principa nacionalnosti, jer je ovaj uzet kao glavni princip državnog legitimiteta, može se pretpostaviti da je razlog propasti jednog poretka i stvaranja novih jedan te isti razlog. Hoćemo li reći da je nedostatak legitimiteta "totalitarnog" jednopartijskog režima van svake sumnje? Sve do svojih posljednjih dana ovaj režim nikada nije upriličio slobodne građanske izbore na kojima bi provjerio svoj legitimitet, a kada su se ovi izbori jednom napokon dogodili, režim je propao. Međutim, može se također tvrditi da je provjeru svog legitimiteta na takvim izborima ovaj režim dopustio kada ga je već na drastičan način počeo gubiti. Odluka o izborima bila je znak fatalne slabosti jedne druge vrste legitimiteta koja dugo vremena nije trebala izbornu provjeru.

Ritualu ubacivanja kuglica u kutije koji su ismijavali, komunistički ideolozi suprotstavili su ratni izbor za koji se sudbinski odlučio gotovo čitav narod. Titova politika pobjedonosna je politika koju su ogromne žrtve učinile svetom. To je politika koja je prošla najteži test svoje provjere i dobila pristalice koje su za nju bile spremne dati svoj život. Takva posvećena politika nije sebi mogla priuštiti opoziciju. Politički protivnik morao je i u miru biti tretiran kao "narodni neprijatelj", pa je bilo opravdano koristiti sva sredstva njegovog eliminiranja. Etnopolitika jeste ono što titovsku politiku čini politikom prijatelja-neprijatelja (C. Schmitt) jer je neprijatelj definiran kao etnički Drugi, kao Stranac.

Međutim, ono što je u doba postkomunističke "tranzicije" važnije primijetiti jeste kontinuitet etnopolitike koji je, između ostalog, uočljiv i povodom pitanja legitimiteta politike na vlasti. I ova novija poslijeratna politika nastoji ostati sankrosanktna i sačuvati nekadašnji oblik legitimiteta usprkos i ponad "racionalno-pravnog legitimiteta" (M. Weber) slobodnih višepartijskih izbora. Kako nas neprestano uvjeravaju političari na vlasti, svejedno o kojem lokalnom političkom režimu da govorimo, upravo poginuli borci i civilne žrtve posljednjeg rata ne bi dozvolili da se vladajuća politika radikalno pacifizira i da izgubi svoju etno-nacionalnu bit. Treba razmotriti politički utjecaj unija veterana i manipulacije političara na vlasti njihovim interesima u postkonfliktnim zonama bivše Jugoslavije da bi se otkrili drevni predpolitički mehanizmi legitimacije režima.

Oštećen spomenik žrtvama NOB-e, Oćestovo

1949.

TAMÁS, G. M.

Marx o 1989.

TAMÁS, G. M.

Marx o 1989.

Smatra se da je Karl Marx, osim što je bio teoretičar i borac, bio izvrstan promatrač *Zeitgeschehena*, svoga vlastitoga doba, uvelike nalik Tocquevilleu ili Taineu. Malo je rečeno o širim dimenzijama djela kao što su *Osamnaesti brumaire Louisa Bonapartea* ili *Građanski rat u Francuskoj*. Ovdje mi nije cilj, naravno, egzegeza onoga što se, podcjenjivački, naziva njegovim novinarstvom.

Želio bih, dakle, reći nekoliko riječi o onome što bismo trebali nazvati – uz svu nužnu skromnost – marksovskim stilom političke analize. Bilo je iznimnih praktičara toga žanra od Kautskog do današnjih dana, ali njihovo djelo nije uživalo trajnu kritičku pažnju koju su filozofija i ekonomija imali u marksističkoj tradiciji.

Marxovo se političko gledište obično shvaća kao *engagé*, i premda se ne može sumnjati u njegovu predanost proletarijatu kao empirijskoj skupini i kao političkoj stranci u nastajanju, njegov stav nije isključivo ili čak uglavnom ogorčenje nepravdom koja je zatekla radnike i napaćene – što je uobičajeno stanje duha na ljevici – već potraga za znakovima.

To je potraga za znakovima revolucije, ali ni u kom slučaju u smislu traženja kobnih znakova (procesi u društvu koji ukazuju na unaprijed zadani cilj?), naprotiv, to je potraga za znakovima revolucije koja ionako teče, iza leđa ljudi, revolucije prikrivene samom naravi kapitalizma u kojoj je sve bitno skriveno.

Jedan je od glavnih ciljeva revolucionarne politike da se očiglednim učini sve što je skriveno iza fasade kapitalizma, sustav koji nije ni blizu tome da bude očigledan. Problemi koji su se trebali iznijeti u fazi proizvodnje pojavljuju se kao problemi potrošnje, optjecaja ili raspodjele/preraspodjele. S druge strane, pravosuđe i vlada koje uobičajena, tj. moralistička, socijalistička kritika prikazuje kao prijevaru pokazat će se zapravo kao utjelovljenje slobode i jednakosti, pri čemu se stvarnost eksploatacije i ugnjetavanja savršeno podudara s juridičkom formom koja ni u kom slučaju nije tek popratna pojava.

To je pojavljivanje stvarno: državno uređenje i ideologija (kao motivacija za djelovanje) dovoljno su stvarni. Cijene, ušteđevine, ulaganja, tržišta koja se šire i smanjuju, predstavljaju stvarnost. Etničke prevlasti, kulturne prakse, seksualne navike stvarni su izvori ponosa, tuge, stvaralačkog nadahnuća, mržnje i uništavanja. Sloboda udruživanja, jednakost pred zakonom,

opće glasačko pravo, odvajanje (državnih) crkava od države nisu samo sredstva da se ugnjetavane navede na krivi put i da ih se privoli na poslušnost: to su rezultati golemih borba i njihove stvarnosti – i u umovima ljudi i u konkretnim državnim praksama poduprtim "legitimnom" prisilom i profesionalnim aparatom koji ih provodi – definiraju društveni život drukčiji od onih društava koja ih nemaju.

Istovremeno, ta stvarnost nije konačna u marksovskoj analizi. Sama je stvarnost ovdje gomila znakova. Ne jednostavno u smislu grube dihotomije bit/pojavnost gdje će historijski materijalist vidjeti isijavanje "ekonomije", ako uopće postoji nešto tako izdvojeno kao što je "ekonomija".

Nijedna analiza, bilo marksistička ili neka druga, ne može biti zadovoljna autoriziranom verzijom onoga što institucije – posredstvom svojih službenih zastupnika – misle o sebi. Mnogi ljudi misle da je marksovska politička analiza samo osobito izoštrena vrsta te banalnosti. Ali ne, Marx i Engels će u *Komunističkom manifestu* opisati kako kapitalizam sam razotkriva sve što je skriveno, kako obeščašćuje sve što je sveto.

Ikonoklastička otkrivenja radikalne teorije blijede u usporedbi s ikonoklastičkom, podcjenjivačkom i deziluzioniranom predodžbom kojom kapitalizam predočuje ljudsku egzistenciju. Prvi istinski intelektualni Marxov napor – a mislim da bi to trebalo vrijediti za svakog marksista – nije bilo da se ne vjeruje u dokaz (i pokaže koliko je pristrano bilo njegovo uobičajeno predočavanje) već da se vjeruje usprkos sumnjičavosti u moralističke, idealističke i (još važne u njegovo doba) kršćanske teorije društva kako je društvo doista bilo ono što je buržoazija rekla da jest – nemilosrdno natjecateljsko bojište posve neovisnih želja ljudi za blažim i sigurnijim okružjem – i da se vjeruje kako je to zrcalilo sustav motivacija u ponašanju "moderne" osobe koja ne dopušta nikakvu sentimentalnost. Ne treba spašavati, popravljati ili obnavljati istinsku ljudsku prirodu koju je iskrivio demonski kapitalizam, nego treba razumjeti istinsku ljudsku prirodu koju je *prikazao* kapitalizam.

Traženje znakova revolucije u tom materijalu značilo bi ostati zadovoljan Schumpeterovom destrukcijom Gramscijeve pasivne revolucije, to jest priznati bez ikakva daljnjeg truda da je jedina revolucionarna snaga u svijetu još uvijek kapitalizam i da je jedina revolucionarna klasa još uvijek buržoazija. "Novost", radikalna promjena, invencija i pustošenje nesumnjivo su i dalje djelo kapitalizma. Sve bi to bila sveobuhvatna istina da nije bilo radikalnog *Historismusa* Marxova mišljenja.

Kapitalizam je povijest – "ljudska priroda" koju je "prikazao" kapitalizam historijska je figura koja se čini "prirodnom" ne samo zato što to mnijenje (primjerice, da postoje gramzivi i natjecateljski "instinkti u čovjeku") služi interesima "sustava" već zato što su sve raznolikosti "ljudske prirode" povijesne, prolazne, podložene promjenama, te se sve raznolikosti stoga doimaju "prirodnima". Beskrajna "druga priroda", umjetni okoliš, "industrijski krajolik do kojeg je doveo kapitalizam nisu izraslina vječnoga (koliko god iskrivljenoga) čovječanstva, već utjelovljenje jedine moguće ljudske biti koja je – po definiciji – nevječna, to jest bitna u svojoj povijesnosti, kratkotrajna, djelo koje se razvija.

Povijesna se specifičnost teksturom trajne sadašnjosti probija kao znak revolucije – kada se pojavi prolaznost, kada se probije glatka površina bilo kojega "sustava", kada fundamentalno proturječje više nije strukturno obilježeno impersonalnošću i *impassibilité* sudbine, nego je "problem" koji treba riješiti, obično u obliku nepravde koju treba ispraviti, a koja ljude potiče i pokreće na političko djelovanje. Postoje karakteristični trenuci kada se iznenada suočite s neočekivano poboljšanom historijskom vidljivošću; takav je poraz. Državni udar Louis-Napoléona Bonapartea (1851.-1852.) i krvoproliće nakon Pariške komune (1871.; stjecajem okolnosti bilo je to prvi put da je francuska buržoazija stala na stranu njemačke okupacijske vojske kako bi svladala francuski proletarijat; drugi put se to dogodilo 1939.-1940. kada su radije pristali na Treći Reich nego na *Front populaire*) otkrili su nepravilnosti – koje bi Marxa, da je bio rigidni ekonomski determinist i teoretičar dviju klasa kakvim se još opisuje, morale baciti u očaj – pokazujući da se revolucija nastavlja, što nisu primijetili oni koji su prolili svoju krv, samo kao drama katastrofe, kaosa i trulećeg mesa. Ta je drama trajno kontrastirana uspostavljanjem poretka, dobre vlade, uobičajenim poslovanjem.

Međutim politička analiza koja obraća pažnju na prolaznost i svijest o prikrivenom karakteru modernoga kapitalizma, izoštrena osviještenošću o katastrofi, mogla je vidjeti nešto drugo. Marxovo takozvano novinarstvo i pisanje pamfleta odlučno je svjedočenje osebujnosti klasne vladavine u društvu kojim prevladava, koje

pritišće apstraktni i umrli rad. Marx je uvidio da se buržoazija može okoristiti dominacijom kapitala, ali to ne znači da je buržoazija kao empirijska skupina uvijek ili čak većinu vremena dominantna u svim kapitalističkim društvima. Kapitalistička su društva uvijek živjela u željeznom kavezu osuvremenjenoga rimskog prava, kaveza izrazito kaznene države, pokorne stajaćim vojskama (kasnije sigurnosnim aparatima) i crkvi. Birokratske *élites* nikad nisu bile buržoaske ni duhom ni kolektivno, niti je inteligencija u bilo koje doba bila previše naklonjena "trgovačkom društvu" suprotstavljajući mu se s lijeva i s desna ("neprijateljska kultura").

Uvođenje općega (ili proširenog) glasačkoga prava u 19. i početkom 20. stoljeća – demokratskog lijeka usmjerenog protiv unilateralne buržoaske dominacije – u društvima u kojima su većinu činila poljoprivredna gazdinstva i seljaštvo favoriziralo je političku pluralnost koja je naginjala katoličkim i nacionalističkim strankama na desnici i socijalnoj demokraciji na ljevici. U svim zemljama kontinentalne Europe vojska je igrala odlučnu političku ulogu (usp. bonapartovce, Dreyfusovu aferu, savezništvo krune s časničkom kastom u slučaju Franje Josipa II., Wilhelma II. i Nikole II. te kasniju ulogu koju su posvuda igrale vojne diktature).

Klin između apsolutne dominacije kapitala i slabašna stvarna vlast buržoazije – kontrast koji objašnjava uspjeh Louis-Napoléona i trijumf francuske buržoazije nad pariškim radnicima samo uz pomoć monarhističke i katoličke, antiburžoaske vojske i navodnoga njemačkog neprijatelja, da ne govorimo o neizbježnom kompromisu s ekonomski neodrživim zemljoposjedničkim staležom, zemljoposjedničkom aristokracijom i zemljoposjedničkom vlastelom – natjerao je Marxa da odnose moći ocijeni ne samo pogodnima za proletersku revoluciju već i kao prikrivenu revoluciju u nastajanju. Ne postoji značajan trag u njegovim zrelim spisima o Posljednjoj velikoj bitci u kojoj se vodi borba prsa u prsa između proletarijata i buržoazije, izuzev nekoliko konvencionalnih fraza izrečenih u prilog pokretu.

To nije realizam promatrača društvenih zbivanja svjesnog brojčane inferiornosti industrijske radničke klase, već razumijevanje vladavine kapitala: impersonalnog, neizravnog, institucionalnog. Važnost osvajanja, javnoga poretka, policijskog nadziranja, nametanja konformizma, pokornosti, pridržavanja zakona – da to kažemo manje kurtoazno: zaštita povlastica u pravno i ustavno egalitarnom režimu – nije bila dovođena u pitanje. Da bi se prisila izvela na propisan način, buržoazija se morala odreći nepodijeljene klasne vladavine nakon vlastitih traljavih i u sebi proturječnih revolucionarnih pokušaja. Osamnaesti brumairei nastavljali su se ponavljati.

Kada govore o "1989.", školnici "transformacije" često jesu ili su bili nasamareni izokrenutim staljinističkim diskursom. Oni su se upustili u potragu za vladajućom klasom koja je preuzela mjesto neke druge. Pretpostavljaju da ako revolucije/kontrarevolucije iz 1989. nisu uspjele zamijeniti osoblje "komunističke" nomenklature i aparata nekima drugima, onda se demokratski "obrat", *die Wende*, nije dogodio ili, obrnuto, ako je neka druga skupina "vodećih kadrova" zauzela vodeća zapovjedna mjesta u "ekonomiji" i "državi", onda je kapitalizam porazio "socijalizam". "Zapravo se ništa važno nije dogodilo" jedan je ekstrem među tim besplodnim, ali popularnim kontroverzama, "sve je izgubljeno" je drugi.

Ti ekstremi koji imaju i svoje sofisticiranije verzije ne uspijevaju pojmiti narav (da uporabim zasad neutralan izraz) društva sovjetskoga stila i narav kapitalističke "modernosti", a kamoli narav vladavine 20. stoljeća. Izuzme li se ono što bismo mi mogli pomisliti o tome[01], trebalo bi jasno prikazati barem da jedna od najpresudnijih odlika kapitalizma – razdvajanje proizvođača od sredstava za proizvodnju – nikad nije bila nadiđena. To razdvajanje, koje jamči povijest (izvlaštenje odnosno bankrot maloposjednika i obrtnika), zakonodavstvo i država te tekući proces podruštvljenja (privatnog) vlasništva osnovna je danost svih modernih država, osobito određujući čimbenik iz toga proizašle državničke mudrosti.

Kako bi se vlasništvo djelotvorno zaštitilo, država mora uspostaviti snažan pravni okvir. Njegovi se temelji prvi put pojavljuju u rimskom pravu i propisuju pravo slobodnoga raspolaganja imovinom u posjedu. Zakonsko je posjedovanje nepobitno: činjenica da je dio bogatstva koje čini kapital skrućeni apstraktni rad nema za posljedicu vlasnička prava radnika čiji se udio (nadnica) pojavljuje kao obična ugovorna obaveza koju ispunjava vlasnik za radnika neposjednika prema uzajamnom dogovoru, koji je izvanjski kapitalu. Inače bi, ako bi neplaćeni dio bio plaćen vlasničkim pravima, proletarijat otkupio kapitaliste, i to prije mnogo stoljeća.

01 Tamás, 2008., Tamás, 2009., Tamás, 2009.b.

02 Tamás, 2009.c
03 Ost, 2005.

"Socijalizam" sovjetskoga stila pretpostavljao je da su "nacionalizacije" značile nešto nalik tome pa je prema tome proletarijat ili "narod" navodno preuzeo kapital u posjed. Međutim "vlasnička prava" nisu primjenjivali ni pojedinci ni zajednice radnika dok je sustav nadnica i dalje postojao. Višak su dalje ulagale agencije odvojene i neovisne od radničke klase, potrošačke kvote utvrđivale su slične agencije, također odvojene. Fuzija proizvođača i sredstava za proizvodnju također bi značila tendencijalno potiskivanje društvene podjele rada koja se nikad nije dogodila.

Potpuno je ispravno reći da je "sovjetski sustav" u konačnici bio državni kapitalizam, ali toj čvrsto utvrđenoj tezi trebaju važna značenjska razjašnjenja. Zadrti branitelji pokojnoga sustava – važan dio preostale "ljevice" u istočnoj Europi – navikli su iznositi argumente protiv toga navodeći ne obilježja sustava nego politike. U cjelini, politike "komunističkih" partija na vlasti većinom su bile egalitarne. Nakon prvoga, brutalno "modernizirajućeg" razdoblja akumulacije potkrijepljenog golemim količinama prisilnoga rada, drugo, poststaljinističko razdoblje pokušalo je stvoriti istočnu inačicu države blagostanja[02], potpomažući individualnu potrošnju, jeftino stanovanje, masovno zabavljanje i slično. Ti poznati problemi slični onima na Zapadu – dug, neuravnoteženost proračuna – pojavili su se i ovdje. Prva generacija "reformatora" (Imre Nagy, Władysław Gomułka) odbacila je opsesiju stare garde uravnoteženim proračunima i prekomjernom proizvodnjom uloženih dobara, oni su prihvatili kvazikejnzijanski koncept koji je imao malo veze s "tržišnim reformizmom" druge generacije "reformatora" (oko 1968., koji su oprimjerili František Kriegel, Ota Šik, Rezső Nyers i drugi; prijelaz između tih dviju generacija utjelovio je Włodzimierz Brus).

No to su jedine politike, tj. posljedice sistemskih pritisaka. U istočnoj se Europi danas, gledajući unatrag, većini promatrača vodećih društvenih slojeva čini da je suprotnost između "planiranja" i "tržišta" jednaka opreci između "socijalizma" i "kapitalizma". To je posve naivno gledište. Odlike modernih društava prisiljavaju nas da postavimo pitanje, postoji li išta što posreduje između proizvodnje i potrošnje te je li ciljeve proizvodnje (a time i način na koji se oblikovala društvena podjela rada) utvrdio posrednik. U jednom slučaju posredovanje obavlja tržište, a u drugom autoritet državnoga planiranja. Utvrđivanje karaktera, razmjera, tehničke razine proizvodnje – potom utvrđivanje nadnica, potrošačkog izbora, dimenzija "slobodnih" društvenih službi – svodi se na glavnog donositelja odluke o moći u svakom društvu. U obje klase, posrednik i donositelj odluke impersonalne su institucije (tržište i autoritet planiranja te zakonska/prisilna jamstva koja omogućuju njihovo funkcioniranje), premda su naravno njihove klasne predrasude različite, razlikuju se kao i rezultat onih koji imaju korist. (Danas se čini prilično očiglednim da je u društvenim borbama u "Istočnom bloku" bitka povedena i odvijala se oko proizvodnje – stranka protiv radničkih vijeća – i kad se to prometnulo u bitke oko akumulacije i preraspodjele, sovjetski je sustav bio osuđen na propast.)[03]

Te su razlike poprilične, ali ne iscrpljuju cjelinu problematike.

Da bi se objasnila osebujnost režima Istočnoga bloka prije 1989. treba se posvetiti interpretaciji institucionalnih rješenja koja bi nam mogla reći što se promijenilo, onkraj onoga što je očigledno i o čemu se najviše govori.

Glavno je pitanje "Partija".

Neću se upuštati u strastveno pitanje podrijetla vladajućih "komunističkih" partija i njihovih nacionalnih raznolikosti. Razmatrat ću zreli oblik Partije jer je on najmanje shvaćen.

Prijelaz prema "zrelom obliku" – prema mom mišljenju, to je jedno od najvažnijih pitanja u modernoj svjetskoj povijesti – dogodio se tijekom revolucije kada se omanja militantna sekta "profesionalnih revolucionara" pretvorila u divovski masovni pokret, ključni instrument državne moći, i nije izgubila svoj svjetonazor, utemeljujući mit i jedinstvenu moralnu vjeru. To je zapanjujuće. To također pokazuje vjerovanje u politiku koja je poprilično bez presedana ili bez premca. Uzmite u obzir sljedeće: revolucionarni režim Lenjina i Trockog nije se – za razliku od revolucionarnih režima u Bavarskoj i Mađarskoj, o čemu će uskoro više biti riječi – kolebao u svojoj odlučnosti ostvarivanja socijalizma i čvrstog vjerovanja da je ono što su učinili bila "izgradnja socijalizma", premda je posve jasno iz njihovog razumijevanja da društvo koje su stvorili nije imalo nikakve veze s komunističkim idealom, *isključivo na temelju činjenice da je njihova Partija izvršavala suverenu vlast.*

To se nazivalo i još se naziva u historijskom žargonu krajnje ljevice "supstitucionizam", tj. podmukla pro-

František Kriegel

cedura kojom se proletarijat zamjenjuje za oslobođenu zajednicu, partija za proletarijat, Centralni komitet za partiju, diktator za Centralni komitet. Gledano izvana, to je svakako (sve više) bio slučaj premda to nije bilo ono što je komunistička avangarda mislila dok je obuzdavala otpor i gušila neslaganje. Možda je to bio rezultat boljševičke politike, ali taj rezultat nije bit. Što je vladavina komunističke partije izjednačene sa socijalizmom značila onim muškarcima – i nekolicini žena – koji su prvi utjelovili tu osebujnu vrstu proleterske diktature?

Ovdje se moramo okrenuti metafizičaru Partije, Georgu Lukácsu. Njegova ideja proleterske partije prošla je kroz dvije faze. U Socijalističkom i saveznom vijeću Republike Mađarske (da mu barem jednom damo njegovo glomazno premda ideološki ispravno službeno ime) godine 1919. on i njegovi drugovi partiju su gledali na isti način na koji je Wittgenstein gledao svoju ranu filozofiju: ljestve kojima se penjete kako biste se popeli na zid, a kad se popnete, odbacite ljestve. U mađarskoj "komuni", kako su je nazivali njene pristaše, u trenutku osvajanja vlasti i udruživanja socijaldemokratskih i komunističkih stranaka, ta kratkotrajna (stara pola godine) partija praktički je bila raspuštena, a njeno su mjesto zauzela radnička vijeća. Čak je i mađarska Crvena armija organizirana po uzoru na sindikalne ogranke: postojali su odjeljci metalurških radnika, postolarski odjeljak, odjeljak slagarskih radnika i tako dalje, koji su svi bili krajnje učinkoviti i jedini zamislivi nasljednik raspuštenih kraljevskih snaga. Prva generacija mađarskih komunista vjerovala je da je proleterska zajednica kao takva ona koja treba vladati, da ona nije elitistička zavjereničk a skupina fanatičnih militanata.

Mađarska "komuna" bila je izvan svake sumnje kruta diktatura, no diktatura koju su provodili, barem djelomice, nezastupljena tijela izravne demokracije, a središnje su organe činili delegati s *mandat impératif*, koji je mogao opozvati, što su bile procedure kojima nisu mogle manipulirati nepostojeće političke organizacije, samo kaos. Nakon poraza u kolovozu 1919. izgnanici i politički emigranti, razmišljajući o uzrocima svoga neuspjeha, mislili su da je vjerojatno glavni razlog bio odsutnost prave boljševičke partije lenjinističkoga tipa. Mađarski komunisti bili su luksemburgovci ili sljedbenici mađarskog marksističkog mislioca, Ervina Szabóa – koji je umro netom prije revolucije – koji je stjecajem okolnosti bio anarho-sindikalist. Oni su se, uključujući i Lukácsa, s djelom Lenjina, Zinovjeva, Buharina i Trockog i ruskim iskustvom kao takvim upoznali tek u izgnanstvu.

Lukács je ponovno napisao neke od svojih iznimnih eseja iz 1918.-1919. u Beču nakon pada, kako bi razjasnio nužnu promjenu u svome mišljenju. *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923.) uvelike je prikaz te promjene; iznoseći argumente protiv Rose Luxemburg i ultraljevice, djelomice je iznosio argumente protiv sebe. (Izvorne mađarske verzije nisu prevedene.) Njegove ključne studije o problemu partije, kasnije prilično zanemarene, pokazuju inovativnu političku ideju o boljševizmu u svoj njenoj neobuzdanoj odvažnosti.

Lukács piše:

> "Organizacija je, naime, oblik posredovanja između teorije i prakse, a kao u svakom dijalektičkom odnosu tek u posredovanju i pomoću svoga posredovanja postižu konkretnost i zbiljnost. (...) No, svaki 'teorijski' smjer ili razlika u mišljenju mora se trenutno obratiti u organizaciono pitanje, ukoliko neće da ostane puka teorija i apstraktno mnijenje, ukoliko zbilja ima namjeru da pokaže put za svoje ozbiljenje. Bila bi, međutim, također zabluda vjerovati da je puko djelovanje, puka akcija, u stanju da pruži zbiljsko i pouzdano mjerilo za ispravnost nazora koji se međusobno pobijaju ili, štoviše, za njihovu spojivost ili nespojivost. (...) to poprima smisao i zbiljnost tek kada se shvati u svom povijesnom procesu, u svojoj posredničkoj ulozi između prošlosti i budućnosti. Postavljanjem pitanja, pak, koje spoznaju neke akcije shvaća kao spoznaju njezinih pouka za budućnost (...) problem se već postavlja organizaciono (...) traži bitna *određenja* koja povezuju teoriju i praksu ."[04]

Nasilna transformacija ideje ("teorije") u djelovanje ("praksu") ovisi o naravi povijesti u kojoj se odvija ili o činitelju koji je izvodi ili prolazi kroz nju. "(Proletarijat svoju zadaću) mora preuzeti i ... primiti na sebe samo u tom svjesnom obliku, ukoliko neće da u krizi sloma kapitalizma sramno i bolno propadne zajedno s buržoazijom ."[05]

Lukács i njegovi drugovi tijekom velikoga revolucionarnog vala između 1917. i 1923. i kasnije, nakon stišavanja komunističke plime, shvatili su da je konkretna duhovna izgradnja socijalističkog ili komunističkog

04 Lukácc, 2000., str. 295.-342. (hrv. izd., Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Rijeka, 1977., str. 396.-397., djelomično prilagođeno).
05 Lukács, 2000., str. 299.-300. (hrv. izd., isto, str. 413., djelomično prilagođeno).

47

TAMÁS, G. M.

Marx o 1989.

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.

društva nemoguća. Neki su se, kao Karl Korsch i Anton Pennekoek, odlučili za "revoluciju unutar revolucije", dok su lenjinisti – Lukács, Bloch, Brecht – bili za izgradnju revolucionarno-filozofijske "Crkve", Partije (koju je paralelno s tim primijetio i razradio Alain Badiou u svojoj veličanstvenoj knjizi o apostolu Pavlu) koja je trebala predstavljati komunističku nepromjenjivost i pravu doktrinu uvijek primjenjivu na stvarnost (na pravu bijednu stvarnost državnoga kapitalizma i modernizirajućih kampanja usmjerenih na daljnju reifikaciju koje su i same bile reificirane); Trockijeva permanentna revolucija ima svoj pandan u Lukácsevoj permanentnoj filozofskoj praksi:

> "Borba komunističke partije vodi se za klasnu svijest proletarijata. Njezino organizaciono odvajanje od klase u ovom slučaju ne znači kao da bi ona htjela da se bori *mjesto* same klase, *za* interese klase (...) Proces revolucije je ... istoznačan s razvojnim procesom proleterske klasne svijesti. Organizaciono razdvajanje komunističke partije od široke mase same klase počiva na različitoj raščlanjenosti klase u pogledu svijesti (...) Organizaciona je samostalnost komunističke partije nužna da bi proletarijat mogao neposredno uočiti svoju vlastitu klasnu svijest kao povijesni lik (...) da bi cijela klasa postala svjesna svojega vlastitog opstanka kao klase."[06]

To je tajna slavne "propisane svijesti" (filozofijski ispravna svijest radničke klase koju ona empirijski nema). Dušu propisane svijesti posjeduje tijelo: Partija. "Historijski oblik" klasne svijesti izrasta kao "organizacijski ogranak": i to je naravno posljedica krajnjeg neuspjeha Oktobarske revolucije. Postrevolucionarno i u važnim pogledima kontrarevolucionarno društvo treba voditi Partija *á contre-courant* i *á contre-coeur* pod pretpostavkom da ostane nepromjenjiva, to jest revolucionarna, tijekom opsade izvana i iznutra.

Tu je poziciju ovako sažeo jedan od najbriljantnijih umova iz generacije 1968.:

> "Komunistička partija funkcionira kao neempirijska *volonté général*, kao apsolutna svijest koja se oblikuje putem dobrovoljne samodiscipline empirijskih individua. Komunistička partija je neempirijska *volonté général* proletarijata prosvijetljena o samoj sebi; to nije transcendentalni subjekt koji će predočiti (darstellt) totalnost svojih dobrovoljno disciplinirani, empirijskih individua – no ona sama po sebi nije neempirijska...".[07]

Apstrakcija je napravljena od *volonté de tous*, i ona je naravno dijametralno suprotstavljena svim temeljnim marksovskim namjerama koje ne sadrže i ne mogu sadržavati nikakvu "metafiziku partije" jer su usmjerene prema radikalnom rasapu svih "stvarnih apstrakcija" (u smislu Alfred Sohn-Rethela) i radikalnom nominalističkom svođenju svih reificiranih supstancija (kao što je kapital) na ljudske prakse.

Svi znamo da partija nije ostala ono što je Lukács predvidio da će biti tijekom svih kolebanja, no tragovi njenih početaka u proleterskoj *volonté général* održali su se i pomažu da objasnimo što je bila.

Intelektualno, ona je bila kombinacija autoriteta hiperracionalističkog planiranja i ideološki jamac "narodnog" – egalitarnog i plebejskog – moralnog karaktera režima koji je očajnički pokušavao političku vlast "radničke klase" (misleći time na partijsko vodstvo i njenu proletersku elitnu klijentelu) odvojiti od industrijskoga društva koje proizvodi robe, politički utemeljenoga na prinudi i kooptiranju. Imaginarnu fuziju države i građanskoga društva u samoproturječnom konceptu "socijalističkoga državnog vlasništva" (imaginarna svrha razdvajanja "ekonomije" i "politike" karakteristična za buržoaske liberalne režime) istisnula je i (proturječila) ulogu partije kao vrhovnog i isključivo političkog, krajnjeg autoriteta i riznice prave doktrine. To razjašnjava pretjerano vjerovanje partijskih čelnika u racionalnost (znanost i tehnologiju) i iracionalnu, autoritarnu mobilizaciju (recite riječ i slijedit ćemo vas). Izdvajanje Partije iz "širokih masa" (zapravo, iz stvarnosti državnog kapitalizma, otuđenja, eksploatacije i ugnjetavanja koje je strastveno poricala formulaična utopijska propaganda) također je bilo ključ njenog privremenog uspjeha. Bila je nepropusna za "empirijsku" tragediju jer nije "predstavljala" iskustvo već razum. Dobro poznata komunistička sofisterija i demagogija koja je sve mogla razjasniti, uključujući gulage i pakt Staljin-Hitler, vuče porijeklo iz intelektualne "neovisnosti" ili autonomije partije *vis-á-vis* eksploatacijskog, otuđenog, reificiranog, ugnjetavačkog karaktera režima koji je vodila i iz kojeg se "izdvojila". Istovremeno, ona je bila jedina ina-

06 Lukács, 2000., str. 326. (hrv. izd., isto, str. 426.-427.).
07 Krahl, 2008., str. 181.

Max Weber

čica moderne racionalnosti ideološki poznate većini ljudi u 20. stoljeću (kapitalizam su kao spontani, "organski", a time i "iracionalni" poredak preuredili vodeći teoretičari kao što su Joseph Schumpeter, Friedrich-August von Hayek i Alexandre Kojève, proturječeći Émileu Durkheimu i Maxu Weberu), pri čemu su mnogi 1989. doživljavali kao konačan (i zaslužen) slom Razuma.

Postojanje i vladavina *parti unique* (*ili Staatspartei*) barem je toliko važno historijsko pitanje koliko i parlamentarizam ili "neovisno" sudstvo zapadnih kapitalističkih društava u 19. stoljeću.

Vladavina Partije je ono što sve mijenja, planiranje i preraspodjela nisu bili dovoljni. Partija nije – naspram desničarskih diktatura s mogućim izuzetkom Francove Španjolske – nestala ili izgubila svoju važnost nakon dolaska na vlast. Partija je, za razliku od njene prvobitne ideje iznesene u *Što da se čini* (*What Is To Be Done*), bila izuzetan i izrazito djelotvoran instrument vlade kao ni jedan drugi.

Bio je to instrument koji je odabrala (ili bolje rečeno, postupno otkrivala) militantna elita bivših marksista, što je posljedica njihovih očekivanja od svjetske revolucije, osobito u zapadnoj Europi. Ona je prošla kroz mnoge kasnije faze, ali je morala odgovoriti na neodložnu potrebu. Ruska revolucija iz 1917. i "komunističke" pobjede nakon Drugoga svjetskog rata uspjele su obećati stvari kao što su mir bez aneksija, kruh i zemlju, to jest morale su zadovoljiti buržoaske, revolucionarne, demokratske čežnje koje su se odnosile na nacionalnu državu, maloposjedništvo i opće blagostanje. Specifični socijalistički ciljevi njihova pokreta – odgođeni *sine die* – prenijeli su se na političku vladavinu, a komunističku je perspektivu trebala podupirati dugovječnost, odnosno trajnost te vladavine. Usmjeravani, upravljani razvoj na pravom je putu trebala održavati samo strateška perspektiva mnogih desetljeća, možda stoljeća. U nesocijalističkom društvu – budući je boljševička elita to jasno shvatila, čemu svjedoče posljednji Lenjinovi rukopisi i čak Lukácseva knjiga *Lenjin* (1924.) – politička vlast bila je ta koja je revolucionarna, "postkapitalistička" društva dijelila od ostalih.

Ako svrha razotuđivanja proletarijata (još) nije bila zamisliva – sa svrhom najamnog rada i proizvodnje roba – političko prvenstvo i kulturna hegemonija radničke klase morala se očuvati. Dvojna moć, u kojoj se većina svakodnevnih vladinih poslova prepuštala državnoj birokraciji i sigurnosnom aparatu, unatoč tomu zasnivala se na kretanju u kojem se političko prvenstvo radničke klase čuvalo unutar neke vrste paralelnoga društva. Društvo u širem smislu možda nije imalo proletersku većinu, ali Partija jest. Krajnji nadzor imala je Partija. To je načelo nomenklature: nomenklatura je bila složen popis dodijeljenih poslova i funkcija čije se popunjavanje povjeravalo raznolikim partijskim komitetima. Imenovanje, recimo, rektora budimpeštanskoga sveučilišta ovisilo je o Centralnom komitetu, ali imenovanje voditelja sveučilišne knjižnice ovisilo je o komitetu iz petog okruga. Osobne prijedloge prihvaćala je "temeljna organizacija" (partijska ćelija) sveučilišta, a odluku su morali donijeti viši ešaloni Partije. Nakon imenovanja, učeni dužnosnici od kojih se zahtijevalo da upravljaju sveučilištem i njegovom knjižnicom uživali su poprilično autonomiju, no ako su željeli zadržati svoj položaj, morali su se savjetovati sa svojim odgovarajućim partijskim organizacijama, čak i ako nisu bili članovi Partije.

Budući da su neki dodijeljeni poslovi bili od državne važnosti, mnoge lokalne partijske organizacije imale su nesrazmjeran utjecaj na državne političke smjernice. Međutim Centar je bio taj koji je odlučivao koja će partijska organizacija biti pozvana da izvršava takvu vlast. Neke tvorničke "ćelije" (ponekad je to bila organizacija s tisućama članova) tradicionalno su vodili članovi Centralnog komiteta. "Komunistički" radnici iz te tvornice koji su izabrali svog sekretara (koji je, čak i ako nije bio primjereno izabran, morao biti poprilično popularan među partijskim članovima u tvorničkome pogonu) imali su nekog utjecaja u područjima gdje je njihov lokalni čelnik imao svoj. Partija je primarno bila institucija indoktrinacije, obrazovanja odraslih i ideološke – koliko god ritualizirane – debate. Za veliku masu članova Partije to za sobom nije povlačilo nikakvu povlasticu ili materijalnu dobit.

Čak i ako je društvo po sebi bilo mirno i pokorno, Partija je uvijek bila mobilizirana. Sastanci, čitanje i kljukanje partijskom "literaturom" uzimalo je poprilično vremena. Osjećaj pripadanja i zajedničke vjere namjerno su se poticali. "Komunistička moralnost" puritanizma, štedljivosti, discipline, samopoboljšanja i samoobrazovanja (naslijeđena od klasičnog radničkog pokreta) bile su neporecive društvene stvarnosti unutar Partije povezane sa sviješću o tajnoj eliti – na kraju kra-

jeva, oni su bili gomila šljakera koji su trebali biti vodeći članovi vladajuće klase lišeni koristoljublja i pohlepe, što je obično išli s time. Time se ne želi reći da karijerizam, oportunizam, konformizam ili čak strah nisu bili neki od razloga za pristupanje, međutim glavna je zamisao bila da su Partija i njeni altruistički militanti bili bastion socijalističkog života i moralnosti usred miješanoga društva tranzicije.

Partija nije ponovila pogrešku Crkve uvođenjem općeg pokrštavanja dojenčadi. Stoga joj zapravo nije bio potreban kler i samostanski redovi. "Pokrštavanje" partijskih članova bilo je pokrštavanje odraslih koje se čuvalo za odabir. Taj je režim sebe nazivao "socijalističkim", međutim, do pravog socijalizma dolazilo je samo u Partiji. Stoga kad čujete postarije istočnoeuropske "komuniste" koji svoje voljene režime nazivaju upravo tim imenom, oni imaju iskustvo na koje se mogu osloniti: samo njihovo pripadanje probranom društvu koje je motiviralo legitimiranje ideologije usmjereno prema budućnosti i prožeto racionalističkom filozofijom i kultom znanosti koja je davala privid znanja i staromodnu moralnost koja je uzdizala težak rad, bespoštedan trud, ravnopravno dostojanstvo, poštovanje prema potlačenima, međunarodnu solidarnost i intelektualnu smjelost. Mnogo više nego što su subalterne klase obično dobivale.

To je daleki krik iz subverzivnog, hiperkritičkog, oporbenog raspoloženja zapadne i južne krajnje ljevice također zvane 'komunističke', ali koja se toliko ne razlikuje od proleterske korporatističke (*Arbeitstand* naspram *Arbeiterklasse*) organizacije stare europske socijaldemokracije i njenog sindikalnog blizanca. Dobro poznate optužbe protiv "realnog socijalizma" da je bio klasno društvo i da je bio diktatura prilično su istinite. No opet, autentični klasni odnosi – kao u bilo kojem drugom društvu kojim dominira kapital – bili su skriveni, a politička vlast i premalo cijenjeno institucionalno pamćenje političkih organizacija istisnuli su ih. Radnička klasa nije vladala kao klasa, već su vladari većinom bili proleterskog porijekla, mobilnost prema gore i izjednačena preraspodjela bili su snažni i, naspram današnjice, plebejsko ophođenje i vrline visoko su se cijenili, antiegalitarne tendencije držalo se strogo unutar meritornih granica, a omalovažavala se buržoaska raznolikost "grešnog ponosa", individualizam. Partija je bila vidljivi znak da se unatoč konkretnoj nejednakosti i ugnjetavanju nasljedna aristokracija – tradicionalni suparnik svih plebejaca u povijesti – nije trebala ponovno pojaviti (i nije se), a unutarnje vjerovanje Partije u "Dobri poredak" isključivalo je (i moralno osuđivalo) svaki prijezir i ravnodušnost prema siromašnima. Za razliku od buržoaskih društava, Partija – "vodeća snaga" u prilično represivnoj i eksploatacijskoj državno-kapitalističkoj tiraniji – nije pokušavala opravdati nejednakost koju je proglasila prijelaznim, možda nužnim, ali u biti odvratnim fenomenom. Politička moć u plebejskim rukama nije u cijelosti bila iluzija, a oni koji su se pobunili protiv stila vladanja sovjetskoga režima morali su odbiti jednakost u ime slobode nepokolebljivije od bilo kojeg dobro situiranog neokonzervativca na mjestu savjetnika u londonskom Cityju ili sa sinekurom člana *think thank* tima. Suprotstavljanje egalitarizmu jedan je od najtežih zadataka s kojim se suočava svako klasno ili kastinsko društvo. Očito i javno suprotstavljanje doktrinarno čiste Partije i doktrinarno nečistog ("tranzicijskog") društva tu je zavrzlamu riješilo na duže vrijeme – oboje su se paralelno branili kao "narodna vlast" (Volksmacht) izloženi prijetnji neegalitarnog nereda i zla sebične, prema maksimalnom profitu usmjerene bogate buržoaske vladajuće klase kojoj je tuđe opće dobro i koja mu je suprotstavljena kao što su njegovi materijalni interesi suprotstavljeni napaćenim masama. Partija se dugo vremena nije percipirala kao vladajuća klasa jer uobičajene materijalne povlastice koje su proistjecale iz pripadanja bilo kojoj gospodarećoj klasi nisu bili bitne ili karakteristične. Novčana ili biopolitička prednost inherentna svakom aristokratskom ili klasnom društvu bila je zamućena ili neizvjesna u slučaju Partije. A ni podrijetlo i nasljeđe (neizbježni u slučaju privatnoga vlasništva) nisu bili uobičajeni u odabiru partijski elita, izuzev pred kraj.

Etos Partije postao je samoproturječan upravo zbog svog iskrenog egalitarizma. Tijekom 1960-ih počeo je do neba hvaliti blagostanje i potrošnju te je time razvodnio svoje puritansko i altruističko ćudoređe. Da bi se održala takva politika morao je pribjeći kreditima, međunarodnoj trgovini, tržištima. Bio mu je potreban raspoloživi tekući kapital, te je stoga morao dopustiti neprestano bujanje neegalitarnih praksa kako bi održao neprestanu motivaciju i legitimaciju. Postupno je obećanje o dalekom neeksploatacijskom, besklasnom, neugnjetavačkom, neotuđenom društvu nadomjestio

obećanjem o sve većoj potrošnji, udobnosti i zabavi. I time je Zapadu konkurirao onime čime je jedino mogao izgubiti.

Odatle pretjerani politički pristup promjenama u istočnoj Europi koji se čini tako čudan izvanjskim promatračima. Istočnoeuropljani, bili oni teoretski sofisticirani ili ne, znaju da bivši režim, koji mogu mrziti ili voljeti, nije bio nikakvo komunističko društvo lišeno uobičajenih nedostataka modernoga klasnog društva okupljeno oko dobiti i gubitka, ali vide što je zauzelo mjesto Partije. Partija se čini, naravno, zastarjelom, starinskom ili još nečim gorim, ali ona je većinom prošlost. Njeno obećanje nije bilo (i ne pamti se kao takva) oslobođenje već jednakost i poštovanje prema radnom čovjeku (s naglaskom na rod). U isto vrijeme, čini se da su ljudi zaboravili nekoliko fundamentalnih strukturalnih odlika Partije.

Partija je bila organizirana kao mreža ćelija radnoga mjesta, te stoga nije bila usredotočena na glasačka tijela (izborne okruge ili kotare) budući nije bilo izbora s kandidatima. Moć Partije nije svoj temelj nalazila u građanima i njihovim privatnim životima "kod kuće" (što je slučaj kod buržoaskih "pluralističkih" zastupničkih sustava) kao potrošačima i "obiteljima" koje su spokojne prebivale, već u proizvođačima. Ona je prvenstveno težila moći nad proizvođačima. Nametanje proizvodnih ciljeva, mobilizacija u svrhu povećanja radne intenzivnosti i brzine, radna disciplina, nametanje spremnoga prihvaćanja dužega radnog vremena i manjih realnih nadnica, sprečavanje štrajkova (ilegalnih u svakom slučaju) i drugih oblika proleterskoga prosvjeda i otpora bio je zadatak Partije. Kao što je pokazalo sociološko istraživanje, stvarna središta moći bila su velika državna poduzeća i trustovi. Ne čudi što su jedino djelotvorno oružje protiv partije bila radnička vijeća, i ona u Mađarskoj 1956. i ona u Poljskoj iz 1981. pa nadalje (Solidarność *nije bila sindikat*, već mreža radničkih vijeća, koja nisu organizirali ogranci već tvornica i regija, baš kao "komunistička" partija). Tu se vodila borba, na izvorištu stvarne moći.

Radnička su se vijeća mogla boriti protiv Partije (morala su to činiti, svugdje) međutim – dolazeći na kraju krajeva iz iste tradicije, svjesno ili ne – nijedna se moć temeljena na zajednicama proizvođača ne može održati (koliko god bila represivna i isključivo politička) u uvjetima dominacije tržišta.

U Poljskoj su, sasvim simbolički, Partija i njen neprijatelj, radnička vijeća, zajedno propali. Oboje su propali – iz različitih, čak možda i oprečnih, razloga – zagovarajući novi tržišni režim, te su stoga postali nevjerojatno nepopularni i izgubili su svu svoju relevantnost. Do tog vremena, specifična i osebujna moć Partije uvelike se bila razvodnila djelomičnim izuzimanjem Njemačke Demokratske Republike – no čak i ondje, vlast se dijelila sa sovjetskim ruskim vojnim vlastima i sigurnosnim službama – na različite načine. U Poljskoj je upravo vojska (unatoč tradicionalnom strahu pred termidorom i brumaireom, bonapartizmom), hunta generala Wojciecha Jaruzelskog, Floriana Siwickija i Czesława Kiszaka, državnim udarom od 13. prosinca 1981. (tehnički to je bilo ono što se u Latinskoj Americi naziva *autogolpe*) okončali/okončala primat Partije. U drugim je zemljama moć Partije prenesena na sigurnosne službe, regularnu vladu, poludržavne organizacije, reformske odbore, upravitelje većih poduzeća, Središnji ured za planiranje, Narodnu banku, istraživačke institute Akademija znanosti, regionalne šefove i sve neovisnije, liberalne i/ili nacionalističke medije. Partija se raspala na parcijalna središta moći u Poljskoj, Mađarskoj i Jugoslaviji, i u svim je tim mjestima porastao utjecaj prikrivene, prije sasvim beznačajne regularne vlade (Vijeće ministara).

Međutim, svi baštinici tradicionalnoga radničkog pokreta u to su vrijeme već bili u rasulu. Podsjetimo se tih europskih trenutaka. Godine 1977.-1979.: talijanska komunistička partija staje uz buržoaziju, Vatikan i tajne službe protiv krajnje ljevice, pozivaju NATO, predlažu stroge mjere i drugo izdanje *compromesso storico*, osuđuju sovjetsku akciju u Afganistanu (i kasnije poljski državni udar). Rumunjski režim Nicolaea Ceauşescua pretvara se od "nacionalnog komunizma" u otvoreni fašizam s posebnim djelomičnim maoističkim dodacima i tehnikama "kulturne revolucije" korištene u etničke svrhe; otvoreni progon manjina. Godine 1979.: započinje duga vladavina gospođe Thatcher, laburisti – osobito pripadnici radikalnoga krila – poraženi su, skreću udesno, štrajk rudara i sindikati bivaju poraženi, privatizacije, rezovi. Godine 1981.: vojni udar u Poljskoj usmjeren protiv radničkih vijeća (Solidarność). Godine 1981.-82.: *programmme commun* Mitteranda i komunista povučen zbog pritisaka. Njemački i austrijski socijaldemokrati staju na stranu Sovjetskoga Saveza protiv Solidarnośći (i na stranu SAD-a i Thatcher protiv Mitteranda). Separatistički

nacionalizam i radikalne tržišne reforme komadaju Jugoslaviju. Istočnoeuropski intelektualci *en masse* emigriraju na Zapad. Zapadnonjemačka radikalna ljevica prestaje djelovati i raspušta se, djelomice prelazi u Zelene. Demokratska oporba (disidenstvo) otvoreno se pojavljuje u Mađarskoj, poziva na borbu. Jurij Vladimirovič Andropov, glavni čovjek KGB-a, izabran je za generalnog sekretara Komunističke Partije Sovjetskoga Saveza dovršavajući 18. brumaire započet u Varšavi. General Jaruzelski također je imenovan Prvim sekretarom Partije.

Sve su se demokratske/reformističke, represivne/diktatorske, emancipatorske/autonomističke inačice europskoga socijalizma našle na putu prema uništenju.

U istočnoj je Europi kapitalizam bez buržoazije nadomjestio kapitalizam bez buržoazije.

Sve se to dogodilo upravo kada je na Zapadu nestao strateški položaj na kojem su se bili uspostavili prijašnji filozofijski temelji Jedne partije; strukturalna konstelacija dana u svakom kapitalističkom društvu – postojanje klase s imovinom i klase bez imovine čiji je međusobni odnos posredovan novcem i ugovorom – koja se činila istovjetnom političkom suprotstavljanju kulturno-političkih grupacija, koje su se uvelike poistovjećivale s velikim antagonistima (buržoazijom i proletarijatom), izgubila je svoju važnost. Hegemonijska kultura i suparnička (ili protuhegemonijska) kultura (antisocijalistička i socijalistička) činile su se većim od samih sebe, one su autentično mogle vjerovati da "predstavljaju" nešto veće od sebe samih: bilo "Klasu" (organiziranu, militantnu, ispravno misleću radničku klasu, nositelja postkapitalističke budućnosti) bilo "civilizaciju" (navodnu kombinaciju tradicije, individualne slobode, zdravog razuma, naciju, religiju, obitelj, izbor i slično).

Tehnološke promjene, smirivanje sukoba državom blagostanja Istoka i Zapada, rast realnih nadnica i rast zaposlenosti, promjene prebivališta, zdravlja, higijene, seksualnih navika, lagodnost, kulturna industrija, posjedovanje doma, posjedovanje dionica, motoriziranih vozila, besklasnost popularne kulture, poraz lijevoga radikalizma (1968.-1979.), pogoršanje rasnih sukoba i pojava radikalnog islama, svi su doprinijeli nestajanju klase *s površine* – zato što klasa, naravno, i dalje postoji, ali se pridružila drugim prikrivenim odlikama kapitalizma, skrivajući se u dubinama. Njena je nevažnost politička, te se pridružila drugim aspektima buržoaskoga društva kako ih definira buržoazija: razdvajanju sfera, u ovom slučaju razdvajanje politike od ekonomije sada se proteže na proletarijat koji je izgubio svoj politički identitet.

U sovjetskom je bloku povijesni i filozofijski lik proletarijata bio povezan sa središnjom ulogom Partije kao čuvarice političkog identiteta radničke klase. "Narodna vlast" ili "vlast proletera" transformirala se nakon tržišnih reformi iz 1960-ih i 1970-ih u potpunu i banalnu državnu vlast, pri čemu su komesari postali menadžeri i vladari bez mistike vršenja moći zbog temeljnog – i u svrhe klasne moći, perverznog – razloga koji je Partiju zauvijek spriječio da uspješno legitimizira razdvojenu strukturu vlasti i eksploatacijskog društvenog sustava osim što ga je smjestio u perspektivu fundamentalno različite (komunističke) budućnosti. Dvadeseto stoljeće, pod egidom – prema Badiouu – *la passion du réel*, to jest predanosti mijenjanju svijeta i mijenjanju sebe, dokinuto je dvostrukim porazima ideološkog i teoretskog komunizma (prema Guyu Debordu, oni su smrtni neprijatelji) i dovelo je do skromnog i nezahtjevnog prihvaćanja sadašnjosti, kulturno nam poznatog kao *Bouvard et Pécuchet*. To je prihvaćanje poraza uvelike nadahnula 1989. u istočnoj Europi.

Izvori promjene režima u sovjetskome bloku bili su politički. Obećanje o započinjanju demokratskih kretanja – vladavine zakona, izbornoga sustava s kandidatima, priznavanje prava, kraj cenzuriranja, brisanje apsurdnih ograničenja (primjerice, u vezi s putovanjima) – bilo je egalitarno u konstitucionalnom i zakonskom smislu, ali se ni u kom slučaju nije suprotstavljalo glavnoj službenoj doktrini prethodnog režima (a ja ne govorim o *zlostavljanjima* toga režima koja su kršila njegova prihvaćena načela kao što su nacionalizam, rasizam i heteroseksizam) premda je bojno polje čvrsto smjestilo daleko od proizvodnje. U Mađarskoj, u jedinoj radikalnoj epizodi demokratskoga tranzicijskog razdoblja – kampanja za referendum "četiri puta da", čiji sam bio jedan od glavnih govornika – javno mnijenje je zahtijevalo da se okončaju partijske ćelije na radnom mjestu i partijska milicija situirana na sličan način, prisiljavajući Partiju time da se natječe s novim političkim snagama na polju na kojem ljudi nisu bili zaposlenici, radni kolege, već potrošači, stanari, vlasnici domova, *privatni građani* u punom smislu te riječi.

Od države potpune neslobode Istočnoeuropljani su napredovali do države slobode neslobodnih. Od pre-

Guy Debord

08 Leslie. 2000., str. 172.-173.

varantske pseudojednakosti (od 1960-ih pa nadalje, Norveška i Japan su bili egalitarnije kad je riječ o prihodu i stanovanju od zemalja SEV-a/Varšavskog pakta) oni su napredovali do jednakosti nejednakih (to je, usput rečeno, aristotelovska definicija demokracije). Budući da je utemeljujuće strukturalno određenje modernoga kapitalističkog društva – odvajanje proizvođača od sredstva za proizvodnju, pri čemu samo fuzija toga dvoga omogućuje proizvodnju roba, fuzija koju je omogućio samo (i posredovao) novac (dobrovoljna i regulirana prodaja radne snage) – djelovalo i dalje tijekom cijeloga sovjetskog razdoblja, izvlaštenima nije bilo nikakvo iznenađenje (tj. stanovništvu bez kapitala, koje se prije zvalo proletarijat). Očekivalo se da će impersonalno posjedovanje imovine – tendencija koju su uočili već Marx i Engels: od individualnog vlasnika preko dioničkog društva do *ideeler Gesamtkapitalista*, država paralelna rastućoj autonomiji i prevazi izvršnog ogranka vlade – koje je dosegnulo svoju točku pogoršanja, svoju kulminaciju u "socijalizmu", tj. tiransko-birokratskom državnom kapitalizmu, biti nadomješteno vlasništvom, nadzorom i društvenim utjecajem buržoazije.

E, ta se buržoazija nije materijalizirala u bivšoj sovjetskoj istočnoj Europi. U prvom redu, jedva konkurentska istočnoeuropska ekonomija, oslobođena ograničenja i protekcionističkih barijera (i prednosti koje joj je priskrbila prijetnja sovjetskom vojnom moći), bila je većinom razorena. Državna poduzeća koja je multinacionalni kapital otkupio za badava prestala su raditi, a njihova su se potrošačka tržišta morala premjestiti. Stvorena je nova utopija društva bez industrijske i poljoprivredne proizvodnje, samo s uslugama i potrošnjom, zajedno s nezapamćenom nezaposlenosti u kojem su goleme mase ljudi jednostavno umirovljene još u mladosti. Liberalni mit prema kojem će se ovisnost ljudi o državi (vladi) smanjiti nakon propasti "socijalizma" pokazao se tragično pogrešnim: ljudi pasivnije i potpunije nego ikad ovise o državi u stjecanju za sredstva za život. Istočnoeuropska društva ne bi mogla preživjeti ni jedan dan bez obuhvatnih programa socijalnih služba nikad viđenih na Zapadu ili na "komunističkom" Istoku prije 1989. godine. Istočnoeuropske "liberalne stranke" i vlade pokušavale su radikalno srezati upravo te prijeko potrebne programe socijalnih služba, olakšavajući time postfašizmu put koji obećava društvene povlastice srednjoj klasi, teror etnički i seksualno definiranim "kriminalnim klasama" (useljenicima i Romima), autoritet, pokornost, koheziju, atletizam, čistoću i nikakve natruhe besmisla svakom tjelesno sposobnom, mladom, muškom, bijelom, autohtonom, hetero, "kršćanskom" arijevcu.

Nije se čak promijenio ni impersonalni, apstraktni, udaljeni, politički nepojmljivi karakter kapitala. Izmanipulirano javno mnijenje to je gledalo kao zavjeru odsutnih prekooceanskih zemljoposjednika i kraljeva, ali, avaj, nema nikakvih veleposjednika ni kraljeva, tu su samo investicijski fondovi, globalne banke i transnacionalne financijske službe koje nemaju ni volje ni bilo kakav svjetonazor već se samo pokoravaju apstraktnom nalogu rasta, ekspanzije, akumulacije. Jedina prava novina je izborni (višestranački) sustav s kandidatima, zajedno s povećanom ulogom sudstva i necenzuriranih medija. Bilo bi bezdušno – i pogrešno – reći da to nije dovelo ni do kakve prave promjene na bolje. Barem je pružilo užitak milijunima kojima je bilo drago vidjeti pometnju svojih nekad ponosnih gospodara i oduševljenje neredom, nepoštovanjem, radosnim iskazivanjem mržnje. Bilo je to osvježavajuće iskustvo za istočne Europljane – nešto prilično uobičajeno na Zapadu – otvoreno prezirati one na vrhu, izraziti karnevalski egalitarni osjećaj da vas vode imbecili.

Tražimo li znakove – pročitajmo Benjamina kojeg citira i objašnjava Esther Leslie:

> "(U šahu je postojao robot) Zapravo je to bio grbavi patuljak, koji je bio iskusan šahist, sjedio je unutra i koncima je upravljao rukama marionete. Može se zamisliti filozofski pandan toj napravi. Marioneta poznata kao 'historijski materijalizam' uvijek je trebala pobijediti. Ona je lako mogla biti ravna svakome ako je uže u službi teologije, koja je danas, kako priča kaže, mala i ružna te mora, takva kakva jest, nestati."[08]

Patuljak, teologija "bi mogla predstavljati moment Geista, ili svijesti", ona "treba pobijediti", no može pobijediti samo ako se klasa dovoljno oporavi da bi "ovladala" svojom tehnologijom.

Istočni su Europljani prisiljeni da shvate promjene kroz koje su stjecajem okolnosti morali proći, površno, kao još jednu instancu oslobađajućeg priviđenja i, dublje, politički, dakle kao predmet filozofijskog oblikovanja volje. Politička bi teologija – nešto zajedničko Ernstu Blochu, Walteru Benjaminu i, da, Leu Straussu i Carlu

Schmittu – lako mogla biti još jedan patuljak u stroju. Kad se govorilo o 1989., prijeporno je bilo pitanje dostojanstva. Komunistička je partija, napustivši doista svaku vrstu socijalističkoga projekta, insistirala na predstavljanju egalitarnoga mentalnog sklopa, za razliku od bilo koje strukture vlasti u svjetskoj povijesti. Cijena toga bio je despotizam. Budući da je despotizam skončao, ponovno uspostavljanje plebejskoga dostojanstva započinjanje je nečega novog.

Patuljak u stroju pokazat će nam da jedino političke promjene, sloboda koja staje pred ulaznim vratima tvornice (ili vratima ureda), dvojnost u kojoj je slobodan građanin samo šifra koja provodi tehnološke nacrte i algoritme dok su kod kuće on ili ona – kao građani – suverena volja, oduvijek reproduciraju ono za što smo vjerovali da smo zauvijek izbjegli. Klasični je kapitalizam sakrio "ekonomiju" i time je omogućio političku revoluciju pod vodstvom komunista koji nisu, svemu usprkos, dotaknuli središte eksploatacije. Suvremeni kapitalizam skriva i politiku. Istočni Europljani moraju znati da su borbe za političku moć intrinzično povezane sa životnim potrepštinama, budući da čista politika demokratske vrste nije poboljšala njihove živote jer se nije posvetila prikrivenim značajkama režima.

Da bismo to lakše razumjeli, posvetimo se problemu koji je očigledno zajednički i Istoku i Zapadu, problemu jednakosti, da bismo demonstrirali osebujnost razvoja poslije trijumfa i propasti revolucije, tržišni kapitalizam kojemu je potpuno strana demokratska devetnaestostoljetna čežnja – slobode, subjektivnosti, autonomije – tragovi koje se još mogu otkriti u zapadnim samopredodžbama kasnoga kapitalizma.

Općeprihvaćeno je da je glavni činitelj jednakosti u modernom društvu država, jedina snaga koja može nametnuti i provesti preraspodjelu i usmjeravanje – u nekim režimima, kao što je socijaldemokratska država blagostanja – sredstava koja su se različitim mehanizmima oporezivanja odbijala od imovine građana koji ne posjeduju takva sredstva, od socijalne pomoći do državnih ulaganja u javni interes. Ta funkcija države uvelike je određena dvama isprepletenim borbama: klasnom borbom i hegemonijskom bitkom. Ovdje je važno podsjetiti se distinkcije koju je napravio Nicos Poulantzas u svom istaknutom eseju[09] "Uvodne crtice u studiji hegemonije države" (1965.), naime, da gramšijevski pojam hegemonije proturječi "subjektivističkom" gledištu mladoga Marxa gdje je subjekt u potpunosti otuđen, a njegova/njezina je subjektivnost projicirana na začarani podzemni svijet "ideologije", koji je nužno "lažna svijest", dok u hegemoniji imamo posla s nečim objektivnim, tj. političkim.

U modernoj državi, politički čovjek može postojati drugačije nego u sferi građanskoga društva. To učvršćenje političkoga humanog čovjeka kao slobodne individue, jednake svim drugima, samo po sebi ne konstituira mistificirajuću "ideologiju". Ono se sadrži u stvarnom odnosu među ljudima – premda je on apstraktan i formalan – no samo u političkoj sferi, u objektivnoj strukturi koju zahtijevaju odnosi klasne dominacije u kapitalističkoj formaciji. Specifična uloga ideologije sadrži se u razrješenju, putem brojnih posredovanja, stvarne podjele ljudi-proizvođača u privatna i javna bića, i prikazivanju – i to je ono od čega se sastoji njihov "mistificirajući" karakter – njihovih stvarnih odnosa u građanskom društvu kao replika njihovih političkih odnosa, u tome da ih se uvjeri da su oni globalno njihovi politički odnosi u državi.[10]

I u "realnom socijalizmu" (odnosno birokratskom državnom kapitalizmu) i u "pravom", to jest u tržišnom kapitalizmu zasnovanom na privatnom vlasništvu, državu se službeno smatra klasno neutralnom agencijom koja javnom službom upravlja kao "univerzalna klasa". Opet službeno, neutralnost države tendencijalno se osigurava besklasnim društvom koje je i temeljna "državna svrha" i koje navodno obuhvaća "stvarnost" u prvom redu, te vladavinom zakona koja bi se kao "državna svrha" trebala usredotočiti na pravednost i poštenje u potonjem.

Moglo bi se tvrditi da u oba slučaja – kakve god bile empirijske činjenice – upravo jednakost neke vrste definira građansko stanje. (Za razliku od fašizma.)

Te su razlike istančane, ali relevantne.

U "realnom socijalizmu" sama se država smatra samo slugom, koja prvo služi univerzalnoj klasi u nastajanju, proletarijatu, a zatim Partiji. Egalitarno obilježje "socijalističke države" posljedica je njene anomalne pozicije: država kao organ ugnjetavanja trebala bi odumrijeti – u tendencijalnom besklasnom društvu nema nikoga tko bi ugnjetavao – stoga najmanje što može učiniti jest da ugnjetava u egalitarnom smjeru i da pazi na državni kapitalizam kako bi spriječila da se razvije u smje-

09 Poulantzas, 2008., str. 74.-119.
10 Poulantzas, 2008., str. 95.

Walter Benjamin

ru potpuno samostalnog eksploatacijskog klasnog društva.

Srž toga je, naravno, Partija. Partija predstavlja poveznicu između teorije i proizvodnje. Ta je teorija teorija oslobođenja, a u točci proizvodnje Partija predstavlja nadzor, moralno motiviran, ćudorađem samoprijegora, altruizma, predanosti i dobrovoljnog napora, to jest protuteorija fundamentalno hedonističkoj (ili eudajmonističkoj) filozofiji marksizma.

To bi dovelo do toga da utemeljenje (i završavanje) debate o "realnom socijalizmu" bude rasprava o normativnom sadržaju "socijalizma". Heretici bi – u čiju tradiciju pripada i ovdje prisutni autor – rekli: "to nije socijalizam"; Partija bi, naravno, tvrdila suprotno. *Der Verräter, Stalin, bist Du* – urlao je Willi Münzenburg. U kasnijim fazama društva sovjetskoga stila, druga bi generacija disidenata (često istih ljudi u drugom činu svojih života) rekla, nijedna vrsta "socijalizma" ne može zadovoljiti, ni "realni" ni "utopijski".

To je bio trenutak u kojem je specifičnost "realnog socijalizma" došla kraju.

Ali prije toga, godine 1956. ili 1968., taj je sukob bio normativan i filozofijski. "Istinski socijalizam" suprotstavljao se "lažnom socijalizmu", ispravna ideja Partije nastojala je proturječiti pogrešnoj ideji Partije. Na taj je način utvrđeno da egalitarne sklonosti Partije nisu bile zamjena za oslobođenje. Saznalo se da bi istinska jednakost mogla jedino biti posljedica (i filozofijski, zaključak proistekao iz) razotuđenja i dereifikacije. Ta čisto filozofska politika nije bila dovoljna, i ne samo to: bila je potrebna *kritička* filozofija za stvarno oslobođenje, drugim riječima, proleterska politika, kritička u smislu razotkrivanja pozadinskih, prikrivenih određenja društvenoga života. Osloboditeljska teorija partije koja se opire eksploataciji u točci proizvodnje doživljava neuspjeh jer se ne bavi glavnim proturječjem: odvajanjem proizvođača od sredstava za proizvodnju koje Partija provodi umjesto tržišta. Ali budući da je filozofijska, za razliku od tržišta, ona filozofijski doživljava neuspjeh: Partija može biti (i bila je) opovrgnuta, tržište koje ne govori, ne može biti.

I Partija i tržište mogu izjednačiti ljude samo kao potrošače ("privatna bića"), što znači održavanje hijerarhije koja je slobodna da izjednači ili ne izjednači. Ona može biti (i često jest) prisiljena na provođenje egalitarne političke smjernice, ali kako je država doista neutralna, ona ne uključuje i "naravno" ne može uključivati načelo jednakosti pa mu nasilno proturječi jer je takva kakva jest. Istovremeno, nejednakost opovrgava tvrdnje o "realnom socijalizmu" i ne može opovrgnuti tvrdnje tržišnoga kapitalizma.

Takozvano komunističko nasljeđe u istočnoj Europi – i jednoga dana u Kini i Vijetnamu – znači da nitko nije zadovoljan tržišnom tišinom. Nejednakost se nije prihvatila zdravo za gotovo, i upravo zbog toga samo snaga koja legitimira nejednakost (postfašizam) može pronaći širu publiku. Liberalni odgovori na postfašizam nisu zadovoljavajući jer afirmiraju jednu vrstu nejednakosti (onu konkurentsku) istovremeno kritizirajući drugu (onu rasnu i etničku), potkopavajući svoje egalitarne tvrdnje, pokazujući se – a možda i bivajući – licemjernim. Dvojba o Partiji (koja legitimira oslobođenje i jednakost, harmonizirajući to dvoje moralnim terorom produktivističke i akumulacijske prisile pokušavajući pritom biti predstavnik proizvođača upravo na njihovom radnom mjestu) razriješila se njenim gromkim porazom dok je pokušavala biti ljubaznija prema potrošačima. No, to ne znači da je pravo rješenje tržište u smislu u kojem je ono izlaz iz eksploatacije i ugnjetavanja. To je samo demonstracija da je tržište sve vrijeme bilo tajna sovjetskog društva. Partija je nadomjestila tržište, te je stoga postala tržište.

Istočni su Europljani to intuitivno shvatili. Kada su se obvezali na laž prema kojoj se "uistinu ništa nije dogodilo", oni su nejasno svjesni da se stanje društva u temelju nije promijenilo: oni nikad nisu bili, niti su sada, vlasnici. Politike preraspodjele mogu im ponuditi dobra i usluge ako vrhove društva uspiju natjerati da popuste njihovim, većinom, premda ne uvijek, potrošačkim zahtjevima, no te se političke smjernice uvijek mogu preokrenuti smanji li se njihova moć. Sukobljena, dvojbena strategija legitimiziranja Partije naučila nas je da se jednakost može jamčiti samo nikad viđenim obratom vlasničkih odnosa. Unatoč neuspjehu Oktobarske revolucije i njenih sljednica, ili možda upravo zbog njih, komunističko pitanje ostaje trajno.

S engleskoga preveo Snježan Hasnaš

Reference:

- Krahl, Hans-Jürgen, 2008., "Zu Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein" (1967-68), u: Krahl, *Konstitution und Klassenkampf* [1971], peto izdanje, Frankfurt na Maini, Verlag Neue Kritik.
- Leslie, Esther, 2000., *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*, London, Pluto.
- Lukács, Georg, 2000., "Towards a Methodology of the Problem of Organisation", u: *History and Class Consciousness* (1923), jedanaesto izdanje, Cambridge MA i London: The MIT Press. (hrv. izd., "Metodički prilog organizacionom pitanju", u: *Povijest i klasna svijest*, Georg Lukács, Naprijed, Rijeka, 1977.)
- Ost, David, 2005., *The Defeat of Solidarity: Anger and Politics in Post-Communist Europe*, Ithaca i London, Cornell University Press.
- Poulantzas, Nicos, 2008. (ur. James Martin), *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, London, Verso.
- Tamás, G. M., 2008., "A Capitalism Pure and Simple", Left Curve 32, str. 66.-75.
- Tamás, G. M., 2009.b, "Counter-Revolution Against a Counter-Revolution" [prošireno], Maska, (Ljubljana) 121.-122., proljeće 2009., str. 16.-30. (dvojezično na engleskom i slovenskom).
- Tamás, G. M., 2009.c, "A Talk at Potsdam". Schloß Marquardt, 9. rujna 2009., http://www.atlantisprojects.eu, (pokazan, Heinrich-Böll-Stiftung Brandenburg)

1950.

ŠTIKS, IGOR

“Berlinski zid je pao na naše glave!”: 1989. i nasilje u nekadašnjim socijalističkim multinacionalnim federacijama

ŠTIKS, IGOR

“Berlinski zid je pao na naše glave!”: 1989. i nasilje u nekadašnjim socijalističkim multinacionalnim federacijama*

* Autor je zahvalan Florianu Bieberu i anonimnim recenzentima na korisnim komentarima i sugestijama. Nije potrebno ni napominjati da su sve neprimijećene pogreške odgovornost isključivo autora ovoga teksta. Istraživanje za ovaj članak podržano je od strane projekta “Europeizacija državljanstva u državama nasljednicama bivše Jugoslavije” (CITSEE; ERC 230239).

Uvod: tamna strana 1989.

Posljednjih bi se dvadeset godina u srednjoj i istočnoj Europi moglo nazvati *les années 89*. Ovdje parafraziram ono što se u Francuskoj danas naziva *les années 68*, godine obilježene događajima koji su se zbili 1968., naglašavajući tako dugotrajan učinak dotične povijesne prekretnice. Pad Berlinskoga zida najavio je dalekosežne promjene u “drugoj Europi”. Ove su uključivale kraj komunističkih režima u nestajanju između 1989. i 1991., kraj Hladnoga rata, ponovno ujedinjenje Njemačke, uvođenje liberalne demokracije, početak užurbane “tranzicije” prema ekonomiji slobodnog tržišta te, najzad, ujedinjenje većine europskog Istoka i Zapada pod kišobranom Europske unije.

Međutim, s ove točke gledišta, razumijevanje godina nakon 1989. ovisi o različitim političkim, društvenim i ekonomskim posljedicama ovih vrlo dubokih promjena koje su na razne načine izvršile utjecaj na različite dijelove bivše socijalističke Euroazije. Kada su se 1989. stvarni, politički i simbolički zidovi počeli rušiti, bilo je teško predvidjeti – niti bi euforija onih dana dopustila takvu vrstu pesimizma – da će promjena donijeti i mnoge neželjene posljedice. Ne samo da su te neželjene posljedice uključivale ekonomske tegobe, travestije novog demokratskog poretka i bolne društvene šokove, nego također i – u trenutku ujedinjenja zapadne Europe – političke trendove dezintegracija koji su pomeli tri bivše socijalističke federacije tijekom 1991. i 1992. Nakon procesa raspada uslijedile su provale nasilja, razornih i krvavih ratova, povratka koncentracijskih logora u Europi, masakara i etničkog čišćenja, što je doseglo svoj vrhunac genocidom u Srebrenici 1995., kao i brutalnim razaranjem gradova kao što su Vukovar, Sarajevo, Mostar i Grozni. Jedna od najviše užasavajućih manifestacija te tamne strane 1989. bila je gotovo četvorogodišnja opsada Sarajeva. Upitan o padu Berlinskoga zida, jedan je građanin opkoljenog Sarajeva navodno odgovorio da je to, s jedne strane, bila dobra stvar, ali da je, s druge, Zid, nažalost, “pao na naše glave”.

U ovome ću se tekstu baviti nasiljem, sukobima i ratovima koji su uslijedili nakon raspada bivših socijalističkih multinacionalnih federacija. Pitanje zašto su se te federacije raspale toliko brzo nakon sloma komunističkih režima popraćeno je s još više teških pitanja. Zašto je do nasilja došlo na nekim prostorima, a na drugi-

ma ne? Gdje, pod kojim okolnostima i u kojem je trenutku bilo najvjerojatnije da će do nasilja doći? I, na koncu, zašto je raspad Jugoslavije bio tako iznimno brutalan? Svoju analizu započinjem postavljanjem, po mome mišljenju, dvaju ključnih pitanja. Mogući odgovori na ta pitanja odredili su sudbinu mnogih građana i građanki bivših socijalističkih federacija u kontekstu njihova neminovnog raspada: *Jesu li države (republike) u nastajanju i federalni centar prihvatile odcjepljenje i postojeće granice? Jesu li sve grupe i sve regije prihvatile nezavisnost i vlast novih država?* Analiza mogućih odgovora na ova pitanja u bivšim socijalističkim federacijama i njihovim bivšim republikama u kojima je došlo do nasilja dovodi nas do onoga što definiram kao tri odlučujuća *okidača nasilja*: državljanstvo, granice i teritoriji te uloga armija ugaslih federacija. No, ova analiza ne može uroditi plodom bez prethodne pomne analize tih bivših federacija jer su njihove različite prirode bile uzrokom različitih ishoda tijekom godina koje su uslijedile nakon 1989.

Različite federacije, različite dezintegracije: tri godine koje su promijenile lice Europe, 1989.-1992.

Slučaj nestanka svih triju multinacionalnih socijalističkih federacija – Jugoslavije, Čehoslovačke i Sovjetskoga Saveza – u vremenskom periodu od posljednjih mjeseci 1991. do 1. siječnja 1993. zahtijeva detaljnu usporedbu tih federacija kako bi se identificirale sličnosti i razlike u njihovu nastanku, strukturama i konačnim raspadima u – najčešće – unitarne nacionalne države svojih etničkih većinâ.[01] Što se toga tiče, kao što Valerie Bunce primjećuje, izlaz iz socijalizma nije bio samo pitanje promjene režima ili odbacivanja države nego također i pitanje nacionalnog oslobođenja.[02] Sâma demokracija bila je jedno od temeljnih oruđa koja su etničko stanovništvo mobilizirala oko programa nacionalnog oslobođenja, nezavisnosti i međunarodnog priznanja.

Presudni elementi bile su također i federalne institucije i postojeće administrativne strukture, kao i unutarnja podjela ovih federacija na republike, uz unutarnju administrativnu podjelu onih republikâ koje su imale autonomne pokrajine. Alfred Stepan tvrdi kako "aktivacija federalnih struktura u kontekstu u kojemu su prethodno bile *latentne* naglo stvara 'strukture političke prilike' i nove oblike 'mogućnosti mobilizacije resursa'."[03] Slažem se sa Stepanom da je prethodno postojanje odnosno aktivacija latentnih federalnih struktura stvorila nove političke prilike i resurse u posljednjim godinama komunističkih režima. Međutim, stavljajući sve te federacije u istu kategoriju, Stepan previđa činjenicu da u Jugoslaviji republike nisu bile autonomne samo "na papiru" nego su bile već iskusni "institucionalni veto igrači". Moglo bi se čak i prisvojiti Stepanov izraz "odumiruće federalne institucije"[04] kako bismo opisali ne "prividni federalizam" ili "federalizam na papiru" nego federalni sistem poput onoga u Jugoslaviji koji je još od ranih 1970-ih osnažio savezne republike do točke u kojoj je federalni centar počeo gubiti vlastitu autonomiju.

Kada su u pitanju neke važne razlike između tih triju federacija koje su na koncu utjecale i na različite načine na koje su se raspale, potrebno je ustvrditi neke očite razlike u njihovoj prirodi. Sovjetski Savez bio je sastavljen od 15 republika s Ruskom federacijom koja je bila teritorijalno, politički, ekonomski i kulturalno dominantna unutar jedne u velikoj mjeri centralizirane federacije. S druge strane, Čehoslovačka je nakon 1969. bila bi-nacionalna federacija većega (Česi) i manjega partnera (Slovaci). Jugoslavija je, suprotno tomu, bila sastavljena od šest institucionalno ravnopravnih partnera i dviju autonomnih pokrajina koje su nakon ustavnih promjena iz 1974. uživale gotovo isti status kao i republike. Nužno je dodati da su mnoge sovjetske republike unutar svojih granica imale etnički autonomne pokrajine. U Jugoslaviji je samo Srbija imala dvije gorespomenute autonomne pokrajine, jednu koja je bila povijesno oblikovana kao multietnička i multijezička pokrajina sa srpskom većinom (Vojvodina) i drugu koja je bila oblikovana kao etnički albanska autonomna pokrajina (Kosovo). To je stvorilo potpuno različitu unutarnju političku dinamiku. Većina se sovjetskih republika, uključujući Rusiju, ujedinila protiv federalnog centra odlučujući da ga se riješe. U nedostatku jakoga federalnog centra, jugoslavenske su se republike ili okrenule jedna protiv druge ili su formirale suprotstavljene koalicije. Nestanak Čehoslovačke razlikovao se u tome što se odigrao između dvaju partnera, ili barem između njihovih političkih elita koje su u razlazu pronašle zajednički interes.

Unutarnja struktura Jugoslavije i odnosi među republikama bili su definirani onime što nazivam *centrifugalnim federalizmom*. Moja definicija naglašava proces koji postupno, ali nepovratno osnažuje sastavnice u odnosu na centar. Karakteristika je ovoga procesa ubrzava-

01 Vidi, između ostalih radova, Valerie Bunce, *Subversive Institutions: The Design and the Destruction of Socialism and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); *idem*, "The Yugoslav Experience in Comparative Perspective", u: K. Bokovoy, Jill A. Irvine and Carol S. Lilly (ur.), *State–Society Relations in Yugoslavia, 1945–1992* (New York: St. Martin's Press, 1997), str. 345–365; Reneo Lukić i Allen Lynch, *Europe from the Balkans to the Urals: The Disintegration of Yugoslavia and the Soviet Union* (New York i Oxford: Oxford University Press, 1996); Carol Skalnik Leff, "Democratization and Disintegration in Multinational States: The Breakup of the Communist Federations", *World Politics*, sv. 51, br. 2 (1999), str. 205–235; Veljko Vujačić i Victor Zaslavsky, "The Causes of Disintegration in the USSR and Yugoslavia", *Telos*, br. 88 (ljeto 1991), str. 120–141; Lenard J. Cohen, "Disintegrative Synergies and the Dissolution of Socialist Federations: Yugoslavia in Comparative Perspective", u: Lenard J. Cohen i Jasna Dragović-Soso (ur.), *State Collapse in South-Eastern Europe* (West Lafayette, u: Purdue University Press, 2008), str. 365–396.

02 Bunce, *Subversive Institutions*, *op. cit.*, str. 132.

03 Alfred Stepan, "Electorally Generated Veto Players in Unitary and Federal Systems", u: Edward L. Gibson (ur.), *Federalism and Democracy in Latin America* (Baltimore, MD i London: Johns Hopkins University Press, 2004), str. 347.

04 *Ibid.*, str. 348.

juća decentralizacija i neprestane povlastice date sastavnicama koje je potom skoro nemoguće ukinuti bez rizika ozbiljne destabilizacije cijeloga sustava te nasilnih sukoba. Centrifugalni federalizam dominirao je jugoslavenskom politikom počevši uvođenjem niza ustavnih amandmana između 1967. i 1971. koji su napokon uvršteni u posljednji jugoslavenski ustav iz 1974. Ovaj je tip nepatvorenog federalizma, kao i položaj Jugoslavije izvan Sovjetskoga bloka, bio jedinstven slučaj među socijalističkim federacijama. No, to je također bila i jedina federacija u kojoj su gotovo sve republike, u različitim periodima nakon 1989., bile uključene u nasilne sukobe.

Sabrina Ramet opisala je socijalističku Jugoslaviju kao sustav ravnoteže moći (*balance-of-power system*) i primijetila prilično neobične, ali "napadne sličnosti između obrazaca unutardržavnog ponašanja u 18. i 19. stoljeću u Europi i onog međurepubličkog u suvremenoj Jugoslaviji".[05] Iako je točnost ove usporedbe moguće dovesti u pitanje, Ramet s pravom skreće pažnju na ključnu ulogu ravnoteže moći. Temeljni se princip sustava ravnoteže moći sastoji u tome da niti jedan pojedinačni sudionik nema dovoljno moći da bi drugima unilateralno diktirao uvjete i da nijedna sastavnica, neovisno o njezinoj veličini, nije zakinuta za ravnopravan status. Smatram kako je ova teorija kompatibilna s tvrdnjom Henryja Halea koji kaže da nedostatak "centralne etničke regije" (*core ethnic region*) garantira ravnotežu, jednakost i stabilnost etničkih federacija.[06] Hale tvrdi da je kolaps multinacionalne zajednice vjerojatniji ako ima "centralnu etničku regiju", a manje vjerojatan ako je dominantna grupa teritorijalno podijeljena. Prema Haleovim kriterijima o tome što tvori centralnu etničku regiju – u kojoj ta sastavica čini ili većinu cjelokupne populacije ili barem 20% više unutar cjelokupne populacije nego druga grupa po veličini – SSSR (Rusija), Čehoslovačka (Češka republika) i Jugoslavija (Srbija) također su imale centralne etničke regije.[07]

Ne slažem se s Haleom kada je u pitanju Jugoslavija. Do 1989. je, po mome mišljenju, to bila država bez "centralne etničke regije" koja bi mogla izazvati "etnofederalni državni kolaps" jer je jedina regija koja je mogla biti centralna etnička regija (Srbija) *de jure* bila unutarnje podijeljena na Srbiju u užem smislu (koju se ne bi moglo odrediti kao centralnu etničku regiju), autonomnu Vojvodinu i autonomno Kosovo. Međutim, Srbija je *de facto* bila podijeljena nakon ustavnih reformi provedenih između 1967. i 1974. Srbija je bila *ponovno ujedinjena* pod Slobodanom Miloševićem nakon ukidanja autonomije Kosova i Vojvodine 1989. godine. I upravo je to bilo ono što je Srbiju preobrazilo u centralnu etničku regiju Jugoslavije tijekom ključnog perioda između 1989. i 1991. Re-centralizacija Srbije posljedično je radikalno promijenila postojeću ravnotežu moći. Osim toga, ovisnost crnogorskih elita o Beogradu dodatno je osnažila položaj Srbije kao centralne etničke regije u Jugoslaviji.[08] Nakon što se položaj Srbije unutar Jugoslavije učvrstio, Milošević je pokušao re-centralizirati i Jugoslaviju. Suočena s otporom drugih republika, centralna etnička regija, odnosno Miloševićeva Srbija uz dodatak Crne Gore (Crnogorce srpski nacionalisti i mnogi pro-srpski orijentirani Crnogorci smatraju tek jednom granom srpskog naroda), odustala je u potpunosti od projekta ponovne centralizacije Jugoslavije i umjesto toga usmjerila se na etno-nacionalno ujedinjenje Srbije, Crne Gore i etničkih Srba u susjednim republikama. Ovo je, zauzvrat, dalo snažan zamah separatističkim pokretima u Sloveniji i Hrvatskoj. Usprkos tomu, centralna etnička regija nikada ne bi bila imala isti utjecaj nad ostalima bez prešutne, a kasnije i javne potpore federalne vojske (JNA) u kojoj je većina ljudstva bila srpskog porijekla ili je dolazila iz Srbije.

Različiti institucionalni parametri u trima socijalističkim multinacionalnim federacijama bez sumnje su igrali ulogu u njihovu raspadu. Bunce prepoznaje uzročnu poveznicu između konfederalizma (i s njime povezanim međurepubličkim sukobima) i nasilja u Jugoslaviji, a potom je suprotstavlja relativno nenasilnom raspadu i njegovoj vezi s tipom federalizma u Sovjetskome Savezu (gdje su republike međusobno surađivale protiv centra) i u Čehoslovačkoj koja se raspala posve mirno.[09] U jednome drugom radu ona također tvrdi kako "blok nudi odgovor" na pitanje hoće li izlaz iz socijalizma biti nasilan ili miran.[10] Sve zemlje koje su iskusile nasilje, tvrdi Bunce, bile su izvan Sovjetskoga bloka, poimence Jugoslavija, Albanija i Rumunjska (koja je bila članica Varšavskoga pakta no sa "slabim rezultatima" i bez sovjetskih trupa stacioniranih na njezinu tlu). Bunce tvrdi kako vojni aparat, za razliku od drugih država u Sovjetskome bloku, nije bio pod kontrolom Moskve te je stoga bio skloniji upotrebi sile u obrani starih povlastica. No, kraj Sovjetskoga saveza nije bio toliko miran, a, kao što ću pokazati dalje u tekstu, uloga je sovjetske vojske bila

05 Sabrina P. Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962–1991*, 2. izdanje (Bloomington i Indianapolis, u: Indiana University Press, 1992), str. 4.
06 Henry E. Hale, "Divided we Stand: Institutional Sources of Ethnofederal State Survival and Collapse", *World Politics*, sv. 56, br. 2 (siječanj 2004), str. 165–193.
07 *Ibid.*, str. 169–170.
08 Ova neravnoteža moći ilustrirana je inzistiranjem Srbije na zadržavanju mjesta Vojvodine i Kosova u federalnom predsjedništvu. Postalo je jasno da je, u trenutku kada je Milošević imao političku kontrolu ne samo nad užom Srbijom, Vojvodinom i Kosovom nego i nad Crnom Gorom, došlo do drastične promjene ravnoteže moći. Srbija se sada mogla suočiti s ostalim četirima republikama posjedujući četiri od osam glasova u predsjedništvu. Paraliza predsjedništva kulminirala je odbijanjem Srbije da prizna hrvatskog kandidata Stjepana Mesića kao predsjednika, iako je bio red na Hrvatskoj da preuzme predsjedavanje jugoslavenskim predsjedništvom.
09 Bunce, "The Yugoslav Experience in Comparative Perspective", *op. cit.*, str. 356–357.
10 Bunce, *Subversive Institutions*, *op. cit.*, str. 70–71.

Slobodan Milošević

u velikoj mjeri kontroverzna. Uvid Valerie Bunce bez sumnje nam pomaže shvatiti okvirni proces dinamike raspada no, po mojemu mišljenju, ne objašnjava zašto je izbilo nasilje na nekim prostorima bivših federacija, a na drugima ne, te zašto su stupnjevi intenziteta nasilja toliko varirali.

Zašto je došlo do nasilja u bivšim socijalističkim multinacionalnim federacijama?

Tvrdim da je u kontekstu neizbježnog raspada socijalističkih multinacionalnih federacija – neovisno o stvarnoj važnosti unutarnjih federalnih odnosno konfederalnih institucionalnih okvira i gorespomenutog "faktora bloka" – potencijal za nasilje moguće objasniti odgovorima na sljedeća dva pitanja:

Jesu li države (republike) u nastajanju i federalni centar prihvatile odcjepljenje i postojeće granice?

Jesu li sve grupe i sve regije prihvatile nezavisnost i vlast novih država? (Ako ne, važno je znati je li njihovo ne-prihvaćanje povuklo za sobom pobunu, odcjepljenje ili čak i pripajanje drugoj, obično susjednoj, državi.) Moguće kombinacije odgovora, postavljene u jednostavnu 2x2 matricu, donose četiri scenarija prikazana u slici 1.

Ako je odgovor na oba pitanja pozitivan, onda je malo vjerojatno da će doći do nasilja, kao u slučaju Čehoslovačke. U Čehoslovačkoj federaciji demokratizacije je započela prvim višestranačkim izborima koji su održani kako na federalnom tako i na republičkom nivou (za razliku od Jugoslavije koja nikada nije imala federalne izbore) i 1. siječnja 1993. raspustila se međusobnim sporazumom čeških i slovačkih političkih elita. Nije bilo upletanja od strane federalnog centra. Iako su mnogi građani i građanke simpatizirali/e bivšu federaciju, nije bilo značajne opozicije raspadu od strane građanskih grupa, pokrajina ili etničkih grupa. Mali postotak Čeha koji su živjeli u Slovačkoj i Slovaka u Češkoj – bez značajnije koncentracije tih grupa – nisu predstavljali problem u međusobnim odnosima. Slovačka je, međutim, dom ovećoj mađarskoj manjini, no njih se češko-slovački razvod nije ticao niti je promijenio mnogo u njihovu odnosu sa slovačkom većinom.

No, ako je odgovor na oba pitanja negativan, onda je nasilje gotovo neizbježno, kao u slučaju bivše Jugoslavije gdje je rat izbio između republika (sa Srbijom i Crnom Gorom na jednoj strani te Hrvatskom i Bosnom na drugoj) i trajao od 1991. do 1995. godine. Tome treba dodati, da se od 1993. do 1994. Hrvatska nalazila i u sukobu s bosanskom vladom. Do nasilja je također došlo i između dvije republike u bivšem SSSR-u, Armenije i Azerbejdžana.

		Jesu li savezni/federalni centar i druge države u nastajanju prihvatile odcjepljenje i postojeće granice?	
		DA	NE
Jesu li sve grupe i/li regije prihvatile nezavisnost i vlast novih država?	DA	Češka republika, Slovačka (nema nasilja)	Slovenija, Litva (ograničeno nasilje)
	NE	Gruzija (Abhazija, Južna Osetija), Rusija (Čečenija), Moldavija (Pridnjestrovlje), Srbija (Kosovo) (velika mogućnost nasilja)	Hrvatska/Bosna/Srbija/Crna Gora; Armenija/Azerbejdžan (nasilje neizbježno)

Slika 1.

Većina hrvatskih i bosanskih Srba nije prihvatila nezavisnost Hrvatske i Bosne te je uskratila lojalnost tamošnjim vlastima. Važno je napomenuti da oni nisu imali lokalnu autonomiju, kao što je bio slučaj s Gorskim Karabahom (Nagorno-Karabah), i da su bili razasuti diljem hrvatskoga i bosanskoga teritorija. Njihova je pobuna podrazumijevala osvajanje teritorijâ za koje su tvrdili da im pripadaju, s idejom priključivanja dotičnih Srbiji ili srpsko-crnogorskoj državi u nastajanju. Podržavali su ih Srbija, Crna Gora i JNA koja se nalazila pod dominacijom Srba koji nisu prihvatili nezavisnost ni granice susjednih republika. Kada su na kraju bili spremni prihvatiti njihovu nezavisnost – kao što je bio slučaj u Hrvatskoj – zahtijevali su teritorijalne ustupke i promjenu postojećih granica.

Iako rat Armenije i Azerbejdžana oko Gorskog Karabaha nalikuje sukobu u bivšoj Jugoslaviji utoliko što je uključivao otvoreno nasilje između bivših republika oko granica i teritorija, ipak postoji značajna razlika. Gorski Karabah je bivša autonomna pokrajina unutar Azerbej-

džana, naseljena Armencima koja se odlučila za nezavisnost od Azerbejdžana s očitom namjerom pridruživanja Armeniji, cilj koji je podržala i sâma Armenija. No, postavilo se kao problem kako priključiti pokrajinu okruženu etničkim azerbejdžanskim teritorijima, što je Armenija na koncu "riješila" okupacijom tih prostora. U ovome slučaju imamo i autonomnu pokrajinu naseljenu grupom etnički različitom od ostatka republike, a koja se buni protiv republičkog centra, i susjednu republiku koja zahtijeva promjenu granica te potražuje pokrajinu za sebe.

Ako se, ipak, bivše republike većinom međusobno slože oko njihova teritorijalnog oblika, ali (etničke) grupe i/ili pokrajine unutar republika otkažu poslušnost odnedavno nezavisnim vlastima ili iskažu nezadovoljstvo zbog nezavisnosti ili njihova položaja unutar nove države – ili se čak pokušaju odcijepiti, sa ili bez namjere pridruživanja drugoj državi – velike su šanse da će doći do nasilja. To je upravo bio slučaj s Gruzijom (Abhazija i Južna Osetija), Moldavijom (Pridnjestrovska Moldavska Republika, Pridnjestrovlje, odnosno rumunjski ili moldavski Transnistria), Rusijom (Čečenija) i Srbijom (Kosovo). U Gruziji i Moldaviji nove vlasti nisu bile sposobne ugušiti pobunu, dočim je Rusija nakon gotovo cijeloga desetljeća, i nakon strašne cijene plaćene u ljudskim životima i materijalnoj šteti, uspjela slomiti čečenski ustanak. Posebnu pažnju treba obratiti slučaju Srbije. U otvorenoj ekspanzionističkoj kampanji, Srbija je vojno dovela u pitanje teritorijalni oblik zapadnih susjednih država (Hrvatske i posebice Bosne), iako nijedna druga republika nije osporila njezine vlastite administrativne granice. Slučaj Kosova čini se različitim od ostalih slučajeva u ovoj kategoriji jer je Srbija *na početku* uspjela obuzdati albanske zahtjeve za autonomijom, pa čak i nezavisnošću, do kojih je došlo nakon ukinuća kosovske autonomije 1989. Kosovski Albanci odlučili su se za mirni ustanak protiv srpske države te formirali vlastite paralelne institucije do 1998. kada je izbio sukob između srpskih vlasti i albanske gerile. Završio je NATO-ovom intervencijom i povlačenjem srpskih trupa s Kosova 1999.

Makedonija zaslužuje poseban status u našoj analizi i stoga ne nalazi mjesto u našoj matrici. Ona oprimjeruje situaciju u kojoj su etnička makedonska većina i etnička albanska manjina *u početku* – u trenutku raspada Jugoslavije 1991. – prihvatile nezavisnost. Državi stoga nije prijetila vanjska intervencija te je osigurala lojalnost svoje etničke manjine. No, tijekom godina – 10 godina kasnije i pod drugačijim okolnostima – albansko nezadovoljstvo položajem u Makedoniji, povezano s političkim zahtjevima i prijetnjama odcjepljenjem, rezultiralo je u oružanoj pobuni koju su podržale oružane grupe s Kosova i u otvorenom prkošenju makedonskim državnim vlastima 2001. godine.

Iako nije bila dio početne implozije jugoslavenske federacije i iako je do nje došlo 15 godina kasnije, nužno je ovdje spomenuti i nezavisnost Crne Gore od Državne zajednice Srbije i Crne Gore 2006., kao i odcjepljenje Kosova od Srbije 2008. Mnogi su crnogorsku nezavisnost iščekivali i doživljavali kao završnu fazu fragmentacije duž republičkih granica teritorija koji je nekoć bio Jugoslavija. Prve se korake ka nezavisnosti poduzelo već koncem 1990-ih kada je crnogorsko vodstvo – uključujući mnoge, poput Mile Đukanovića, trenutnog crnogorskog premijera, koji su u ranim 1990-im godinama entuzijastično podržavali Miloševića i njegovu ratnu kampanju – okrenulo leđa Beogradu. Do 2003., kada je Savezna Republika Jugoslavija bila zamijenjena nefunkcionirajućom Državnom zajednicom Srbije i Crne Gore, Crna Gora je već bila polu-nezavisna država. Iako se suprotstavljala nezavisnosti Crne Gore, Srbija nije osporila teritorijalni oblik Crne Gore, štoviše, odlučila je poštovati i rezultat referenduma o nezavisnosti 2006. Što se tiče Srba u Crnoj Gori, oni su svoje nezadovoljstvo nezavisnošću izrazili na relativno *miran način*, i nisu se pobunili protiv vlasti. Međutim, mnogi su crnogorski Srbi nastavili tražiti poseban status i posebne odnose sa Srbijom. Još jednom, slučaj crnogorske nezavisnosti mora se postaviti u kontekst posve drugačijih političkih parametara od onih koji su dominirali jugoslavenskim raspadom u ranim 1990-im godinama. U veljači 2008. Kosovo je proglasilo nezavisnost od Srbije i steklo samo djelomično, ali važno međunarodno priznanje: tomu su se usprotivili i Srbija i etnička srpska manjina. Budući da je Kosovo bilo posve odvojeno od Srbije gotovo cijelo desetljeće i da su njime upravljala međunarodna tijela (Ujedinjeni narodi) i budući da je na Kosovu jak međunarodni vojni i policijski utjecaj (NATO, Europska unija, Ujedinjeni narodi) te kako se Srbija odrekla upotrebe nasilja, nasilje je bilo ograničeno samo na etničke srpske enklave.

Na koncu, četvrti mogući scenarij u našoj matrici također može dovesti do nasilja, no u manjoj mjeri. Do

ove situacije dolazi kada građani i građanke u velikoj mjeri poštuju vlasti nove države u nastajanju i slažu se s nezavisnošću i granicama nove države. U takvoj situaciji nema regionalnih ili etničkih protesta ili, ako manjina i nije zadovoljna nezavisnošću (kao što je bio slučaj u baltičkim državama), ne djeluje kako bi joj se usprotivila ili se pobunila protiv vlasti. Međutim, federalne institucije ipak dovode u pitanje odluku o odcjepljenju. Primjeri za ovu situaciju su jednotjedna intervencija jugoslavenske vojske (JNA) u Sloveniji te intervencija sovjetske vojske u Litvi 1991. Kako su oba federalna centra bila politički slaba u tom trenutku, i kako ostale republike nisu bile direktno protiv nezavisnosti dotičnih republika, nasilje je bilo kratkotrajno i rezultiralo je povlačenjem federalnih trupa.

Samo se jedan slučaj u potpunosti ne uklapa u matricu zbog potpuno drugačije prirode sukoba. Od 1992. do 1997. srednjeazijska republika Tadžikistan prošla je kroz rat između vlade i političke opozicije čiji je raspon sezao od liberalnih demokrata do islamista. Sve su strane prihvatile nezavisnost i nije bilo osporavanja tadžikistanskih državnih granica. Iako je rat u nekim aspektima bio obilježen uglavnom regionalnim i nekim etničkim rivalstvima, Tadžikistan jasno predstavlja odvojen slučaj građanskog ideološkog rata za političku prevlast.

Ovdje je važno dodati da je na međunarodnoj sceni, u godinama koje su uslijedile nakon 1989., međunarodna zajednica priznavala samo bivše republike kao nezavisne države koje su tako stekle pravo pridružiti se međunarodnim organizacijama kao što su Ujedinjeni narodi. Jedina veća iznimka ovom nepisanom pravilu došla je 17 godina kasnije s kosovskom nezavisnošću. I Sjedinjene Američke Države i većina članica EU-a koje su priznale Kosovo inzistiraju da je u pitanju *jedinstven* slučaj. Potezu su se usprotivile neke članice EU-a i, sasma nepokolebljivo, Rusija. Kao reakciju na to, te zaključivši kako je pravilo nepovratno prekršeno, Rusija je priznala nezavisnost gruzijskih provincija Abhazije i Južne Osetije nakon rata s Gruzijom u kolovozu 2008.

Okidači nasilja: državljanstvo, granice i teritoriji, i uloga savezne vojske

Prvo pitanje (*Jesu li države (republike) u nastajanju i federalni centar prihvatili odcjepljenje i postojeće granice?*) usko je povezano s budućim teritorijalnim oblicima te stoga i s granicama država u nastajanju te, neizbježno, s ulogom savezne vojske u početnoj fazi raspada. Drugo pitanje (*Jesu li sve grupe i sve regije prihvatile nezavisnost i vlast novih država?* Osim toga, potrebno je također upitati jesu li se one pokušale pobuniti, odcijepiti ili čak ujediniti s drugom državom?) blisko je povezano s državljanstvom ili s osnovnim odnosom između države i pojedinaca i/ili grupa koje, među ostalim, uključuju političko uključivanje ili isključivanje, građansku lojalnost, politička, društvena i kulturalna prava, obveze, vlasništvo i, ne i manje važno, sigurnost. Drugačija se perspektiva na nasilje u postkomunističkom prostoru nakon 1989. otvara ako je promotrimo kroz objektiv državljanstva, borbe oko granica i teritorija, i uloge savezne vojske, koje definiram kao glavne okidače nasilja u bivšim socijalističkim multinacionalnim federacijama. Pod okidačem nasilja shvaćam uloge (u ovom slučaju neslaganja o pitanjima državljanstva i teritorijalnog oblika novih država) i aktere (u našoj analizi djelomičan ili potpuni angažman savezne vojske) koji bi mogli omogućiti pa čak i olakšati uporabu nasilja od strane sudionika u sukobu koji imaju različite političke programe.

U kontekstu raspada federacije, uloga federalnih oružanih snaga kao glavne vojne formacije te njihovo aktivno uključenje ili, pak, neuključenje u događaje zasigurno će odrediti razinu nasilja. Stoga će, ako su sva tri okidača nasilja *povučena*, doći do nasilja velikih razmjera. Primjer ovoga je rat u kojemu je sudjelovalo pet od šest jugoslavenskih republika zajedno s raspadajućom saveznom vojskom koja je stala na stranu Srbije i Crne Gore te paravojnih formacija etničkih Srba u Hrvatskoj i Bosni 1991/92. Rat je završio Općim okvirnim sporazumom za mir (tzv. Daytonski sporazum, op. prev.) 1995. pod okriljem Sjedinjenih Američkih Država i Europske unije, a potpisale su ga Hrvatska, Bosna i Hercegovina i Savezna Republika Jugoslavija (Srbija i Crna Gora). Srpska pobuna u Hrvatskoj doživjela je neuspjeh, ali je Bosna iznutra ostala podijeljena na Republiku Srpsku i Federaciju Bosne i Hercegovine. Bez obzira na široko rasprostranjeno razaranje i teške gubitke u ljudskim životima (100 000 u Bosni prema iscrpnoj bazi podataka Istraživačko dokumentacionog centra u Sarajevu[11] i otprilike 15 000 u Hrvatskoj[12]), bivše republičke granice nisu se promijenile.

Sukob oko Gorskog Karabaha, s druge strane, sadrži dva okidača nasilja: državljanstvo (pobunu etničkih armenskih građana protiv Azerbejdžana kao države) te

11 Podatci su dostupni na www.idc.org.ba (pristupljeno 22. studenog 2009).

12 Za razne procjene vidi: Antonija Petricusic, "Nation-building in Croatia and the Treatment of Minorities: Rights and Wrongs", *L'Europe en formation*, br. 349–350 (jesen/zima 2008), str. 136–137.

sukob oko spornog teritorija i novih granica među državama (intervencija Armenije s namjerom pripajanja azerbejdžanskog teritorija). Iako je u početku sovjetska vojska bila vojno uključena u sukob – koji je počeo već 1998.! – on se odigrao između dvije susjedne republike i autonomne pokrajine. Konačni rezultat je "zamrznuti sukob" koji traje i dan-danas: *de facto* pripajanje Gorskog Karabaha Armeniji te armenska kontrola pokrajina izvan Gorskog Karabakha koje dotičnu regiju povezuju s Armenijom.

Povlačenje okidača državljanstva, koji uključuje odbijanje poslušnosti novoj državi, te povezivanje dotičnog okidača sa zahtjevima za odcjepljenje (što neizbježno znači i povlačenje okidača kontrole nad teritorijima i granicama) rezultira unutarnjim sukobima među novim državama i jednom ili više pobunjenih regija. Ishod će vjerojatno biti, kao što je to bilo u slučaju Gorskog Karabaha, zamrznuti sukob. Samo je Kosovo nadzirano od međunarodne zajednice uspjelo postići djelomično priznanje iako je sukob sa Srbijom prisutan i dalje. Međunarodno priznanje izostalo je u slučaju nekih od pobunjenih pokrajina u bivšem SSSR-u, koje su *de facto* nezavisne državice kao što je Pridnjestrovlje, Gorski Karabah, Abhazija i Južna Osetija (posljednje dvije priznale su samo Rusija, Nikaragva i Venezuela) ili, što se toga tiče, Čečenija koja je ponovno potpala pod kontrolu Moskve. U mnogima od ovih pokrajina, savezna vojska ili njezini ostatci te ruska vojska kao njezina nasljednica odigrale su izuzetno kontroverznu ulogu. Na primjer, bivša sovjetska 14. armija velikodušno je pomogla pobunjenicima u Pridnjestrovlju, sovjetska vojska bila je umiješana u prvu fazu armensko-azerbejdžanskog rata, a Rusija je vojno podržala abhazijsko i južnoosetsko odcjepljenje.

Makedonija je, iz već spomenutih razloga, poseban slučaj. Izbjegla je inicijalnom nasilju, ali se suočila s unutarnjom albanskom pobunom 2001. koja je, nakon desetljeća opće lojalnosti, povukla *samo* okidač državljanstva i poigrala se izgledima za odcjepljenje. Albanci su sebe doživljavali kao "građani drugog reda" u državi ustavno određenoj kao etnički makedonskoj, žalili se na diskriminirajući zakon o državljanstvu, zahtijevali više autonomije za općine s albanskom većinom te neka važna kulturalna prava kao što je visoko obrazovanje na albanskom jeziku. Albanski ustanak započeo je u području naseljenom etničkim Albancima koji nisu imali prijašnju autonomnu pokrajinu unutar Makedonije. S obzirom na to, njihova je oružana pobuna u nekim pogledima naličila onoj hrvatskih i bosanskih Srba, ili onoj u Pridnjestrovlju gdje su govornici slavenskih jezika (Ukrajinci i Rusi) unilateralno proglasili autonomiju i odcjepljenje od Moldavije u području rijeke Dnjestar, s tom razlikom da makedonski Albanci nisu mogli računati ni na kakvu stranu pomoć. S nezainteresiranom Albanijom i Kosovom koje nije bilo država, te bez međunarodne naklonosti, oružana je pobuna bila pozdravljena samo u albanskim nacionalističkim krugovima koji su se pretežno nalazili na Kosovu. Makedonski je slučaj završio nagodbom. U zamjenu za prihvaćanje lojalnosti, makedonska je država Albancima ponudila povlastice u pitanjima državljanstva, jezične i obrazovne politike te unutarnjih administrativnih podjela koje su objedinile albansku većinu u zapadnoj Makedoniji. Osim toga, pogodbom su također bili obuhvaćeni i važni politički ustupci kao što je redefiniranje Ustava i veći udio Albanaca u vlasti.

Ako je situacija uključivala i federalnu vojnu akciju – pod pretpostavkom da okidači državljanstva i/ili teritorijalnosti nisu bili povučeni – rezultat je bilo neuspjelo uplitanje slabog federalnog centra. (Alternativa ovome bila je okupacija koja bi zahtijevala izuzetno jak federalni centar i odlučnu vojnu intervenciju). Takav slučaj nalazimo u Sloveniji i Litvi. Nasilje je bilo kratkotrajno, a savezna se vojska, odbrojavajući svoje posljednje dane, povukla, čime su dotične republike postale u potpunosti nezavisne. Na koncu, ako nijedan od ovih okidača nije povučen, nasilne su posljedice malo vjerojatne, kao što je bio slučaj s razdvajanjem Čeha i Slovaka.

Nešto niže u ovom tekstu, baveći se njima zasebno, objasnit ću zašto i kako državljanstvo, pitanje granica i teritorija i uloga savezne vojske, njezinih preostataka ili sljednika, utječe na provalu nasilja.

Prvi okidač: državljanstvo

Općenito govoreći, državljanstvo je legalna poveznica između države i pojedinca, uključujući prava koja su građanima i građankama zajamčena od strane države te obveze koje građani i građanke imaju prema svojoj državi. Tvrdim da su neka od temeljnih pitanja povezana sa statusom državljanstva – naime, *kojoj državi dugujem svoju lojalnost?* te, zauzvrat, *koja država jamči ili obećaje da će mi kao državljaninu zajamčiti moja prava i zaštitu?* – usko

13 O pokušajima i neuspjesima ustanovljenja održive "etničke demokracije" u istočnoj Europi te o samom konceptu etničke demokracije, vidi: Sammy Smooha, "The Non-emergence of a Viable Ethnic Democracy in Post-communist Europe", u: Sammy Smooha i Priit Jarve (ur.), *The Fate of Ethnic Democracy in Post-communist Europe* (Budapest: LGI, 2005), str. 241–256.

14 Vidi: Katherine Verdery, "Transnationalism, Nationalism, Citizenship, and Property: Eastern Europe since 1989", *American Ethnologist*, sv. 25. br. 2 (1998), str. 291–306. Za bivše jugoslavenske republike, vidi: Jelena Pejić, "Citizenship and Statelessness in the Former Yugoslavia: The Legal Framework", u: Síofra O'Leary i Teija Tiilikainen (ur.), *Citizenship and Nationality Status in the New Europe* (London: Institute for Public Policy Research/Sweet & Maxwell, 1998), str. 169–186; Shpend Imeri (ur.), *Rule of Law in the Countries of the Former SFR Yugoslavia and Albania: Between Theory and Practice* (Gostivar: Association for Democratic Initiatives, 2006); Mihajlo Dika, Arthur C. Helton and Jasna Omejec (ur.), "The Citizenship Status of Citizens of the Former SFR Yugoslavia after its Dissolution", *Croatian Critical Law Review*, sv. 3, br. 1–2 (1998), str. 1–259; Igor Štiks, "Nationality and Citizenship in the Former Yugoslavia: From Disintegration to the European Integration", *South East European and Black Sea Studies*, sv. 6, br. 4 (2006), str. 483–500. Za Češku republiku i Slovačku vidi: Dagmar Kusa, "The Slovak Question and the Slovak Answer: Citizenship during the Quest for National Self-determination and After", u: Rainer Bauböck, Bernhard Perchinig i Wiebke Sievers (ur.), *Citizenship Policies in the New Europe* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), str. 185–212; Andrea Barsova, "Czech Citizenship Legislation between Past and Future",u: *ibid.*, str. 163–184. Za

Progresna ratni

Kojoj mlađarici: Gdje je sada moj otac? Odgovori-ti mlađarica: On je u partizanima, hrabro se bori, brani domovinu.

ŠTIKS, IGOR
"Berlinski zid je pao na naše glave!": 1989. i nasilje u nekadašnjim socijalističkim multinacionalnim federacijama

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.

povezana s provalom nasilja u bivšim socijalističkim multinacionalnim federacijama u kontekstu njihova neminovnog urušavanja.

Sve podsastavnice u bivšim socijalističkim federacijama – osim Bosne i Hercegovine koja je osnovana kao republika prema povijesnim, a ne etničkim kriterijima – bile su definirane u etno-nacionalnim terminima. Svaka je republika imala svoju titularnu nacionalnost koja je *posjedovala* dotičnu republiku, neovisno o etničkoj pluralnosti unutar njezinih granica. Stoga ne iznenađuje da su u trenutku nezavisnosti skoro sve od tih republika ponudile privilegirani položaj članovima njihove centralne etničke grupe, pa čak i onima koji su živjeli izvan njihova teritorija. Državljanstvo – pristup njemu i isključenost iz njega – postao je ključnim političkim bojnim poljem u bivšim multinacionalnim socijalističkim federacijama. Pitanje državljanstva je, osim toga, blisko povezano s uvođenjem liberalne demokracije. Jednostavno rečeno, samo su državljani pozvani participirati u političkoj areni i, najzad, samo je njima dopušteno glasovati. Tvrdim da je u trenutku kad se supra-etnički federalni krov srušio, etno-nacionalna koncepcija državljanstva prevagnula i, na mjestima sukoba pridonijela erupciji nasilja oko redefiniranja granica unutar kojih su nove etno-nacionalne države trebale biti formirane na temelju apsolutne većine dominantnih etno-nacionalnih grupa.

Demokraciju se, po tom shvaćanju, doživljavalo kao moguću samo ako je u svojoj biti bila etno-nacionalna. Drugim riječima, pravilo većine ne bi trebalo sadržavati podjelu između etničke većine i etničke manjine nego bi ga se trebalo primjenjivati *unutar* dominantne etno-nacionalne grupe s liberalno-demokratskom podjelom na većinu i manjinu, ustanovljenom na temelju ideoloških sklonosti. U toj viziji, stvorena etno-nacionalna država (bila ona bivša republika unutar prethodno definiranog teritorija, proširena tako da obuhvaća etnički srodne pripadnike u drugim republikama, ili bivša etnička autonomna pokrajina) mogla bi postati uistinu demokratska samo ako središnja etnička grupa ima apsolutnu većinu i politički je nezavisna od bilo koje druge grupe ili centra, a etničke manjine unutar granica njezine države bile bi smanjene na nevažan postotak populacije.[13] Da sumiramo, ideal (proširene) etno-nacionalne države u kojoj bi središnja etnička grupa bila u apsolutnoj većini, a njezini etnički homogenizirani državljani demokratski odlučivali o vlastitoj sudbini osvojio je srca i političko rasuđivanje mnogih bivših jugoslavenskih i sovjetskih građana.

Kako je nestajala federalna država, građani su bili ostavljeni republikama u kojima su prebivali. Mnogi su jednostavno odbili lojalnost svojim republikama koje su doživljavali kao nacionalni dom druge etničke grupe. Primjer za to su pobune bosanskih i hrvatskih Srba te bosanskih Hrvata, ili pobuna etnički definiranih pokrajina kao što je slučaj u Gruziji, Moldaviji, Rusiji, Srbiji i Azerbejdžanu. U ovim republikama (osim u Bosni), etnička je većina također često podlegla iskušenju redefiniranja nove države kao države *isključivo* njihove etničke grupe i propagirala diskriminirajuće prakse spram etničkih manjina. U oba slučaja građani su jednostavno lojalnost ponudili onome što su smatrali svojom vlastitom etničkom "državom u nastanku" (bilo da se radi o etničkoj matičnoj državi, svojoj republici ili autonomnoj pokrajini). Država proizašla iz toga bi, također, idealno uključivala i njihova vlastita mjesta boravka unutar budućih granica.

Diljem bivših socijalističkih federacija, nacionalne su elite pokušale smanjiti etničku heterogenost i stvoriti "čišću" etno-nacionalnu državu. Ova namjera često je vidljiva kroz zakone o državljanstvu i administrativne prakse povezane s državljanstvom u većini novoformiranih država.[14] Čak i kada države u pitanju nisu direktno isključivale grupe svojih stanovnika (kao što je bio slučaj u baltičkim republikama Estoniji i Latviji koje su svoju rusku i rusofonsku populaciju isključile iz svog državljanstva), one su se često bavile onime što zovem *etničkim inženjeringom*. Pod etničkim inženjeringom mislim na namjerne politike vlada da se zakonima o državljanstvu i povezanim administrativnim praksama utječe na etnički sastav stanovništva u korist središnje etničke grupe.[15] Cilj je ovakve politike numeričko učvršćivanje etničke većine i smanjenje broja drugih etniciteta u građanstvu novih država. Tako je uključivanje članova središnje etničke grupe, neovisno o mjestu njihova prebivališta (unutar ili izvan državnih granica) i, koliko je god moguće, paralelno isključivanje članova manjinskih etničkih grupa bilo jedna od najučinkovitijih strategija u preobrazbi multinacionalnih prostora socijalističkih federacija u niz više-manje etnički homogenih *demokratskih* država. Ovdje je nužno dodati da su se članovi manjinskih grupa, čak i kada su bili zakonski uklju-

bivše sovjetske države, vidi: Rogers W. Brubaker, "Citizenship Struggles in Soviet Successor States", *International Migration Review*, sv. 26,br. 2 (1992),str. 269–291; Georg Brunner, "Citizenship and Protection of Minorities in Eastern Europe", u: Roger Clark, Ferdinand Feldbrugge and Stanislas Pomorski (ur.), *International and National Law in Russia and Eastern Europe: Essays in Honor of George Ginsburgs* (The Hague, Boston and London: Martinus Nijhoff, 2001), str. 113–138. Za druge postsocijalističke države, vidi: Rainer Bauböck, Bernhard Perchinig i Wiebke Sievers (ur.), *Citizenship Policies in the New Europe*, prošireno i uređeno izdanje (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009). Poglavlja su također dostupna na http://www.law.ed.ac.uk/citmodes/newcountryreports.aspx (pristupljeno 22. studenog 2009).

15 Štiks, *op. cit.*, str. 484.

čeni u građanstvo novih država, često osjećali diskriminiranima ili ugroženima od strane države kojom je dominirala druga etnička grupa.

Prije nego se okrenemo konkretnim primjerima, važno je prisjetiti se da se u većini država nasilje pojavilo čak i prije nego je konkretan novi zakon o državljanstvu bio na snazi. Zakon se obično usvajao nakon proglašenja nezavisnosti. Pitanje državljanstva bilo je, dakle, postavljeno od strane mnogih građana u trenutku raspada, a različiti odgovori imali su utjecaja na same zakonodavce. Kontekst neizbježne dezintegracije otvorio je mogućnost fragmentacije federacije ne samo duž republičkih granica nego i duž etničkih podjela. Državljanstvo je uključivalo pitanje građanske spram etničke lojalnosti. Pojedinac si je postavljao sljedeća pitanja: bih li trebao biti lojalan državi u nastanku neovisno o svom etničkom porijeklu? Ili bih trebao biti lojalan svojoj etničkoj grupi koja možda ima, a možda i nema svoju vlastitu autonomnu pokrajinu unutar države u nastanku, ili koja možda ima svoju vlastitu, obično susjednu, matičnu državu? Na nivou postojećih autonomnih pokrajina, pitanje je bilo biti ili ne biti lojalnim republičkom centru, proglasiti nezavisnost (jednom kada je federacija koja je garantirala postojeću administrativnu raspodjelu nestala) ili čak integraciju s drugom republikom. Ondje gdje nisu postojale, autonomne su pokrajine užurbano stvorene od strane etničkih grupa koje su se pobunile protiv republike u kojoj su živjele. Na primjer, hrvatski i bosanski Srbi formirali su "srpske autonomne oblasti" na teritorijima za koje su smatrali da im pripadaju, organizirali referendume za nezavisnost među Srbima, osnovali vlastite parlamente, pretvorili "autonomne oblasti" u "Srpske republike" i proglasili nezavisnost od Hrvatske i Bosne; na sličan način, bosanski su Hrvati stvorili "Hrvatsku zajednicu (kasnije republiku) Herceg-Bosnu".

Kada je u pitanju nasilje u bivšem Sovjetskome Savezu, bitno je naglasiti fenomen koji na prvi pogled djeluje kao anomalija. U Estoniji i Latviji, gdje je velika manjina (Rusi i ostali rusofoni) bila *zakonski* isključena iz državljanstva, nije bilo nasilja.[16] Otvorenu diskriminaciju u Estoniji i Latviji opravdalo se strahovima Estonaca i Latvijaca o "bivanju manjinom u vlastitoj zemlji" i demokratskim procedurama koje bi, ako bi im državljanstvo bilo ponuđeno, dale veliku političku moć etničkim Rusima. Stoga su se Estonija i Latvija odlučile za diskriminirajući demokratski sustav u kojemu su mogli sudjelovati samo etnički Estonci i Latvijci, a gdje su etnički Rusi i rusofoni općenito bili podređeni teškim državljanskim testovima koji su uključivali dobro poznavanje službenog jezika. Naša bi matrica ipak mogla objasniti odsustvo nasilja u ovoj situaciji. Iako su se etnički Rusi odupirali ideji nezavisnosti baltičkih republika, a i federalna je vlada u početku bila protiv toga – čak je i intervenirala u Litvi – najzad su prihvatili novu vlast i položaj ne-državljana ili jednostavno prebivatelja te se nastavili boriti za bolji društveni, politički i ekonomski položaj[17], a Rusija je – jednom kada je federalni centar bio izbačen iz igre – prihvatila njihovu nezavisnost i granice bez daljnjeg miješanja. Kombinacija nemiješanja Rusije, zajedno s činjenicom da nije bilo teritorijalnog temelja za pobunu – bez (etničkih) autonomnih pokrajina te teritorijalna disperzija – povezana sa specifičnim položajem rusofona kao "ne-autohtone" manjine koja ne bi mogla polagati pravo na samoodređenje ili ujedinjenje s matičnom državom – nudi odgovor na pitanje o odsustvu nasilja u baltičkim republikama.

Tamo gdje se pojavilo, nasilje je uglavnom uključivalo autonomne pokrajine. U tim pokrajinama etnička je većina bila drugačija od etničke većine cijele republike. Neke autonomne pokrajine zbog toga su odbacile vlast nove države, temeljeći to na procjeni da, s obzirom na to da je u pitanju država različitih etničkih grupa, ona ne bi mogla ponuditi temeljna jamstva uključena u bilo koji ugovor o državljanstvu, kao što su zaštita i prava. Osim toga, čak i ako je nova država i bila voljna ponuditi sva nužna prava, tako nešto se odbijalo u korist formiranja vlastite nacionalne nezavisne države, kao u Čečeniji, Južnoj Osetiji i Abhaziji, ili u korist priključivanja pokrajine matičnoj državi kako bi dijelila njezino državljanstvo, kao u Gorskom Karabahu.

Gdje su, pak, etnička manjina i/ili autonomne pokrajine prihvatile novu vlast, nova im je država jamčila autonomiju te svim državljanima ponudila puna prava na državljanstvo, a granice između novih država bile su obostrano priznate, tamo je za izbijanje nasilja bilo malo šansi.

Unatoč tomu, "borbe oko državljanstva" nisu bile maknute s dnevnog reda u bivšem SSSR-u. Od 1991. Rusija je nudila državljanstvo bivšim sovjetskim građanima u tzv. "bližem inozemstvu". Ta je politika bila potvrđena posebnim "Zakonom o sunarodnjacima (Compa-

16 Rogers Brubaker u svojoj ranoj analizi "borbi oko državljanstva", do koje je u bivšem SSSR-u došlo odmah nakon njegova raspada, razlikuje tri modela politike državljanstva prihvaćene od strane novih država nasljednica: "model obnovljene države" po kojemu je državljanstvo obnovljeno zakonitim državljanima međuratnih nezavisnih republika i njihovim potomcima (sprovedeno u Estoniji I Latviji); "model nove države" po kojemu nova država definira inicijalno tijelo državljana jednostavnim uključivanjem svih koji prebivaju na njezinu teritoriju (primijenjeno u Bjelorusiji i Ukrajini, usprskos velikom postotku etničkih Rusa u objema državama, te u republikama centralne Azije gdje su vlade željele da ruska manjina ostane zbog njezina važna ekonomskog i socijalnog položaja); treći je model kombinacija prva dva (nalazimo samo u Litvi): i obnovljeno državljanstvo i uključenost koja bi trebala zadovoljiti generalne demokratske standarde (Brubaker, *op. cit.*). Za druge postsovjetske države također vidi: Brunner, *op.cit.*

17 Vidi: Valerie Bunce and StephenWatts, "Managing Diversity and Sustaining Democracy: Ethnofederal versus Unitary States in the Postcommunist World", u: Philip G. Roeder and Donald S. Rothchild (ur.), *Sustainable Peace: Power and Democracy after Civil Wars* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), str. 133–158.

triots Act)" iz 1999., koji je opozvan 2002. kada je novi Zakon o državljanstvu stupio na snagu. No, novi je zakon o državljanstvu bivšim sovjetskim državljanima koji borave izvan Rusije također, pod određenim uvjetima, dopuštao stjecanje ruskog državljanstva. Neki Rusi iz baltičkih republika ruskom su državljanstvu dali prednost pred neposjedovanjem bilo kojeg državljanstva, iako im to trajno oduzima mogućnost stjecanja državljanstva baltičkih država. Rusija je također *naturalizirala* gotovo sve građane Južne Osetije i Abhazije te, navodno, također punudila državljanstvo mnogim stanovnicima Krima. Štoviše, Rusija je intervenciju u Gruziji 2008. upravo opravdavala na temelju državljanstva: ruski su službenici često tvrdili da je Rusija samo branila svoje građane.[18]

U bivšoj Jugoslaviji, pitanje državljanstva odigralo je značajnu ulogu u rastućim tenzijama. Općenito uzevši, demokratizacija je učvrstila faktor etniciteta, odnosno identifikaciju građana s njihovim etničkim grupama. Demokratski su izbori potvrdili sukob između građanskih/republičkih i etničkih identiteta građana. No, sama činjenica da su gotovo sve republike bile definirane kao "nacionalni domovi" njihovih središnjih etničkih grupa samo je naglasila prvenstvo etničkog identiteta čak i kada su sami građani, neovisno o svojemu etničkom podrijetlu, odbili etno-nacionalizam i iskazali čisto *građanski* patriotizam ili lojalnost institucijama svojih republika i federacije. Građanske i etno-političke identitete moglo bi se lako izmiriti samo ako je građanin prebivao u svojoj vlastitoj etničkoj republici te stoga pripadao vlastitoj etničkoj većini. Međutim, to nije bio slučaj s velikim brojem pojedinaca koji su živjeli izvan "nacionalnih domova" svojih etničkih grupa tj. nalazili se unutar republika kojima su povijesno pripadali *građanski* (kao građani ili stanovnici republike), ali ne i *etnički*.

Neprestana komunikacija između republičkog političkog vodstva i građana preko medija koje su kontrolirale same republike – ili, preciznije, između nacionalističkih vođa i njihovih etničkih tijela – temeljno je za razumijevanje političke dinamike raspada Jugoslavije. Prvi demokratski izbori odvijali su se u atmosferi konfliktnih nacionalističkih težnji. Stoga nije iznenađujuće da su izbori na vidjelo iznijeli snažnu podršku etničkim vođama i etničkim strankama čija je poruka etničke solidarnosti prelazila republičke granice. Obećavali su "zaštititi" i nadzirati interese svojeg etnički definiranog izbornog tijela u unutarrepubličkim i unutaretničkim sporovima te u slučaju eventualnog raspada Jugoslavije.[19]

Ova etnocentrična vizija državljanstva, povezana s novim demokratskim poretkom, potpirila je ekstremni nacionalizam: većina etničkih Srba i etničkih Hrvata počela je Hrvatsku odnosno Srbiju doživljavati kao *svoju* državu, neovisno o mjestu prebivališta. Odbili su lojalnost Hrvatskoj i Bosni (u slučaju većine etničkih Srba), odnosno Bosni (u slučaju velikog broja etničkih Hrvata, posebice u zapadnoj Hercegovini tijekom 1993./94.) i nadali se da će se granice njihovih etničkih država proširiti tako da politički i zakonski obuhvate njihovo mjesto prebivališta čak i ako je bilo locirano na teritorijima na kojima su živjeli kao manjina. Te je teritorije trebalo osvojiti i etnički "očistiti", kao što je, primjerice, bio slučaj s osvajanjem gotovo 70% teritorija Bosne od strane bosanskih Srba i masivnim etničkim čišćenjem etničkih Muslimana i Hrvata koje je pratilo tu ekspanziju.

Drugi okidač: Teritorij i granice

Prethodni su ulomci jasno pokazali koliko je pitanje državljanstva usko povezano s pitanjem teritorija (odnosno granica) novih država. Sukob oko granica nepogrešiv je okidač nasilja kako u slučaju gdje pokrajina ili grupa koja naseljava određeni teritorij odbija lojalnost vlastima nove države i proglašava odcjepljenje, tako i u slučajevima gdje (obično) susjedna država dovodi u pitanje postojeće granice, zahtijevajući najčešće da se njihova manjina u susjednoj državi pridruži "domovini".

Raspadanjem ovih federacija, koje se počelo nazirati u 1990. i 1991., građani su se počeli pitati *kako* će se, ako će se uopće, federacije raspasti. Logična linija razdvajanja bile su postojeće republičke granice no signali, slani od strane republičkih vođa i nacionalističkih političara, sugerirali su da je pravi cilj etničko razdvajanje: raspad federacije je tako u nekim regijama predstavljao mogućnost prekrajanja "umjetnih" republičkih granica.

Kao što je gore već napomenuto, argumenti za prekrajanje političkih granica često bi inzistirali na "artificijelnosti" postojećih teritorijalnih podjela. One, tvrdilo se, nisu odgovarale "prirodnim" etničkim teritorijima. Naslijeđene međurepubličke i unutarrepubličke administrativne podjele često su prikazivane – i od strane

18 Dmitrij Medvedev, ruski predsjednik, rekao je:"Moram zaštititi život i dignitet ruskih građana gdje god oni bili"; prenio: BBC News (8. Kolovoza, 2008.), dostupno na: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/7548715.stm (pristupljeno 22. studenog 2009)

19 Neke primjere nacionalističkih pokreta moguće je pronaći u formiranju Srpske demokratske stranke (SDS), koja je osnovana i u Hrvatskoj i u Bosni te se nalazila pod izravnim utjecajem Miloševića kojeg se već tada smatralo ne samo vođom Srbije nego i svih Srba. Slično tomu, Hrvatska demokratska zajednica (HDZ) Franje Tuđmana osnovala je bosanski ogranak, a Tuđman, iako predsjednik Republike Hrvatske, kitio se nazivom "predsjednika svih Hrvata" SDA Alije Izetbegovića – kao vodeća muslimanska stranka – također je osnovala ogranak izvan Bosne, u Sandžaku.

republičkih centara voljnih proširiti vlastite granice i od strane separatističkih područja voljnih formirati nezavisne države ili se pridružiti drugim državama – kao "komunistički trik" i jasan primjer "komunističke podijeli-pa-vladaj" politike. Jednom kada je komunistički režim implodirao, opravdanost političkih i teritorijalnih aranžmana sklopljenih pod njegovom vladavinom također je bila dovedena u pitanje. Međutim, bilo kakvo razdvajanje po etničkim linijama moralo je prvo riješiti "problem" mnogih etnički miješanih regija. Stoga je u tim područjima moralo doći do fizičkog razdvajanja etničkih zajednica, i to uporabom masovnog nasilja, pogubljenjima, protjerivanjima i "etničkim čišćenjem". Iako su postsovjetske države, osim u slučaju Armenije i Azerbejdžana, priznale postojeće republičke granice kao nove granice među nezavisnim državama[20], unutarnje su republičke granice postale nacrt za podjelu tamo gdje su se autonomne regije pobunile protiv republičkog centra. No, u bivšoj smo Jugoslaviji svjedočili sukobima tamo gdje unutarrepubličkih administrativnih granica nije bilo, osim u slučaju Kosova, i neke su republike (Srbija i Crna Gora) otvoreno dovele u pitanje postojeće republičke granice. U svim slučajevima, projekt stvaranja etnički homogenih nezavisih država na teritoriju naseljenom pripadnicima iste etničke skupine doveo je u pitanje naslijeđenu političku geografiju. Ratovi između jugoslavenskih republika oko teritorija i granica bili su među najintenzivnijima i najdestruktivnijima. Stoga je situaciju potrebno pobliže promotriti ne bi li se objasnilo logiku iza ratova za teritorijem. Na početku, u Jugoslaviji, motivaciju za sukob oko teritorija predstavljao je položaj Srba izvan Srbije (u Hrvatskoj i Bosni). Slovenija je bila etnički najhomogenija republika čije su se granice poklapale s teritorijalnom raspodjelom etničkih Slovenaca i stoga nije bila pogodna za igranje igre promjene granica duž etničkih linija. S druge strane, sâma je Srbija imala najveći udio manjina na svome tlu, odnosno na Kosovu i u Vojvodini. No, i Albanija i Mađarska odrekle su se bilo kakvih potraživanja srpskog teritorija naseljenog etničkim Albancima i Mađarima, dok je etničkim Muslimanima iz Sandžaka (podijeljenog između Srbije i Crne Gore) nedostajala matična država u uobičajenom smislu pa nikada nisu oblikovali političku platformu za zagovaranje odcjepljenja ili pripajanja etničkim srodnicima u Bosni. Što se tiče makedonskih Albanaca, oni su se u 1990-im godinama borili za priznavanje njihovih manjinskih prava i ravnopravnog položaja sa slavenskom većinom. Drugim riječima, mogućnost nasilnog sukoba u bivšoj se Jugoslaviji otvorila kada je matična država poduprla iredentističke ambicije svojih manjinskih sunarodnjaka u susjednim republikama s više ili manje jasnom namjerom pripajanja određenog dijela njihovih teritorija. (Isto vrijedi i za armensko-azerbejdžanski sukob.) U kontekstu ekspanzionističke politike Srbije, sukob u Hrvatskoj bio je omogućen, kako to objašnjava Rogers Brubaker, nacionalizirajućom hrvatskom državom koja je predstavljala prijetnju za lokalne Srbe čija je politička, socijalna i ekonomska prava smanjila (degradirajući ih s položaja konstitutivnog naroda na manjinu), a koja se i sama nije libila vlastite ekspanzionističke politike u susjednoj Bosni. Rat je bio "slučajan rezultat međuigre međusobno sumnjičavih, međusobno nadzirućih te međusobno optužujućih političkih elita u hrvatskoj nacionalizirajućoj državi u nastajanju, srpske nacionalne manjine u nastajanju u toj državi, i srpske nacionalne 'domovine' u nastajanju."[21]

No, ako Hrvatska predstavlja školski primjer Brubakerova trijadičkog odnosa između "nacionalizirajuće države", "nacionalne manjine" i "nacionalne domovine", najkrvaviji postkomunistički rat u Bosni i Hercegovini, jedinoj istinski multietničkoj državi bez titularne nacionalnosti, prkosi tom modelu. Uistinu, u svojoj zbirci eseja iz 1996. "Nacionalnost i nacionalno pitanje u Novoj Europi", Brubaker priznaje da se ne kani baviti sukobom u Bosni. Usprkos tomu, budući da se trijadički odnos – iako je u slučaju Bosne u pitanju bio više imaginarni trijadički odnos – smatra rasadištem etničkog sukoba u istočnoj Europi, nužno je objasniti bosansku situaciju upravo tim terminima. Bosna od početka nije bila "nacionalizirajuća država". Ni kasnije je ne bi bilo moguće okvalificirati takvom. U ovoj istinski multinacionalnoj zemlji bez (neovisno o stvarnom postotku) većinâ i manjinâ, bosanski Srbi i Hrvati nisu bili "nacionalne manjine". Što se pak tiče Brubakerova trokuta, samo su Srbija i Hrvatska bile viđene kao "vanjske domovine" od strane nacionalističkih bosanskih Srba i Hrvata. Mobilizacija bosanskih Srba za rat uglavnom je bila motivirana projektom Velike Srbije koji je već započeo u Hrvatskoj 1991. i koji je bio teritorijalno nezamisliv bez pripajanja bosanskih teritorija. Međutim, bosanski Srbi nisu mogli tvrditi da se nalaze u istom položaju kao i hr-

20 Rusija je ovaj inicijalni dogovor prekršila u slučaju Gruzije, priznajući 2008. godine Abhaziju i Južnu Osetiju.

21 Rogers W. Brubaker, *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 76.

Rogers W. Brubaker

vatski Srbi, odnosno, da su "nacionalna manjina" čija su prava ugrožena od strane "nacionalizirajuće" hrvatske države. Štoviše, njihovi su predstavnici dijelili vlast s hrvatskim i muslimanskim etno-nacionalističkim strankama. Srpska nacionalistička propaganda stoga se koncentrirala na portretiranje bosanskih muslimanskih vođa kao "fundamentalističkih" zavjerenika koji Srbe žele eliminirati, odnosno podčiniti u budućoj islamskoj državi. Postupno je velik udio bosanskih Srba odbacio Bosnu kao multinacionalnu državu, formirao "srpske autonomne oblasti" te odlučio pridružiti se Srbiji, odnoseći sa sobom što veći dio bosanskog teritorija koji se dalo osvojiti. Što se tiče bosanskih Hrvata, njihova taktika je u početku, 1991. i 1992., uključivala podržavanje bosanske državnosti. Tijekom tog razdoblja, učvršćivanje bosanske državnosti također je podrazumijevalo i učvršćivanje hrvatske nezavisnosti spram Beograda. Međutim, kako je rat napredovao, bosanski su Hrvati – pod izravnim utjecajem i kontrolom iz Zagreba – 1993. zauzeli stav sličan onome bosanskih Srba. Odbacili su Bosnu kao multinacionalnu državu, bosanske Muslimane predstavili kao fundamentaliste, ušli u otvoreni sukob sa Sarajevom te pokušali osvojiti što više teritorija moguće s namjerom da ga pripoje Hrvatskoj. Opet, nemoguće je govoriti o pravom trijadičkom odnosu. Jedino je moguće govoriti o tome kako se trijadu simuliralo ne bi li se opravdalo ambicije etničkih Srba i Hrvata da se pridruže svojim "nacionalnim domovinama".

Koji su rezultati ovih krvavih ratova za teritorijem i granicama? Međunarodno priznate granice još su uvijek one koje su razdvajale republike unutar bivših socijalističkih federacija, osim u slučaju Kosova. Kada su u pitanju sporni teritoriji, situacija na terenu prilično je različita: Srbi u Hrvatskoj izgubili su svoju kratkovječnu republiku, Srbi u Bosni izborili su se za autonomnu Republiku Srpsku no nisu se uspjeli pridružiti Srbiji, čečenska je pobuna bila neuspješna, Kosovo se postupno odvojilo od Srbije zahvaljujući međunarodnoj intervenciji, Pridnjestrovlje, Abhazija i Južna Osetija međunarodno su nepriznati, kvazi-nezavisni teritoriji, baš kao i Gorski Karabah koji je *de facto* pripojen Armeniji.

Treći okidač: uloga federalne armije

Na kraju, nužno je vratiti se ulozi federalnih armija koje su samom činjenicom posjedovanja "monopola na nasilje" imale jednu od ključnih uloga u žestokim obračunima koji su izbili tijekom postupnog nestanka socijalističkih federacija. Savezna je vojska u Čehoslovačkoj ostala u vojarnama te, za razliku od Jugoslavenske narodne armije, nije bila zainteresirana ni za kakav tip intervencije u političke sukobe.[22] Gore sam spomenuo teoriju Valerie Bunce o bloku kao odgovoru na pitanje kako je došlo do izbijanja nasilja te da je ono bilo vjerojatnije u zemljama čiji vojni aparat nije kontrolirala Moskva. Iako je Moskva odlučila ne koristiti svoju golemu vojsku da bi zadržala Sovjetski Savez na okupu, a Rusija kasnije prihvatila nezavisnost drugih republika te često nepovoljan položaj Rusa koji žive izvan Rusije, sovjetska je vojska ipak bila upletena u nasilne sukobe koji su se odigra(va)li na prostoru bivšeg SSSR-a; ona jeste intervenirala u Litvi 1991., neki od njezinih generala izveli su udar na Gorbačova 1991., na početku je bila upletena u sukob u Azerbejdžanu, a njezini ostatci u Moldaviji potpomogli su pobunu u Pridnjestrovskoj Moldavskoj Republici. Osim toga, Rusija, kao jedini nasljednik sovjetske vojske, odigrala je kasnije važnu ulogu u sukobima u Gruziji. Slažem se s Bunce da je nezavisna i moćna vojska u Jugoslaviji, Albaniji i Rumunjskoj podlegla iskušenju i ušla u već promjenjivu političku arenu da bi obranila vlastite privilegije. Međutim, nasilje u Albaniji i Rumunjskoj bilo je rezultat kratkotrajnih sukoba koji su završili demokratskim promjenama koje su zahtijevali sami građani. To nije dovelo u opasnost postojanje države kao takve. Dok je intervencija sovjetske vojske bila razmjerno ograničena, Jugoslavenska narodna armija (JNA) u potpunosti je sudjelovala u međurepubličkim i međuetničkim sukobima, ali ne izabravši obranu jugoslavenske federacije (iako je u Sloveniji intervenirala kako bi obranila federativne granice te svoju ulogu i tamo i u Hrvatskoj predstavila kao obranu Jugoslavije). Umjesto toga, vodstvo je odlučilo poduprijeti srpski nacionalistički program stvaranja – na ruševinama Jugoslavije, jednom kada je postalo jasno da će se srušiti – velikosrpske države izvan Srbije, Crne Gore i područjima Hrvatske i Bosne koji su bili nastanjeni Srbima. Borislav Jović, srpski član jugoslavenskog predsjedništva, u svojim memoarima piše o planu "napada na Jugoslaviju" o kojemu se raspravljalo među srpskim vođama već u ožujku 1990., nakon neuspjeha 14. Kongresa Saveza komunista Jugoslavije (SKJ). Plan je uključivao promjenu unutarnjih granica u slučaju da Slovenija i Hrvatska odluče napustiti Federaciju.[23] JNA je dokazala da je u bliskoj vezi s

22 Vidi: Jacques Rupnik, "Divorce à l'amiable ou guerre de sécession? (Tchécoslovaquie–Yougoslavie)/Divorce by Mutual Consent or War of Secession? (Czechoslovakia–Yugoslavia)", *Transeuropéennes*, Br. 19/20 (2000).

23 Eric Gordy, "Destruction of the Yugoslav Federation: Policy or Confluence of Tactics?", u: Cohen and Dragović-Soso, *op. cit.*, str. 285.

Borislav Jović

Miloševićem nakon što je, po Miloševićevoj naredbi, ugušila beogradske demonstracije 9. ožujka 1991. "U tom trenutku JNA je prestala funkcionirati kao obrambena sila jugoslavenske federacije, i preobrazila se u vojno krilo političke frakcije."[24] Brojni izvještaji i svjedočanstva potvrđuju podložnost JNA Miloševiću te uskoj i tajnoj suradnji i planiranju rata između vojnog vrha i srpskih i crnogorskih vođa. Beogradski odvjetnik Srđa Popović koristi ogroman broj dokumenata (memoara, transkripata i svjedočanstava) ne bi li pokazao da je u pitanju bila – prema jugoslavenskom Ustavu i zakonima koji su tada još bili na snazi – antiustavna zavjera gorespomenutih vođa koja je za cilj imala stvaranje države na ruševinama jugoslavenske federacije kojom bi dominirala Srbija.[25] JNA i sam Milošević često su tvrdili da su oni zapravo branili Jugoslaviju od separatista, neovisno o tomu jesu li u pitanju bili Albanci, Hrvati ili Slovenci. Činjenica da je njihova "obrana" Jugoslavije išla ruku pod ruku sa srpskom nacionalističkom ekspanzijom postupno je udaljavala ne-Srbe od bilo kakve ideje zajedničke južnoslavenske države. JNA je tako postala ključni igrač u međurepubličkom razdoru, ne kao nezavisni akter nego prije kao "vojska bez države"[26] – u potrazi za državom.

Epilog: dva desetljeća kasnije...

Ovaj tekst pokazuje jedan od mogućih načina na koji bi se moglo ispričati priču o *les années 89*. U pitanju je ona vrsta priče koja nas čini znatiželjnima da saznamo što se dogodilo glavnim akterima i gdje su sada, dva desetljeća kasnije. Nakon mirnog raspada Čehoslovačke uslijedila je uspješna preobrazba Češke republike i klimava tranzicija Slovačke. Obje države, zajedno sa Slovenijom i Litvom, koje su prošle kroz ograničenu količinu nasilja nakon 1989., pridružile su se Europskoj uniji 2004. Međutim, posljedice nasilja velikih razmjera u ostatku bivše Jugoslavije i SSSR-a još se uvijek osjećaju. Hrvatska je 1995. okončala srpsku pobunu vojnim osvajanjem koje je velike dijelove Hrvatske ostavilo praznima. Još se uvijek bori ne bi li zaliječila te rane i iz nacionalističke se preobrazila u euro-kompatibilnu državu spremnu da se pridruži Europskoj uniji. Bosna i Hercegovina iznutra je podijeljena i nadgledana od međunarodnih tijela. Iako lokalni nacionalistički vođe često pozivaju na podjelu zemlje, od 1995. nije bilo važnijeg međuetničkog nasilja. Srbija je i dalje zemlja bez čvrstih granica – one ovise o različitim shvaćanjima toga koji teritoriji sačinjavaju Srbiju – i još uvijek se bori sa svojim nacionalističkim duhovima, posljedicama angažmana u Hrvatskoj i Bosni, gubitkom Kosova, kao i odlaskom Crne Gore. Nedavna rascjepkanost pretvorila ju je u zemlju bez izlaza na more, po veličini mnogo manju nego što je bila prije svojih ekspanzionističkih kampanja. U međuvremenu, u postsovjetskom se svijetu može naći niz autonomnih entiteta i zamrznutih sukoba koji s vremena na vrijeme buknu, kao što je bio onaj u Gruziji u ljeto 2008. Ne postoji snažna volja ni kod lokalnih aktera ni kod međunarodne zajednice – koja nije spremna latiti se problema u neposrednom području ruskih interesa i angažmana – za rješavanjem sukoba u Pridnjestrovskoj Moldavskoj Republici, Abhaziji, Južnoj Osetiji i Gorskom Karabahu. Čečenija je, čini se, u svijetu nakon *11. rujna* zaboravljena, a okrutnoj je ruskoj upravi oprošteno. U ovome sam prilogu sugerirao da erupcija nasilja i njegov intenzitet u velikoj mjeri ovise o pitanjima povezanima s državljanstvom i državljanskim statusom pojedinaca, njihovim pravima i sigurnošću, proturječnim interpretacijama toga tko bi trebao "posjedovati" određene teritorije i gdje bi se trebalo povući međudržavne granice te, na koncu, s ulogom savezne vojske, njezinih nasljednika ili ostataka, kao jedine sile koja posjeduje nadmoćna sredstva za rat u trenutku raspada. Očito je da bi i druge faktore koji su usko povezani s predloženom analizom trebalo uzeti u obzir. Svaka multifaktorska analiza svakog pojedinog slučaja mora sadržavati regionalne osobitosti, povijesno iskustvo, ekonomske interese, veze između demokratskih procedura i nasilja, funkcioniranje i formiranje političkih elita i njihovu manipulaciju gorespomenutim problemima, kao i općeniti međunarodni kontekst te međunarodnu intervenciju. Dvadeset godina nakon *annus mirabilis*, ova se analiza pokušala baviti tamnom stranom pada Zida koji podrazumijeva i uništenje na stotine tisuća ljudskih života kao posljedice dubokih promjena u postsocijalističkom svijetu. Na koncu, vrlo općenita lekcija s te sumorne strane vrlo je jednostavna: kada zidovi padaju, nebitno gdje i kada, oni često padaju nekome na glavu. Ironično, zidovi često padnu na glavu upravo onima koji su sanjali o tome da ih sruše.

24 Ibid., str. 290.
25 Srđa Popović, "Raspad Jugoslavije" [The Disintegration of Yugoslavia], *Peščanik* (29 September 2008), dostupno na: http://pescanik.net/content/view/2160/66/. (pristupljeno 22. studenog 2009).
26 Tako je JNA nazvao njezin posljednji vojni zapovjednik Veljko Kadijević u podnaslovu svojih memoara "Moje viđenje raspada", objavljenih 1993.

S engleskoga prevela Vlasta Paulić
Objavljeno u: *Global Society*, svezak 24: br. 1, str. 91 – 110, siječanj 2010.

1962.

SUVIN, DARKO

Od smrti u život: za poetiku antikapitalističke alternative

SUVIN, DARKO

Od smrti u život: za poetiku antikapitalističke alternative*

* Želim istaknuti da ovaj esej, kao što priliči, pokušava stajati na ramenima mnogih mudrijih proznih djela, od Marxa, Benjamina, Gramscija i Barana pa nadalje, kao i mnogih pjesnika, od Lukrecija i Blakea nadalje; Milton i Brecht ujedinjuju to dvoje. Mnoge su formulacije u njemu više-manje preuzete iz takvih djela, kao i iz mojih prijašnjih spisa. Zbog lakoće čitanja, odabrao sam ne stavljati bilješke i navodnike (osim u slučaju Marxa), no kao kompromis sa svojom akademskoj savjesti stavljam na kraj svake argumentacije zagradu s imenima autora koji su povezani s korištenim podacima i formulacijama.

Ako se prevodi pjesama na hrvatski doimlju poetski, to je prvenstveno zasluga Sanje Lovrenčić koja je sugerirala važne prerade. Odgovornost za pjesme, na engleskom i hrvatskome, kao i za cijeli pristup eseja, ostaje moja.

Stvari bi mogle biti drugačije.
(Raymond Ruyer, definirajući utopiju)

U ledeno doba
(PROTU-NACRT PJESMI XIUNG XI-LING)

Osjećamo samo oluju što nas mrzne,
A koga još ima da tuži za toplinom?
Odlazeći, ostavi u zavjet želju:
Svatko nek si može priuštiti sreću!

In the Ice Age
(A COUNTER-PROJECT TO XIUNG XI-LING)

All that we feel is the freezing storm
But who is there to grieve for the warmth?
As you're leaving, bequeath this wish:
Everybody should afford happiness!

O katastrofalnom kapitalizmu današnjice

Sadašnja duboka ekonomska kriza samo je iznijela na površinu neke permanentne kapitalističke trendove, uvelike prikrivane u prijašnjim desetljećima. Podosta je smrtnih grijeha koji bi se mogli položiti pred vrata kapitalizma. Ukazat ću na one koje smatram najvažnijima.

Kapitalistički način proizvodnje uvijek se presudno oblikuje nepomirljivim sukobom između kapitalističkog poriva za profitom i potrebom radnih ljudi za pristojnim ljudskim životom. Taj je poriv bio donekle suzbijen strahom od pobune poslije Oktobarske revolucije i Velike depresije, koji je doveo do skromne, ali stvarne "sigurne donje granice primanja" odobrene srednjoj i radničkoj klasi, uvelike nauštrb globalnoga "Juga" i prirodnog okoliša. Sa slabljenjem bilo kakvih dosljednih radikalnih obzora, kapitalističke su se korporacije negdje od sredine 1970-ih upustile u ofenzivu velikih razmjera kako bi oborile nadnice po jedinici proizvodnje i povećale profite od velikih do čudovišnih. Pod sloganima o slobodnoj trgovini i globalizaciji, bogataši su pomoću vodećih svjetskih država i "krovnih" organizacija međunarodnog kapitalizma (GATT-a, zatim WTO-a, MMF-a i Svjetske banke) organizirali niz radikalnih intervencija kako bi svoja bogatstva neograničeno uvećali, umnogostručujući pritom siromašne u svojim zemljama, lišavajući srednju klasu blagostanja zasnovanog na stabilnom zaposlenju i povećavajući razli-

Raymond Ruyer

ku u prihodu između bogatih i siromašnih zemalja s 10:1 na 90:1. Stvorena je ogromna klasa kronično siromašnih koji su politički neutralizirani izazivanjem straha od još siromašnijih useljenika. Napuhano tržište nekretnina koje sada puca posljedica je tog klasnog ratovanja odozgora: ogroman broj ljudi na Sjeveru ne samo da je morao raditi više i iscrpiti svoje ušteđevine već je morao i založiti svoje domove i druga ulaganja – ukupan iznos duga u SAD-u procijenjen je na 48 bilijuna američkih dolara. (Murphy, Turner, Magnus)

Naspram nekoliko tisuća milijardera, danas se vjerojatno oko 3 milijarde ljudi bori za preživljavanje, propadajući brzo, dok više od polovice njih živi u krajnjoj bijedi, umirući više-manje brzo od gladi i popratnih bolesti (Pogge); tako da se stotinu milijuna mrtvih i nekoliko stotina milijuna drugih žrtava ratovanja u 20. stoljeću u usporedbi s tim čine bijedno malim (iako njihova strava i patnje to nisu). Izračunato je da je svaki porast nezaposlenosti za 1% u SAD-u povezan s 37 000 smrti (od kojih je 650 ubojstava) i s dodatnih 4000 oboljelih u bolnicama za mentalne bolesnike, premda je skriveni psihički danak sigurno veći. Ekonomski "rast" donosi korist samo najbogatijima, nauštrb svih drugih, posebno siromašnih i nemoćnih iz ove i budućih generacija. (Ayers, Rogers, Barnet i Cavanagh)

Svrha kapitalističke ekonomije, profit, za sobom povlači masovno umiranje i nesreću. On milijarde ljudi, sve izuzev možda 2%-5% onih iz višega sloja u svijetu, vodi prema kraćim i bolnijim životima koje nagriza napetost, neizvjesnost, neimaština i često očaj. Tehnoznanosti su konačno mogle stvoriti nastanjivi svijet; no kada njima dominira profit, one omogućuju ogromne količine pretencioznih roba ne obazirući se na kvalitetu ili trajanje života. Siromašni bi uistinu mogli zapjevati "Imam obilje ničega, / I ništa je obilje za mene" (braća Gershwin). Na sustavnu, dugotrajnu eksploataciju koju vrši kapitalistička vladavina nadodani su otežavajući čimbenici: učinak pucanja spekulativnih zaduženja, nedavno veliko povećanje cijena prehrambenih proizvoda u svijetu – taj bi se popis mogao nastaviti. Stotine milijuna najsiromašnijih i onih na rubu počeli su se uključivati u "pobune gladnih", u Kini, južnoj Aziji, zapadnoj Africi i nekim islamskim zemljama ali i u istočnoj Europi. Čudo je što se nisu dogodili još brojnije i snažnije pobune: ali nema jamstava.

Kakvi su izgledi toga trulećeg načina proizvodnje? Marksistička i kasnije lenjinistička dijagnoza oduvijek je glasila da kapitalizam u krajnjoj liniji neće uspjeti: vremenska su im predviđanja bila uvelike preoptimistična, no ta je tvrdnja danas uvjerljivija nego ikad. Kapitalistička se ekonomija, sada već globalna, drži, s jedne strane, ekonomije jeftinoga rada i potrage za novim potrošačkim tržištima s druge; prvo potkopava potonje. Ona funkcionira loše po veliku većinu ljudi, za sve radnike koji žive od svog fizičkog i intelektualnog rada. Ona funkcionira loše po ekološku ravnotežu kojoj ozbiljno prijeti pretjerana potrošnja energije jer, da bismo spriječili slom, potrebna nam je *steady-state* ekonomija, s rastom koji proizlazi iz učinkovitosti. (Chossudovsky, Daly, Cobb, Townsend – vratit ću se na to)

ZAKLJUČAK: Cijena čak i keynesijanske kapitalističke reforme – ogromnog ponovnog naoružavanja koje je inicijalno dalo poticaj "poslovnom oporavku" – bio je nacistički režim, razvijeni staljinizam i Drugi svjetski rat. Ratni troškovi za administracije Busha mlađega iznosili su 1000 milijuna dolara godišnje (Custers, Ch. Johnson). Iako danas "najprogresivniji" obamovci propagiraju keynesijanske mjere, afganistansko-pakistanska močvara u kojoj je zaglavio Obama imat će isti učinak na takve privremene pomoći kao što je Johnsonov Vijetnam imao na njegov "Rat protiv siromaštva". Što se tiče fašizma, njemu, hvala na pitanju, pod neznatno obnovljenim krinkama ide vrlo dobro gotovo svugdje. Ako se ne pronađu radikalne antikapitalističke i antiautoritativne izlazne perspektive iz ovog škripca, dvojba "socijalizam ili barbarstvo" imat će samo jedan ishod: ratove na jugu (uključivši geta na sjeveru), fašizam na sjeveru.

Zamisli ribu

Zamisli ribu koja živi
izvan vode

Voda jest
Zrak jest
Riba jest

S malo vode u mjehuru
Posrće šljunčanim
stazama

Do očiju prekrita
prašinom
Kako isušenim vidi taj
svijet
Zamisli

Ponekad se mučno uspne
navrh panja
I pokušava pjevati
Ptice su u vodi

(Zamisli)

Imagine a fish

Imagine a fish living out
of water

The water is
The air is
The fish is

He has some water in his
bladder
He flops along gravelly
roads

Up to her eyes coated with
dust
How does she see
desiccated the world
Imagine

Sometimes it flops up a
stump
And attempts to sing
The birds are in the water

(Imagine)

Dva zanemarena signala opasnosti: rat i migracija

Rat kao apokaliptično oružje kapitalizma

Rat definiram kao koherentni niz fizičkih borbi između velikih organiziranih skupina ljudi, uključujući naoružane snage barem jedne države, s ciljem da se uspostavi politički i ekonomski nadzor nad danim teritorijem. Drugi ciljevi mogu biti osiguravanje prednosti za nadolazeće sukobe (npr. vladanje zrakom, morem ili zalihama nafte), razaranje roba i ljudi, te izbjegavanje klasnih napetosti. Omjer vojnih naspram civilnih žrtava u ratovima tijekom 20. stoljeća "napredovao" je od 8:1 do 1:8 (za jednog borca ubijeno je osam civila), a borci su se od regularnih vojski razudili do paravojnih skupina, policijskih snaga, plaćenika, lokalnih gospodara rata i običnih kriminalnih bandi. Najveće su žrtve uglavnom bili ljudi marginalni za "bijeli" patrijarhalni kapitalizam: siromašni, drske "srednje važne" države, "obojeni", žene. (Kaldor, Suvin "Kapitalizam", S. George) Istina, teološka mržnja koja se služi oružjem za masovna uništenja jedva da omogućuje jasno razlikovanje.

Rat je više nego hobsovska metafora za buržoaske ljudske odnose. On se svakako zasniva na antagonističkom nadmetanju koje je "ključna pokretačka snaga" buržoaske ekonomije i "općenito način na koji kapital osigurava pobjedu svoga načina proizvodnje" (*Grundrisse*). Neprekidno ratovanje pod kapitalizmom *nikada* nije prestalo: između 1945. i 1993. bjesnjelo je oko 160 ratova pobivši više ljudi nego Drugi svjetski rat; znamo što se otad nastavlja. Kapitalizam se utemeljio u pljačkaškim ratovima, financiranje ratova osnovalo je njegovu modernu birokraciju i središnje državne banke, i nema dokaza da bi se iz ekonomskih depresija mogao izvući bez velikih vojnih troškova, ratne megadividende. Politička je posljedica širenje vojne vladavine koja civilno društvo podvrgava svome barbarstvu, čak i u vremenima službenog mira – kao danas. (P. Anderson, Amin, Pannekoek, Virilio)

Roba oružja od Drugoga svjetskog rata naovamo nije samo izvor najvećeg ekstraprofita već je i sistemski potporanj kapitalizma. Godišnja novčana vrijednost međunarodne trgovine oružjem kolebala je posljednjih 30 godina, prema dostupnoj nepotpunoj statistici, između 20 i 30 milijardi američkih dolara, a danas je taj iznos još veći. Kapitalističko tržište sustavno daje prednost oružju kao robi zbog njegove jedinstvene visoke nadodane vrijednosti u cijeni, njegove posebno rapidne stope zastare i obrtanja, monopolističkog ili polumonopolističkog položaja njegovih proizvođača, te golemog i sigurnog financiranja vojnih istraživanja, proizvodnje i ogromnog premašivanja troškova – koji su svi uzeti iz sredstava javnog oporezivanja. U vrijeme Prvoga zaljevskog rata sredstva utrošena u vojne svrhe približila su se iznosu od trilijuna američkih dolara godišnje ili između 2 i 2,5 milijarde dolara na dan, pri čemu se više od polovice toga treba pripisati SAD-u; a danas je to već jasno premašeno. Taj najprofitabilniji dio globalne trgovine najsnažniji je čimbenik kako međunarodnog nasilja, tako i kolonizacije životnih svjetova i ekosustava robnom ekonomijom. Deseci milijuna mrtvih u dvama svjetskim ratovima ostvarili su desetke trilijuna profitabilnih ulaganja u goleme rekonstrukcije razorenih domova i industrija te tekućeg ponovnog naoružavanja; jedan milijun dolara ili više za svako mrtvo tijelo.

Paul Virilio

Nema kapitalizma bez sve razornijih oružja i ratova koji bi još mogli uništiti svijet: čudesan tehnoznanstveni napredak znači da jedna nuklearna podmornica može uništiti narode čitavog kontinenta, a ipak je od pada SSSR-a proizvedeno osam novih američkih nuklearnih podmornica. Jedna četvrtina javnih sredstava koja su utrošena u proizvodnju oružja izbrisala bi siromaštvo, beskućništvo i nepismenost, a mogla bi platiti i čišćenje svih većih zagađenja okoliša… (Baran-Sweezy, Kolko, McMurtry, Tofflerovi, *Kapital*, Luxemburg)

Za politiku koja posvećuje život, ratni su profiti glavni potporanj Smrti.

Migranti i pravednost

Na drugom sam mjestu podrobnije razlagao o bezbrojnim jadima i glupostima barem europske useljeničke politike (budući da, avaj, imam neko znanje o tome iz prve ruke). Ovdje ću samo iznijeti svoje zaključke kao aksiome za svaki budući stav:

— pravo da se ljudi premještaju preko svake i svih granica temeljno je ljudsko pravo; to za sobom povlači i dužnost poštovanja zajednica u koje se stiže
— svaka bi politička zajednica trebala njegovati maksimum ekonomski i politički mogućih ljudskih prava za sve svoje stanovnike, dajući im maksimum ekonomski i politički mogućih građanska prava – recimo, glas na lokalnim izborima nakon jedne godine plaćanja poreza i državljanstvo nakon tri godine
— naš bi središnji vrijednosni orijentir trebao biti život useljenika, na čemu se zasnivaju kriteriji za svaki prihvatljivi nacrt useljeničke politike (koja bi regulirala priliv useljenika
— "jedna osoba, jedan glas" i "nema oporezivanja bez zastupljenosti".

Istina, svako se društvo ima pravo braniti sredstvima kaznenoga zakona; no svaki pojedini slučaj, osim ako ne skliznemo u permanentno opsadno stanje s neobuzdanim policijskim snagama, treba posebno ispitati za sebe, bilo da je optuženi useljenik ili ne. Migracija se jedino može normalizirati "zajedničkim razvojem" između globalnoga Sjevera i Juga. (Balibar) Njegov političko-ekonomski preduvjet jest nikakvo sjevernjačko uplitanje u ratove (izuzev u obrani od jasne *i prisutne* agresije). Ratovi nisu samo jedan od glavnih izvora osiromašenja, a time i migracije, oni također pojeftinjuju cijenu ljudi i olakšavaju despotizam, ugnjetavanje i porobljavanje. Alternativa zajedničkom razvoju jest nasilni rasizam, kakav je danas u Europi, i konačno aparthejd, možda učvršćen kao genetske kaste. To vodi do društva u kojem nije vrijedno živjeti. (Suvin, "Immigration")

Dođe li do bilo kakvog razvoja događaja koji će upućivati prema obzorima globalne pravednosti, prvenstveno putem smanjenja potrošnje energije u sjevernim ekonomijama, onda ćemo se morati suočiti s teškim problemom kontrole rasta stanovništva i pristupiti njegovom rješavanju. Marx je svojevremeno bio u pravu zajedljivo kritizirajući Malthusa, no problem je danas drugačiji. To ću obrazložiti u raspravi o ekologiji.

Pitanje

Kada je pjevao
slavuj prošlog razdoblja
je l' pjevao dobro?

Kada je pjevao
slavuj prošlog razdoblja
jesu li ga slušali?

Question

when he was singing
the nightingale of times
past
did he sing well?

when he was singing
the nightingale of times
past
was his song heard?

Koje su klasične marksističke pozicije i dalje održive?

Marxovo je djelo nezaobilazno u nastojanju da se izbjegne katastrofa. Njegov "kategorički imperativ" i dalje je neosporiv: "zbaciti sve uvjete u kojima je čovjek poniženo, porobljeno, napušteno, prezreno biće" (MEW [Sabrana djela Marxa i Engelsa] Bd. 1). Evo kratke skice onoga što to danas znači ljudima kao što sam ja, koji niti mogu, niti smiju pretendirati na "punu istinu".

Marxovim uvidima pristupam kao fuziji triju domena i obzora: *spoznaje ili sustavnog razumijevanja*, koja dopušta bolju osviještenost o praksi i intervenciju u praksu, *slobode* ili radikalne demokracije, te *užitka*. Ti su horizonti popraćeni grupom regulativnih načela (kao što su dijalektika, mjera ili pravednost, te otklon od uobiča-

Bertold Brecht

jenoga), i usredotočenje koje identificira temeljni čimbenik kapitalističkog i postkapitalističkog života, čvorište u kojem se spaja sve drugo: *živi rad*. Poniženje živoga rada, zamjena stvaralaštva za otuđenje, vodi do masovne osobne i kolektivne smrti. Tome se mora reći radikalno ne.

O tim sam domenama raspravljao na drugom mjestu (Suvin, "Živi rad"). Svaka od njih pobliže označava, razgraničuje i oslobađa druge dvije; svaka od njih stabilizira druge dvije. Sloboda je preduvjet života vrijednog življenja, težnje za srećom ili užitkom. Međutim, sloboda bez spoznaje je slijepi narcizam, a bez užitka pokorni je puritanizam. Spoznaja bez slobode ili bez užitka sterilno je elitističko samo-povlađivanje (kao u Brechtovom *Životu Galilejevom*). Užitak bez slobode sadeovska je iskvarenost, bez spoznaje je isprazan.

Živi rad

Postoji vrlo stara plebejska tradicija predočavanja u kojoj besmrtni radni narod tvori tijelo svijeta u metabolizmu s dobrima svijeta (prirodom), koja su preoblikovana njihovim tijelima, u njima i kao ona (vidi Bahtinov *Rabelais*). Ta je tradicija prisutna u Fourierovom "strastvenom privlačenju" i traje sve do današnjih dana, iako je često otužno iskvarena u narcizmu. Marx ju je stopio s primjerenim materijalističkim i dijalektičkim intelektualnim tradicijama od Heraklita do Hegela i Feuerbacha. Njegova je glavna inovacija bila preinaka narodnog tijela u živo tijelo rada, koje prevodi Heraklitovu kozmičku vječno živu vatru u konkretnu, svakodnevnu materiju formativne vatre živoga rada. Time se transcendiralo grčko viđenje aktivnosti raspolućene između *praxisa* slobodnih i bogatih građana i *poiesisa* plebejskih obrtnika, robova i žena. Marx nije samo postulirao da je neugasla vatra rada (u metabolizmu s prirodom) bila jedini izvor svega stvaralaštva nego je i istaknuo da je rad u okvirima kapitalizma bio ostvarenje čovjeka "u okvirima otuđenja, ili kao otuđene osobe" ("Ekonomsko-filozofski rukopisi"). Plebejskoj obrani potrošačkog i hedonističkog tijela dodao je novu spoznaju *proizvodećeg tijela* koje je kako prisvojilo, tako i kritiziralo buržoasku političku ekonomiju i praksu.

Postavke i metode

Marx je smatrao da "istina uključuje ne samo rezultat već i način … Istinsko istraživanje je otvorena istina, čiji se raspršeni članovi skupljaju u rezultatu." ("Pruska cenzura") Oplođivanje također obuhvaća – uvijek privremene – plodove. Njegovi najkorisniji uvidi danas se mogu podijeliti na postavke i metode.

Smatram da su neke od temeljnih Marxovih *postavki*, u koje se često dvojilo u međurazdoblju države blagostanja na metropolitanskom Sjeveru, ali koji su se danas potvrdile, ove:

— ljudska su društva podijeljena u klase koje se temelje na odnosu prema životu i dobrima te u proizvodnji života i dobara, od kojih su dva antagonistička pola oni koji kupuju i eksploatiraju radnu snagu (kapitalisti) i oni koji je prodaju (nazovimo ih ponovno proleterima, umjesto da taj termin ograničimo na industrijske radnike); "apsolutni je opći zakon kapitalističke akumulacije: akumulacija bogatstva istovremeno je akumulacija bijede, agonije patnje, ropstva, neznanja, okrutnosti" (*Kapital*)
— neprekinuto otuđenje stvaralačkih moći u kapitalizmu proletere podvrgava osiromašenju; otprilike u posljednjoj generaciji svjetski se proletarijat gotovo udvostručio, radeći u uvjetima sve veće eksploatacije i sve većeg političkog ugnjetavanja (Harvey), tako da se Marxova teza o apsolutnom osiromašenju proletarijata u odnosu na 500 ili 200 godina ranije pokazala točnom za nekih 85% ili više radnih ljudi u svijetu; a nema sumnje u ogromno relativno osiromašenje u usporedbi s prevladavajućim klasama i narodima
— to osiromašenje i popratno iscrpljivanje svih kvalitetnih društvenih funkcija i vrijednosti znači da kapitalizam kao društvena formacija unatoč svim tehnološkim postignućima vodi prema radikalnoj povijesnoj promjeni, korisnoj (u što je Marx uglavnom vjerovao) ili štetnoj, tj. lako može dovesti do civilizacijskog sloma.

Od *metoda* izdvojit ću *radikalnu kritiku* i *društveno oblikovanje* rasuđivanja. Marxov stav kritike stapa njene filozofske funkcije otkrivanja pogrešaka i ukazivanja na granice prakse (Balibar), on je sustavni otklon u episte-

mologiji. To je stoga i radikalan, trajni rad ponovnog procjenjivanja, samokritike. Termin "društveno oblikovanje" znači da praktični odnosi između aktivnih činilaca omogućuju i oblikuju cjelokupno rasuđivanje, čime se odbija scijentistička podjela između promatračkog subjekta i promatranog objekta. Ako postoji ljudska "bit", ona se sastoji od ansambla društvenih odnosa među ljudima. Stoga se nijedna teorija ili metoda ne može primjereno razumjeti bez razumijevanja prakse društvenih skupina kojima one, kakvim god zaobilaznim načinima, odgovaraju.

ZAKLJUČAK: Naspram proizvodnje razmjenskih vrijednosti za profit, vampirskog razvlaštenja rada i njegove vitalnosti, proizvodnja upotrebnih vrijednosti dobrobitna je metamorfoza života u više života. Humanizirana proizvodnja ili stvaralaštvo zamjenjuju smrt za život: središnji je marksovski argument upravo tako "jednostavan".

Što onda ostaje od Marxa? Mnogo toga. Glavno je: shvaćanje da lik Sudbine u kapitalizmu igra Politička ekonomija. Fortunu je progutalo tržište burzovnih papira, Nužnost je zajahala bombardere i projektile kojima se donosi i nameće profit. Pakao su radionice s jeftinim radnicima u Kini i Montrealu, pregrade usamljenih soba.

Nasuprot tomu, glavni proizvod uvelike produktivne kapitalističke civilizacije jest proizvodnja razornih novuma, "potkopavanje … izvora svega bogatstva: zemlje i radnika [prakticiranjem] sustavnoga lišavanja preduvjeta za život…, prostora, zraka, svjetla…" (*Kapital*) – a danas bismo mogli dodati vode, tišine, zdravlja općenito, itd. – života i potrage za srećom. *Smrt* je konačan horizont civilizacije kockanja, uzbuđenja, pomodnih novotarija (Benjamin). To je također krajnji obzor silovanja planeta ratovima, ekonomskom eksploatacijom i ekocidom. To nije odmorna smrt na koju svatko od nas ima pravo: to je kolektivna smrt čovječanstva.

Prelazeći na lijevo

Teško zemlji koja treba heroje
— Brecht, *Život Galilejev*

Ovaj krhki viseći most
ljuto me plaši
Da bar ima drugog izlaza
iz te kamene pustoši!
Ako se sruši, propao sam;
no bez njega
Već bi nas progutala
pobješnjela rijeka.

Dosad je još išlo, al
gledajuć unazad
Pitam se kako je duboko
rijeka, kameno tlo.
Umoran, poželim neki
solidniji most, da
Mi, siroti putnici,
pouzdanije koračamo.

Želimo li sigurniji most,
slutim da
Moramo sami donijeti
daske i graditi
Njišući se nad ponorom
kao radnici na
neboderu,

Herojski materijalisti iz
nužde, jedini voljni
Da ostanu na vezi sa
stvaralačkim umom,
Jedinom cestom kojom
možemo sačuvati
glavu.

Crossing on the Left

Woe to the land that wants heroes
— Brecht, *Life of Galileo*

This flimsy hanging
bridge frightens me
badly,
I wish there were any
other way out of the
petrified desert.
If it founders, i will surely
drown; yet without it
The raging river would
have closed over us
already.

So far i have made it, but
still, looking backward,
I wonder how deep the
water, stony the
grounds.
Tired, i wish we had a
sturdily built bridge, so
We needy travellers could
feel safer on our way.

I guess if we want a more
secure bridge we better
Plan to bring the planks &
rebuild it ourselves
Swaying over the abyss as
skyscraper workers,

Enforcedly heroic
materialists, the only
ones left
With a will to preserve
the traffic with
productive
Reason, the only way left
to bring us across alive.

Obraniti zajednička dobra (*commons*)

Bujanje nove Ljevice zahtijeva organizaciju i osvajanje vlasti, ali i autonomnu, premda angažiranu, teoretsku razradu – drugim riječima, plodonosnu napetost između materijalnog djelovanja i intelektualnog stvaralaštva. (Balibar) Koja nam nova oruđa trebaju nakon propasti "državnoga socijalizma"? Ne mogu iznijeti ništa nalik potpunom popisu. Negativna iskustva degeneracije poslije Lenjinove, Titove ili Maove revolucije, kao i njihova ogromna početna postignuća, predstavit ću u svojim prijedlozima. Također prihvaćam pozitivnu stranu "zapadnoga" marksizma, njegovo lučenje dugoročne teorije od legitimiranja postojeće vlasti.

Moramo započeti s mjesta na kojem danas nesigurno stojimo. Prvo, sam Marx nije mogao u potpunosti uroniti u vlastita otkrića, ostavljajući nam da shvatimo u kojem je smjeru išao (Hobsbawm). Drugo, velik dio onoga što je važno promijenio se od vremena Marxovih uvida. Vitalno hvatanje koraka sa suvremenosti mora se služiti, gdje god je to korisno, novim tokovima rasuđivanja.

To također znači polaženje od najhitnijih opasnosti, jer znamo koje su, ali bojim se da ne znamo njihove pune razmjere. Ratovi i bujajuće migracije već su istaknuti. Grupirat ću ih kao *somatiku* i *okoliš*, priznavši da se time zanemaruju važna područja, od kojih je jedan od primjera "ekonomija znanja" (primjerice zaštitni znakovi, patenti i autorska prava čak i na jezik, reguliranje Interneta, itd.) i njen utjecaj na debate o ideologiji, fetišizmu, subjektivnosti ili inteligenciji.

Somatika: Tako bih nazvao skupinu problema koji se materijalistički gomilaju na ranjivim osobnim i kolektivnim tijelima čovječanstva. Feministički pokreti i pokreti za homoseksualna prava načeli su neka od njih (spolna/rodna orijentacija, rađanje/abortus, skrb/skrbljenje). Cjelovita rasprava o uzimanju narkotika i prostituciji tek se treba povesti jer, poput Marxovog odnosa radnika prema eksploatiranoj proizvodnji, i jedno i drugo uključuje "cjelinu ljudske porobljenosti" ("Ekonomsko-filozofski rukopisi"). Uz to pristaju rat i druga otvorena nasilja, ta megaozljeđivanja osobnog integriteta. A neumorni nam je turbokapitalizam, koji nepromišljeno srlja u Smrt, već pokazao nova supertehnološka sredstva bezobzirnog uplitanja – npr. biogenetiku (u upotrebi) i nanofiziku (ubrzo dolazi).

Ekologija: Kada nam je okoliš otrovan, mi umiremo – od raka, plućnih bolesti, preopterećenja srca i tisuća drugih bolesti koje se mogu spriječiti. Otrovala ga je kapitalistička industrija i rasipnost koja je dosada potratila ugljikohidratna fosilna goriva blizu iscrpljenja, uzrokovala globalno otopljenje (s posljedicama koje bi mogle uključivati desetine milijuna "klimatskih izbjeglica" s područja kao što su Afrika i Bangladeš, i stotine bilijuna troškova kako bi se obnovile svjetske luke), i tako dalje i tako dalje. Život sisavaca sam po sebi na ovom planetu danas je ugrožen; kao što su Wells i Sartre predvidjeli, a Archy Don Marquisa nam poželio, rakovi i mravi (i, nesumnjivo, žohari) mogli bi naslijediti zemlju.

Besmislena kapitalistička dogma o beskonačnom rastu, koja se povodi za bolesnom psihologijom osobnog bogaćenja, kosi se s elementarnom činjenicom da svaki fizički sustav konačne Zemlje mora sam po sebi također na kraju prestati da raste. Može i mora postojati održivi razvoj u smislu kvalitativnoga poboljšanja, ali bez kvantitativnoga rasta preko granice mogućnosti regeneriranja sustava. (Georgescu-Roegen, Daly-Cobb, Greider) Proizvodnja se može optimizirati jedino podizanjem produktivnosti svoga najoskudnijeg elementa – danas, prirodnih resursa. To se može postići jedino ako se uračunaju stvarni društveni troškovi korištenja zraka, vode, tla i rada (Kapp), a neproduktivne aktivnosti nebitne za upotrebne vrijednosti (najveći dio marketinga i PR-a, beskorisne inovacije, artificijelna zastarjelost, neprekinuto obrtanje modnih trendova) strogo oporezuju. Pri tom je ključno da se sveukupna potrošnja energije snažno, ali razumno, obuzda. To znači suzbijanje kako rasta stanovništva na Jugu, tako i smanjenje potrošnje po stanovniku u bogatijim zemljama i klasama Sjevera. Jedini pošten i učinkovit način da se obuzda rast stanovništva jest, naravno, da se siromasi obogate – i (logično) da se žene emancipiraju.

Budući da se dana količina niske entropije može iskoristi samo jednom, ekonomski je proces entropijski. Stoga važnost *svrhe*, za što se nešto čini, postaje prevladavajuća. Aristotelov "svršni uzrok" (*causa finalis*) i starorimsko pitanje *cui bono* (za čiji interes?) rehabilitirani su za razliku od uske usredotočenosti znanosti na "djelatni uzrok" (*causa efficiens*), koja govori o tome kako postupati s materijom. Ekonomski proces uvijek generira nepovratan otpad ili zagađenje i isključuje neke buduće opcije (npr. nafta nakon što izgori). Budući da, među-

Slavoj Žižek

tim, rad i spoznaja u ekonomskom procesu omogućuju život i sve njegove mogućnosti, moramo biti brižni nadglednici, koji neprestano teže minimizirati entropiju. "Jedina moguća sloboda je da ... udruženi proizvođači racionalno reguliraju svoj metabolizam u skladu s prirodom trošeći minimum energije i na način najpodesniji za ljudsku prirodu" (*Kapital III*).

ZAKLJUČAK: radikalna demokracija

Pravo na opstanak minimiziranjem nepotrebnog ozljeđivanja naših tijela, nepotrebnog podizanja entropije i nepotrebnih prepreka slobodnom premještanju zemaljskim prostorom, sve su to "zajednička dobra" čovječanstva. Naši odgovori na sve te probleme moraju biti obrana zajedničkih dobara naspram njihovih ograđivanja, što je uvijek izvor pauperizacije. Oni "komunizmu" (More, Marx, Žižek, Badiou) mogu iznova pripisati značenje radikalnog humanizma. Kapitalizam odbacuje čovječanstvo u svim njegovim smislovima: civilizirane odnose, interese ljudi, pa čak i njihova tijela. Naše osiromašenje nije samo ekonomsko, ono se bešavno proteže na političko obesnaženje u odnosu na vlast i "religiozno" obesnaženje u odnosu na univerzum.

Usmjerenost prema maksimumu upotrebnih vrijednosti kompatibilnih s niskim rastom entropije dijametralno je suprotna globalizaciji zasnovanoj samo stjecanju profita, kauzalno presudnoj za planetarnu ekološku katastrofu. Mi zato moramo ponovno utvrditi političko upravljanje – narodno i međunarodno – kapitalom; staromodni i potpuno zakoniti način da se time započne jest veće oporezivanje najgorih korporativnih proizvođača entropije i povrat kupovne moći srednjih i nižih klasa nižim oporezivanjem.

Istina, kapitalističke će korporacije potrošiti polovicu svojih pokvareno stečenih stotina bilijuna kako bi spriječile demokratsko upravljanje. Ogledni primjer toga je odbijanje jednostavnog i minimalnog koraka – "Tobinovog poreza", malog izlazno-ulaznog davanja na vodećim središtima deviznog tržišta, koji bi uvelike smanjio neproduktivne svakodnevne špekulacije novčanih vrijednosti i donio stotine bilijuna dolara u dobre svrhe. Drugi nužni preduvjet je napuštanje lažnog instrumenta BDP-a i preformuliranje smisla rasta u svim našim javnim statistikama. (Daly) Prema tome, naša obrana čovječanstva mora se pretočiti u društveni nadzor sredstava za opstanak odozdo, u novu vrstu politike.

Jer, posljednje, ali nikako i najmanje važno, radikalni komunistički humanizam, stavljajući naša zajednička dobra i dobra zajednice iznad profitabilnih roba, znači radikalnu demokraciju. U njoj bi proizvodnju organizirala kooperativna demokratska tijela, tako bi u svakoj radnoj jedinici radnici postali vlastiti direktorski odbor. Preinačeni bi se parlamentarni vrh, s razboritim pravom opoziva zastupnika, temeljio na izravnim "gradskim sastancima" ili vijećima odozdo, na svim posredničkim razinama, i uključivao bi ekonomska jamstva za ravnopravan pristup medijima.

Ako se profit ili višak vrijednosti – glavni uzrok ratova i eksploatacije, glavni uzrok prednosti privatnoga vlasništva nad sredstvima za opstanak – može snažno suzbiti i na kraju odstraniti, državni aparat, uključujući centraliziranu policiju, neće imati razloga za postojanje.

Samo nas pristup te vrste može opskrbiti kriterijima za rješavanje postojećeg financijskog i općenito ekonomskoga sloma, jer novac i kredit su također naša zajednička dobra.

Međutim, *metode* našega rješavanja moraju se raščistiti. Dogmatsko deduciranje iz starijih pozicija često doživljava neuspjeh u vremenima ubrzanog ritma zbivanja. Marxovo nam je djelo implicitno, a ponegdje i eksplicitno, pružilo izvrstan primjer metode, npr. suprotstavljajući metamorfni fluidni model krutome (Marx, "Govor prigodom obljetnice novina *People's Paper*"). Jarosna potraga za Jednom potpunom istinom monoteistička je i mora se odbaciti u prilog istraživanja snopova mogućnosti koje se otvaraju u kvalitativno specifičnim vremenima (Bloch). Već je kod Marxa bilo jasno da svi načini spoznavanja pretpostavljaju točku gledišta. Moramo identificirati svoja gledišta i stalno kritički provjeravati svoja i druga mišljenja. (Brecht, Lefebvre, Levins) Ispravnost neke teoretske tvrdnje ovisi o dokazivanju kako ga interpretiraju uvijek društveno-povijesne potrebe, interesi i vrijednosti onoga koji tvrdi. I dalje vrijedi da su u danim povijesnim situacijama, za dane potrebe i interese, neke tvrdnje daleko više jednake od drugih.

Listening to Saigyô

That reality
is bounded by reality
seems dubious
why should it then be
assumed
that dreams are bounded
by dreams?

Slušajući Saigya*

Da stvarnost
graniči samo sa
stvarnošću
čini se sumnjivim
čemu onda smatrati da
snovi
graniče samo sa snovima?

Doktrina (po Heineu)

Bubnjaru bubnjaj i straha
se mani
I poljubi Slobodu grudi
golih!
To svo je znanje, cijelo
umijeće
Sve što da želiš, sve što da
voliš.

Sikći ko zmija, kao lav riči,
Bubnjaj i budi narod iza
sna,
Korak pred četom,
umrijeti spreman,
To ti je suma umijeća i
znanja.

Dijalektika to je staroga
Karla
Sve filozofije kruna je
sveta,
Shvatih to upornim
motrenjem pomnim
A Revolucija me dirnu
jednog ljeta.

Doctrine (after Heine)

Drummer, drum on &
have no fear
and kiss the bare-breast
Liberty!
This is the whole of
science & art
The sum of all philosophy.

Drum & inveigle the
drowsy people
Send the snake's hiss &
roar of lions,
One step in front, ready to
die,
This is the sum of art &
science.

This is old Karl's dialectics
Of all philosophy it is the
Summa.
I've understood it by
steadily looking,
& meeting the
Revolution one
Summer.

S engleskoga preveo Snježan Hasnaš

Zaključno

Čak i ako se složimo da je većina onoga što sam iznio poželjna, mnogi će reći da je to nemoguće, da je to "utopija" u lošem smislu nemjesta. No, koja nam je alternativa? Utopija je također dobro mjesto – iako smo naučili da će uvijek biti sukoba oko prioriteta. Naš je izbor ili ekopolitički komunizam, "društvo u kojem je slobodan razvoj svakoga preduvjet slobodnoga razvoja svih" (Marx, *Kritika Gotskog Programa, MEW*), ili beskrajni ratovi i neobuzdano barbarstvo. Riječ je o utopiji ili propasti.

Samo se upotrebne vrijednosti mogu suprotstaviti kapitalističkoj neravnopravnoj razmjeni.To uvelike vrijedi za današnju ekonomiju, koja pretežno djeluje pomoću "mozgovnog rada" ili "intelektualne ekonomije". Antičke oznake za te upotrebne vrijednosti bile su samilost, zgražanje i ljubav: to jest, danas, komunizam i poezija. Moramo shvatiti da za nas ne postoji poezija bez komunizma, niti komunizam bez poezije. Svi pjesnici to znaju, često u fantastičnim metamorfozama; mali je broj komunista dopustio svojoj sumnji da buja. Kad se to dvoje razdvoje, dobivamo karikature koje degradiraju potencijalni vidokrug i jednoga i drugoga.

Poezija i komunizam ne dopuštaju apriorna pravila, samo poetiku gledanja unatrag i unaprijed, pouke iz iskustva naspram stalnom vidokrugu. Projekt:

"Sav posao Čovjeka jesu Umjetnosti, i sve stvari zajedničke" ("The whole business of Man is the Arts, & all things, common", William Blake)

* Saigyô Hōshi, aristokrat i monah, veliki japanski pjesnik tankâ (1118 - 1190)

Spomenuta djela

— Amin, Samir, *Capitalism in the Age of Globalization,* London, Zed Books, 1997.
— Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State,* London, Verso, 1979.
— Ayres, R[obert] u: *Limits to the Growth Paradigm,* Centre for the Management of Environmental Resources, Working Paper 96/18/EPS, [Amsterdam], Elsevier Science, 1996.
— Badiou, Alain, *L'Hypothèse communiste,* S.l., Lignes, 2009.
— Bakhtin, M.M, *Rabelais and His World,* prev. H. Iswolsky. Cambridge MA, MIT P, 1968.
— Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx,* Paris, La Découverte, 1993.
— Baran, Paul, and Paul Sweezy, *Monopoly Capital,* New York, Monthly R P, 1966.
— Barnet, Richard i John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order,* New York, Simon & Schuster, 1994.
— Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften,* Frankfurt, Suhrkamp, 1980–87.
— Bloch, Ernst, *Gesamtausgabe*, 16 svezaka Frankfurt, Suhrkamp, 1959ff.
— Brecht, Bertolt, *Werke*, 33 svezaka, Berlin, Aufbau, & Frankfurt, Suhrkamp, 1988–98.
— Chossudovsky, Michel, *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms,* L, Zed Books, & Penang, Third World Network, 1997.
— Custers, Peter, *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economy,* New Delhi, Tulika P, & London, Merlin P, 2007.
— Daly, Herman E, *Beyond Growth,* Boston, Beacon P, 1996.
— ---. *Steady-State Economics,* drugo izdanje, Washington DC/ Covelo, Island P, 1991.
— ---, and John B. Cobb, Jr. *For the Common Good,* nadopunjeno izdanje, Boston, Beacon P, 1994.
— ---, and Kenneth Townsend. *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics,* Cambridge MA: MIT P, 1993.
— [George, Susan.] *The Lugano Report.* London, Pluto P, 1999.
— Georgescu-Roegen, Nicholas, *The Entropy Law and the Economic Process,* New York, toExcel, 1999.
— Greider, William, *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism,* New York, Simon & Schuster, 1997.
— Harvey, David, *Justice, Nature and the Geography of Difference.* Oxford, Blackwell, 1996.
— ---. *The Limits to Capital,* London & New York, Verso, 1999.
— Hobsbawm, E.R, *Revolutionaries.* London, Little, Brown, 2007.
— Johnson, Chalmers, "The Economic Disaster That Is Military Keynesianism." www.mondediplo.com/2008/02/05military
— Kaldor, Mary, *New and Old Wars,* Cambridge, Polity Press, 1999.
— Kapp, Karl W, *The Social Costs of Private Enterprise,* Cambridge MA, Harvard UP, 1950 *(Soziale Kosten der Marktwirtschaft,* Frankfurt, Fischer, 1979).
— Kolko, Gabriel, *Century of War,* New York, New P, 1994.
— Lefebvre, Henri, *The Production of Space,* prev. D. Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell 1997.
— Levins, Richard, "Ten Propositions on Science and Antiscience" u: Andrew Ross, ur., *Science Wars.* London & Durham: Duke UP, 1996, str. 180–91.
— Luxemburg, Rosa, *The Accumulation of Capital,* prev. A. Schwarzschild. New York, Modern Reader, 1968.
— Magnus, George, "Important to Curb Destructive Power of Deleveraging", *Financial Times* 30. rujan 2008.
— Marx, Karl, "Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction", u: *The Writings of the Young Marx on Philosophy and Society,* uredili i preveli L.D. Easton and K.H. Guddat. Garden City NY, Doubleday, 1967, str. 67–92 [kao "Pruska cenzura"].
— ---. "Critique of the Gotha Program",: u *The Marx-Engels Reader,* ur. R.C. Tucker, New York: Norton, 1972, str. 383–98.
— ---. "Economic and Philosophic Manuscripts (1844)", u: *Writings,* vidi "Comments" gore, str. 283–337.
— ---. *Grundrisse*, preveo M. Nicolaus, London & New York, Penguin-Vintage, 1974.
— ---. Das *Kapital,* svesci I i III, *MEW* sv. 23 i 25. Berlin, Dietz V., 1993 i 1979.
— ---. "Speech at the Anniversary of the *People's Paper*", u: *The Marx-Engels Reader,* vidi "Critique" gore, str. 427–28.
— ---, i Friedrich Engels. *Werke,* [kao *MEW*] Sv. 1. Berlin, Dietz V., 1962ff.
— McMurtry, John, *The Cancer Stage of Capitalism,* London, Pluto P, 1999.
— Murphy, R. Taggart, "Bubblenomics", *New Left R.* no. 57 (2009), str. 149–60.
— Pannekoek, Anton, *Workers' Councils,* Oakland & Edinburgh, AK P, 2003.
— Pogge, Thomas, "Reframing Economic Security and Justice", u: D. Held i A. McGrew ur., *Globalization Theory,* Cambridge: Polity P, 2007, 207–24.
— Rogers, Paul, *Losing Control: Global Security in the Twenty-first Century,* drugo izdanje, London, Pluto P, 2002.
— Suvin, Darko, "Immigration in Europe Today: Apartheid or Civil Cohabitation?", *Critical Quarterly* 50, 1–2 (2008): 206–33.
— ---. "Kapitalizam znači/treba rat", u njegovom *Gdje smo? Kuda idemo?: Za političku epistemologiju spasa,* Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 2006, str. 115–46.
— ---. "Živi rad i rad na življenju," u njegovom *Gdje smo? Kuda idemo?* [vidi gore], str. 147–209.
— Toffler, Alvin i Heidi Toffler, *War and Anti-War,* Boston, Little, Brown, 1993.
— Turner, Graham, *The Credit Crunch,* London, Pluto P, 2008.
— Virilio, Paul, *Speed and Politics,* preveo M. Polizzotti. New York, Semiotext(e), 1977.
— Žižek, Slavoj, "How To Begin from the Beginning", *New Left R.* no. 57 (2009): 43–55.

SUVIN, DARKO

Pogled unazad iz krize na komunizam i SFRJ

Razgovarao Srećko Puliġ

> Pakao živućih nije nešto što će biti: ako postoji, onda je već ovdje, onda je to pakao koji svakoga dana nastanjujemo, koji tvorimo bivajući zajedno. Dva su načina da izbjegnemo patnju. Prvi mnogima polazi za rukom: prihvatiti pakao, sroditi se s njime do te mjere da ga više i ne opažamo. Drugi je smion, iziskuje stalnu budnost i učenje: tražiti i znati prepoznati tko i što usred pakla nije pakao, i omogućiti mu da traje, dati mu prostora.
> Italo Calvino, *Nevidljivi gradovi*, Ceres, Zagreb 1998., str. 141-42.

Za Darka Suvina moglo bi se reći da ponovo nije stranac u vlastitoj kući. I to je dobra vijest. Ovaj ugledni znanstvenik, svojedobni dobrovoljni migrant iz Zagreba davne 1967. g., do umirovljenja 1999. predavač engleske i komparativne književnosti na Univerzitetu McGill u kanadskom Montrealu, a sada stanovnik grada Lucca u talijanskoj Toskani, otišavši stjecajem okolnosti iz naše sredine kao već ugledni teatrolog, stekao je svjetsko priznanje i prepoznatljivost, kako svojim studijama o njemačkom dramatičaru Bertoltu Brechtu, tako i izučavanjem znanstvene fantastike.

Naime, u Jugoslaviji je, kako Suvin i piše u bilješci uz svoju knjigu *Uvod u Brechta* (Zagreb, 1970.), ovaj dramatičar bio poznat i cijenjen već među predratnom komunističkom ljevicom, a nakon Drugog rata prevodili su ga i o njemu pisali između ostalih Ina Jun Broda, Ivan Ivanji, Oto Bihalji-Merin i Viktor Žmegač. Da bi vrhunac bavljenja ovom tematikom i interesa za nju u nas bio dosegnut Suvinovim radovima, te njegovim izborom iz Brechtova teorijskog opusa, knjigom *Dijalektika u teatru* (Beograd, 1966. i 1979.).

Znanstvenom fantastikom intenzivno se bavio već u 60-ima, npr. u studiji *Naučna fantastika i utopizam*, objavljenoj u tada utjecajnom časopisu *Umjetnost riječi* (Zagreb, 1963.). Svoj interes razvija u nizu tekstova na teme Lukijanove ironije, Bellamyja i anticipacije, Cyranoa i planetarnoga romana, Bacona i tehničke utopije itd. Razmatranja o utopizmu mladog Krleže objavio je u časopisima *Republika* i *Delo* 1963. g. Sastavivši svojevrsnu hrestomatiju, po vlastitoj klasifikaciji shvaćenih SF

tekstova, naslovljenu *Od Lukijana do Lunjika* (Zagreb, 1965.), poziva se na srodnost s mišljenjem tople struje marksizma i najviše Ernsta Blocha, kako ga je ovaj izrazio u svojoj centralnoj trotomnoj knjizi *Princip nada*.

Preselivši na montrealski McGill univerzitet ubrzo postaje i urednikom časopisa *Science Fiction Studies* (1973. -1981.**)**. Izdaje zapažene knjige, npr. *Victorian Science Fiction in the UK: The Discourses of Knowledge and Power* (1983.), *To Brecht and Beyond* (1984.), I *Positions and Presuppositions in Science Fiction (*1988.). Najviše odjeka postiže knjigom *Metamorphoses of Science Fiction* (1979.). U svojim knjigama, npr. *Archaeologies of the Future*, svjetski poznati američki marksistički književni i kulturni kritičar i teoretičar Fredric Jameson oslanja se na Darkove koncepcije utopijskih žanrova, kao podvrsta najšire zasnovane forme naučne fantastike (*science fictiona*). U 1980-ima i 90-ima pohađao je često Japan i objavio o japanskom teatru i poeziji knjigu *Lessons of Japan* (Montreal, 1996.).

Paralelno sa znanstvenom karijerom Suvin je i pjesnik koji objavljuje malo, ali kontinuirano, na engleskom npr. *The Long March, Notes on the Way 1981-1984, Poems* (1987.), ali i na hrvatskom jeziku - *Armirana Arkadija* (Zagreb, 1990.), te g. 2009. godine rukoveti u *Književnoj republici* i prilogu *Zarezu*.

Njegova u svijetu najutjecajnija knjiga *Metamorphoses of Science Fiction* sada se prevodi i na hrvatski jezik. U Beogradu mu je nedavno objavljen izbor članaka iz domaćih časopisa, pod nazivom *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*, a prije toga u Zagrebu knjiga filozofskih eseja *Gdje smo? Kuda idemo? Za političku epistemologiju spasa* (Zagreb, 2006.). Knjigu je posvetio svojim najbližima, ubijenima u Auschwitzu, Jasenovcu, te poginulima u partizanima. Zagrebački časopis *Gordogan* počeo mu je objavljivati uspomene pod nazivom "Memoari jednog skojevca". Moglo bi se reći da i zbog nemilog načina raspada Jugoslavije, ali i zbog razvoja situacije u svjetskim razmjerima, svoju seniorsku energiju sada troši na teme koje zove svojom političkom epistemologijom spasa, npr. i u knjigama *For Lack of Knowledge: On the Epistemology of Politics as Salvation.* Working Papers in Cultural Studies (Washington, 2001.) i *Defined by a Hollow: Essays on Utopia, Science Fiction, and Political Epistemology* (London, 2010.) – blurb za ovojnu stranu napisali su Jameson i Wallerstein.

Uvijek misaon, često provokativan i uporan u obrani značaja marksističkog mišljenja za današnji svijet, a protiv postmodernih sofista, tekstovima prisutan, fizički blizu, no ipak u Italiji, rado se odazvao ovom razgovoru putem elektronske pošte koji smo započeli nastavljajući na naslov i razmatranja iz knjige *Gdje smo? Kuda idemo?*

Italo Calvino

Stanje globalnog kapitalizma

— Danas se niti o ratovima, niti o "kapitalizmu katastrofe" ne govori toliko koliko o krizi. Diskurs krize kapitalizma, bilo cikličke ili terminalne, naravno nije nov. Što jest novo u zadnjoj krizi?

Kriza je razotkrila da sva službena ekonomika ne počiva ni na kakvoj sustavnoj spoznaji nego na religioznoj dogmi Nevidljive ruke tržišta koja će sve urediti. Drugo i osnovno: njeno je suzbijanje sasvim krivo postavljeno, tj. kao puko spasavanje banaka (i to nekih najvećih, stotine manjih hrpimice bivaju progutane od velikih!). Te su banke shvatile da su "prevelike da ih se pusti propasti" pa sad veselo nastavljaju praksom koja je dovela do krize, ne otplativši uopće veći dio dugova koje još na papiru imaju. Ali s jednom razlikom: mnogo ih je manje briga za "realnu ekonomiju" tj. nefinancijsku proizvodnju srednjeg i malog (a ponegdje i krupnog) razmjera, a uopće ih nije briga za potrošače. Dakle, daju vrlo malo ili nikako zajmova takvim tvrtkama i porodicama.

Nezaposlenost je kako u SAD-u, tako u Evropi ogromna i stalno raste. Službeno se nezaposlenost u ta dva područja cijeni na 37 milijuna osoba, što bi s porodicama dalo već negdje oko 120 milijuna; no kritičari primjećuju da su sve statistike manipulirane kako bi isključile osobe koje nisu registrirane da traže posao, ilegalce, itd., tako da sve takve brojke valja povećati do jedne polovine. Metropolitanski kapitalizam bio bi dakle stvorio negdje oko 180 milijuna nezbrinutih osoba u svom srcu – ne samo na Jugu ili Istoku... A kako će se ekonomija popraviti ako se ne poveća zaposlenost, proizvodnja, a time i dohodak radnih ljudi da bi mogli kupovati što trebaju za život, od jela do stana? To nitko na vlasti ne pita, svi ti vajni specijalisti koju su krizu 2008. i prouzročili. Jedina masovna proizvodnja za koju država danas daje mnogo para jest, npr. u SAD-u, ona vojna. Hoće li to suz-

biti krizu (ma i na račun ostale fj svijeta koji se može otpisati ili suzbiti silom)? Sumnjam, vrlo sumnjam.

— Kako će se onda kriza "razriješiti"?

Osnovni učinak krize bit će dakle da će sve manji broj bogatih postati sve bogatiji, a sve više siromašnih sve siromašniji. Propadat će srednje klase i srednje države (u Evropi: Grčka, Portugal, Irska itd., te velika većina između Praga i Moskve).

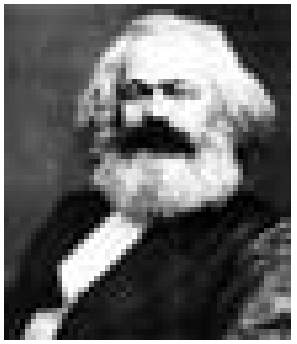
Nalazimo se u oku hurikana koji se zove (recimo) turbokapitalizam. Optimisti ga zovu slomom kapitalizma, a pesimisti početkom novog barbarstva koje želi da spoji totalnu kontrolu fašizma s građanskim parlamentarizmom kao zaglupljivanjem masa preko efikasnih propagandnih aparata ispiranja mozgova (televizija, masovni gledalački sportovi, gdje ustreba nacionalizam, itd.). Ja smatram da i jedni i drugi imaju pravo. Kako je išlo od 1970-ih do danas, dakle diktatura banaka i armija uz potporu država, dalje ne ide. Prošlo je zlatno doba "Države blagostanja" ili keynesijanizma, koja je bila zauzdala banke, ali nikako armije jer se ekonomija neophodnim dijelom temeljila na vojnim izdacima (kao i danas: ratovanje i ratna pljačka kao izvor profita konstanta je kapitalizma od venecijanskog arsenala i londonske burze od pred pola tisućljeća). Povratak na tu Državu također ne ide, otpori su preveliki, te i Obamin četvrt-keynesijanizam izgleda mrtvorođen.

Potaknuti ratovima u post-Jugoslaviji, ali i američkim odgovorom na terorističke napade od 11. rujna, napisali ste kako kapitalizam danas treba, hoće i znači rat, e da bi "normalno" funkcionirao. Mislite li još uvijek da smo u stogodišnjem ratu koji je počeo 1911. g.?

Pax Americana je očigledno propala jer je neophodnim dijelom počivala na strahu od (ustvari nepostojećeg) komunizma. Bez te prijetnje ni Evropa ni Azija nisu više poslušne, držao ih je samo strah od financijskih i vojnih represalija SAD-a. Ono prvo je nakon 2008. otpalo, a ono drugo sve manje pali, vojna sila nije uspjela smiriti Irak (mada jeste uspjela otvoriti petrolejska polja zapadnoj eksploataciji), a još manje će uspjeti da smiri Afganistan. Varijante su dakle: novo dvovlađe SAD-Kina, a bilo bi i trovlađe à la Orwellova *1984* da projekt Evrope nije ovako bijedno potonuo u vlast banaka i policije bez ikakve, ma i prividne demokracije; ili pak, pogotovo ako dođe do nuklearnog ratovanja ili širokog ekološkog sloma, raspad na regionalna patrijarhalno-šovinistička grupiranja većeg ili manjeg razmjera (dakle smrt turizma). Mislim li još uvijek da smo u stogodišnjem ratu, koji je počeo 1911. g.? Da, mislim, samo sam eto opet bio nepopravljivi optimist: bit će dulji no 100 godina...

— Situacija se još do prije nekoliko destljeća nije činila tako beznadnom?

Postojala je dakako, od Lenjinove revolucije 1917. i oduševljenja koje je ona izazvala u dobrom dijelu razvlaštenih i ugnjetenih narodnih masa sve do negdje 1956. (Mađarska) ili 1968. (Čehoslovačka), i lijeva alternativa, naime prava demokracija odozdo, s punom kontrolom organiziranog naroda nad svim sredstvima proizvodnje i financiranja. To bi značilo i kraj ratovanja (mada nikako i kraj društvenih napetosti ili trvenja, to su gluposti). Slom te alternative, koju je Bloch nazivao konkretnom utopijom, prouzrokovala su ugrubo dva faktora. Prvo i najvažnije, ona se sama kompromitirala svojatanjem komunističkih i sličnih partija na vlasti da ne samo što vode do takvog društva nego su ga uglavnom već i stvorila; to je u sve većoj korupciji i stagnaciji njihovih država bila najbolja svakodnevna propaganda za dokaz lažnosti takvog društvenog uređenja. Ja za njeg tvrdim da nije nikada bilo komunističko, a da je prema komunizmu ili istinskom socijalizmu vjerovatno vodilo u herojskim podvizima oslobodilačkih ratova i izgradnje razrušenih društava, recimo otprilike prvih 10-20 godina već prema uslovima konkretne zemlje (u Jugoslaviji, rekao bih intuitivno, ali valja konzultirati još neobjavljene izvore, možda prvih petnaestak godina nakon 1945.). Drugi faktor sloma ljevice bila je neprekinuta i dobro organizirana opsada cijelog kapitalističkog svijeta, najefikasnije u ogromnoj utrci naoružanja koja je otjerala SSSR u bankrot.


Karl Marx

Otpor protiv kapitalizma na Marxovu tragu

— Kako se ujediniti pod zastavom borbe protiv ovakvog kapitalizma, a u svome anti-kapitalizmu ne upasti u zamku pukog moralističkog optuživanja kapitalizma, kao izvora svih zala? Što bi bio najmanji zajednički nazivnik jednog pluralističkog pokreta otpora spram vladajućih odnosa danas?

Realne alternative za generaciju sada poodraslih čine mi se da su razne varijante barbarstva i polu-barbarstva. Što tu možemo učiniti? Po meni, raditi u dva pravca protiv prijetnji preživljavanju. Prvo, shvatiti uzročno-posljedični sklop. Drugo, na temelju takvog shvaćanja izgraditi dugoročni program za nužne izmjene, pa makar on počeo s 50 ljudi. Treće bi bilo graditi političku koaliciju da djeluje prema ostvarivanju tog programa, ali pošto nisam političar, u to ne ulazim.

Glede uzročno-posljedičnog sklopa naše epohe, ovdje bih samo pokušao razmotriti osnove nekakvog minimalnog dugoročnog programa. To je dakako program iskrene ljevice, pa valja početi s čišćenjem ispred vlastitoga praga. Na tragu Marxa iz *Kapitala*, i ne samo njega, danas se može i mora produktivno nastaviti s kritikom političke ekonomije. Ali na kakvim temeljima, tj. što danas ostaje od Marxa (osim divne proze)? Po meni, neke važne postavke i možda još važnija metoda.

— Kuda bi ona na Marxovom tragu trebala krenuti u kritičko-humanističkoj razgradnji ekonomistički postavljenog svijeta? Koje su njegove postavke točne?

Osnovne Marxove postavke za koje bih danas svojatao da ih je praksa potvrdila bile bi:

— da su ljudska društva podijeljena u klase na osnovi odnosa u proizvodnji života i za nj potrebnih dobara te odnosa prema toj proizvodnji. To je polje sila u krajnjoj liniji polarizirano izmedju onih koji vladaju radnom snagom (kapitalista) i onih koji svoju radnu snagu prodaju: danas ih opet možemo zvati proleterima, bili oni fizički ili "umni" radnici, jer nemaju drugih posjeda za proizvodnju svog života. "Apsolutni opći zakon kapitalističke akumulacije je: akumulacija bogatstva je istovremeno akumulacija bijede, teškog rintanja, ropstva, neznanja, brutalnosti" (*Kapital*).

— da neprestano prisvajanje njihove stvaralačke moći osuđuje proletere na bijedu: tokom posljednje generacije svjetski proletarijat se otprilike udvostručio, a radi pod sve besramnijom eksploatacijom i takođe sve jačim političkim tlačenjem, tako da je Marxova teza o apsolutnom osiromašenju proletarijata točna za 85% ili više radnih ljudi u svijetu u razmaku od zadnjih recimo 200 godina; a nema sumnje o ogromnom relativnome osiromašenju u poređenju s vladajućim klasama i nacijama.

— da ovo osiromašenje, te popratno odbacivanje svih kvalitativnih društvenih funkcija i vrijednosti znači kako, uprkos svim tehnološkim mogućnostima, kapitalizam kao društveno ustrojstvo ubrzano vodi ka velikom preokretu, bilo prema boljemu (kako je Marx vjerovao) ili prema goremu, t.j. slomu civilizacije uporedivom s padom Rimskog Carstva (kako je danas vjerovatnije).

— Što se od Marxovih predviđanja nije ostvarilo?

Marxove postavke da mora uskoro doći do revolucije i da će ona dovesti do potpune društvene pravde nisu se u praksi potvrdile. To ne znači da takve perspektive nisu povijesno nužne i moguće nego da do sada nisu ostvarene, a usto vjerovatno i da je nešto u njihovom postavljanju bilo suviše pojednostavljeno.

— No, ostaje produktivnom njegova metoda?

Što se metodâ tiče, spomenut ću samo radikalnu kritiku i društveno oblikovanje svekolikog razumijevanja. Marxova kritika spaja funkcije utvrđivanja razloga za greške i ukazivanja na granice određene prakse, ona je stav sustavne nevjerice u vladajuću normu i otklona od nje. Usto je i korjeniti, stalni rad na povratnom provjeravanju i samokritici, kao u svakoj nauci. "Društveno oblikovanje" pak znači da praktični odnosi između aktivnih djelatnika omogućuju i oblikuju naše razumijevanje, te da se odbacuje apsolutna scijentistička podjela na subjekt koji posmatra i objekt koji se posmatra. Ako postoji neka ljudska "bit", ona se sastoji od međudjelovanja svih postojećih i mogućih društvenih odnosa među ljudima. Iz toga slijedi da nikakvu teoriju ili metodu nije moguće razumjeti bez razumijevanja praksi društvenih grupa kojima ona, na ma kako zaobilazne načine, odgovara.

— Baveći se gorućim problemima suvremenosti problematizirate i današnju ekonomiku i menadžment. Govoreći o političkoj ekonomiji i entropiji pronalazite inspiraciju u teorijama o granicama rasta. Što se sve danas računa, a što ne u bruto nacionalni proizvod (BNP)?

Ukratko: nasuprot proizvodnji razmjenskih vrijednosti za profit, koju Marx naziva vampirskim otuđenjem rada i njegove vitalnosti, proizvodnja upotrebnih vrijednosti za neposrednu korist označava porast životnih mogućnosti, ono što se u termodinamici (a danas i u ekologiji) zove smanjenjem entropije. Očovječena proizvodnja ili stvaralaštvo stavlja na mjesto smrti život: Marxov središnji argument je tako jednostavan. Zato je Brecht definirao komunizam kao "ono jednostavno do kojeg je tako teško doći".

Ili, da to kažem slikovitije: Marxova je središnja spoznaja da je Sudbina u kapitalizmu Politička ekonomija. Božicu Sreću progutala je Burza, Nužnost je zajahala na bombardere i misile koji bdiju nad profitom i donose profit. Pakao su kapitalističke radionice na poljima i u industriji, zidovi usamljenih soba.

Nasuprot tome, glavni je proizvod ogromnog proizvodnog aparata kapitalizma – čije mogućnosti nitko nije vatrenije zagovarao nego Marx – da on nužno "potkapa izvore svekolikog bogatstva: zemlju i radnika" tako što vrši "sustavnu krađu pretpostavki života..., krađu prostora, zraka, svjetlosti" (*Kapital*) – a danas možemo dodati vode, tišine, te zdravlja uopće, fizičkog kao i psihičkog. Ukratko, kapitalizam kidnapira ono što je Jefferson formulirao kao cilj Američke revolucije od 1776.: život, slobodu i mogućnost potrage za srećom. Konačni horizont civilizacije koja srlja od mode do mode i od uzbuđenja do uzbuđenja, čiji je emblem za svoj način života kockarnica jer se kocka ovim planetom, jest Smrt, utvrdio je Benjamin. Ne radi se tu o blagoj smrti na kakvu svaki od nas ima pravo, nego o kolektivnoj smrti čovječanstva.

Gdje smo, lokalno?

— U jednom svom eseju živome radu su-postavljate rad na življenju. Zalažete se za jednu epistemologiju spasa i epikursko držanje spram filozofije kao lijeka za patnje ljudi. Moj profesor, praksisovac Branko Bošnjak uvodio nas je u studij na sličan način, govoreći o filozofiji kao oslobađanju od straha, koje vodi do Marxa i dalje.

Da, iz svega toga zaključio bih da je Marx i njegov nauk koristan samo kao skup naučnih hipoteza, a nikako kao vjeroispovjedna sigurnost Jedina potpuna istina. Takve monoteističke istine nema, niti može biti, mada je lakše prihvatljiva za umorne i siromašne duhom. To znači da je službeni marksizam-lenjinizam u sebi proturječno smještao prvi horizont, Blochovu "toplu struju", i drugi, "hladnu struju"; a kako se pretvarao u opravdanje vlasti, nažalost se sve to više ledenio – u SSSR-u je sišao ispod nule Celzija negdje oko 1930. Možda sada u slomu kapitalizma, koji osuđuje na smrt sve više ljudi sve brže, počinjemo shvaćati kako bez toplog ili slobodarskog marksizma, dakle pravog komunizma, ne možemo.

A što se tiče vaše asocijacije: dobro se sjećam praksisovca Branka Bošnjaka, pa bili smo u istoj partijskoj ćeliji. Rijetko čestit i iskren čovjek. Koristilo mi je čitanje njegovih knjiga, trebalo bi ih reizdati u nekom izboru!

Branko Bošnjak

— U 90-ima uslijedila je obnova kulta država, u sljednica Jugoslavije, ideologija državotvorstva zajedno s novim obožavanim vođama. No, kako to da su te "vjekovima čekane", "ponosne države" čim su mogle, poput poslušnih postkolonijalnih psića počele isporučivati svoj teritorij i građane globalnom kapitalu? Radi li se tu još/već uopće o narodima koji imaju svoje države i društva ili samo o nakupinama identitetskog nasilja novokomponiranih grupa i slojeva nad ostatkom obespravljenog stanovništva, a sve pod nadzorom globalnih centara moći?

Mislim da ste napipali osnovnu proturječnost izmedju nacionalističke ideologije i kapitalističke stvarnosti. Sigurno ima i među nacionalistima ljubitelja svog naroda, dakle konkretnih ljudi kojima se on (nacionalisti su uglavnom muški, većina žena ima prečeg posla kao npr. preživjeti) osjeća srodan i odan. E sad, na čemu bi takav "iskreni nacionalist" trebao prvenstveno nastojati? Da tom voljenom narodu ide dobro, počev u osnovnom fizičkom smislu: da ima dosta za iće i piće, za stan i dihanje, za odjeću, zdravlje, odgoj i obrazovanje, i dodajte dragi slušaoče štogod Vi mislite da je tu bitno. Dakle: ne smije se poljoprivredu predati profitnim kompanijama koje se ne brinu ni za dobru hranu, niti za dobrobit seljaka (bez kojih one danas u svijetu mogu); ne smije se cijelu ostalu industrijsku proizvodnju dati bud zašto stranim kompanijama koje mogu lijepo otići u Kinu ako radnici traže osnovna građanska prava i poštenu plaću da

mogu kupiti gore navedena dobra; ne smije se kompanijama dopustiti da zagađuju zrak tako da će naši unuci nositi plinske maske i kisik za dihanje na leđima; ne smije se učenje potpuno podvesti pod njemu sasvim neprimjerenu kvantifikaciju tako da će generacije odrasti bez odgoja i sa sasvim suženim obrazovanjem. I tako dalje. Drugim riječima, ako si nacionalist moraš biti protiv "ulaska u Evropu", jer ti ona danas nalaže upravo sve to što se po tebi, ako si iskren, ne smije. Na muci se poznaju junaci: kako su se odlučili Tuđman, Račan i kompanija, te njihovi nasljednici danas? Za kapitalizam a protiv naroda. Kako ja onda mogu vjerovati da su ti vajni narodni vođe iskreni nacionalisti, da im nacionalizam nije – svjesna ili nesvjesna – maska da ušićare (razmjerno male) pare za sebe navelike služeći stranom kapitalu? Kako mogu da ne žalim za zbilja nezavisnom Jugoslavijom?

O komunizmu prilikom čitanja Brechta

— O čemu govorimo kada kažemo "komunizam", kako ga možemo ponovo započeti osmišljavati?

Ponajprije, moramo razjasniti taj termin. Ktonski korijeni komunizma nalaze se, nema sumnje, u vapaju patnje i ogorčenja koji prati klasno društvo kao njegov mračni blizanac, u najdubljim željama za preokretom i subverzijom takvog "izvrnutog svijeta" nepravde. U tom je smislu on besmrtan kao to društvo; kada je potisnut, teče kao krška ponornica. Međutim, sama se ta biljka pojavljuje i može analizirati samo kada je taj vapaj organiziran. Organizirani ili artikulirani komunizam može biti lokus, orijentacija za pokret i horizont. Zagonetno je da svaki od njih na neki način implicira i treba drugo dvoje: konsupstancijalno trojstvo, kojega se svakome članu može ipak neovisno pristupiti i neovisno ga rabiti za neke svrhe i u nekim situacijama.

Komunizam kao horizont budući je Zemaljski raj besklasnoga društva, društva u kojem se suprotnosti neće rješavati antagonistički, ubojstvom i glađu: ne pištoljem nego perom, kao što Brecht kaže u najbližem približenju tome koje je sebi dopustio da napiše, u Prologu *Kavkaskom krugu kredom* (koji također ocrtava idealnu ulogu intelektualca kao čuvara kolektivne historijske svijesti za ključne postojeće rasprave u liku Arkadija Čeidzea, Pjevača-pripovjedača te drame). Kao i svi horizonti, on je usmjeravajući, često inspirativan i uvijek nedohvatljiv, jer se pomiče s promatračem i tragačem usmjerenim prema njemu. Sve dok postoji takav tragač, horizont se ne može ugasiti.

Komunizam kao lokus svako je stvarno društvo koje se postavlja kao da je uvelike ili čak asimptotički utopijsko ili neantagonističko (harmonično, kao što to službeno veli kineska Komunistička partija) – to jest da radikalno smanjuje eksploataciju i neznanje, razvija jednakost u pravima i mogućnostima (pravednost) za sve. To bi mogao biti, kao što su Marx, Lenjin, Gramsci, Brecht i svi klasični socijalisti i komunisti vjerovali, prvi apsolutno potreban korak prema razotuđenom životu ljudi u zajednici. Međutim, to je održivo AKO (i samo ako) a) nije bilo ugušeno siromaštvom i agresijom, i b) nije pretendiralo da bude oksimoron konačno dosegnutog horizonta, iluzija koja se nužno razvija u religiju i laž (Nietzsche se ovdje može iskoristiti, kao što ga je Brecht koristio). Taj je lokus postojao na djelomične i uvijek ugrožene načine u prvim godinama poslije sovjetske, jugoslavenske, kineske i vjerojatno vijetnamske revolucije; vjerujem da još postoji, na veoma ugrožene i potisnute načine, na Kubi. Najžalosnije je ipak da je on u pravilu brzo postajao fasada za klasne borbe između nove klasne formacije, oligarhije koja se razvijala unutar partijske birokracije, i radnih ljudi: u Sovjetskome Savezu nakon otprilike 10 godina, u Jugoslaviji i Kini nakon otprilike 15 godina. Budući da su propala nesavršena nastojanja Trockog i Maa da "pucaju na glavni štab", komunistički je lokus konačno uništila kombinacija nesmiljenog izvanjskoga kapitalističkog pritiska i unutarnje ispražnjenosti odnosno korupcije.

Danas bismo, lišeni lokusa, još mogli imati (ako ne izgubimo vjeru) orijentaciju, vektor koji bi nas vodio od našega sasvim distopijskog i katastrofalnog lokusa kapitalističkog barbarizma prema utopijskom horizontu (u pozitivnom smislu kritičke eutopije, *pace* Engels). Orijentacija etimološki znači okretanje prema Orijentu izlazećeg Sunca, izvoru svjetlosti i topline, uistinu cijelog života. Orijentacija prema komunističkom horizontu spada u onu podvrstu središnje Brechtove kategorije držanja (*Haltung*) koja nam dolikuje kao njegovim političkim – filozofijskim i poetskim – sljedbenicima. Ona bi bila u skladu s Brechtovom permanentnom revnom prijemčivosti za bolje načine razmišljanja: možda nam je potrebna naivnost kao oruđe? Možda i suosjećanje? Isprobajmo i pogledajmo.

Danas je ta orijentacija naš nužni minimum, bez kojega ne može biti govora o komunizmu. Međutim za pravu kolektivnu orijentaciju, to jest pokret s tom orijentacijom, potrebna nam je kulturna revolucija. To znači mnoge stvari, ali krenimo barem s dvjema: ponovnom izgradnjom učenja ili doktrine na osnovi osuvremenjenoga Marxa za postfordističko (einsteinovsko, kibernetičko, itd.) doba i usred najopasnijeg trulećeg kapitalizma; te jasnom idejom kako se organizirati, to jest što uzeti od Lenjina, a što ne. Anarhizam, koji ima mnoge plemenite vidove npr. u Kropotkina, i prema kojemu bismo trebali prakticirati bratsku solidarnost u njegovom radikalnom odbijanju svakog ugnjetavanja, nigdje nas neće dovesti: kao što smo vidjeli proteklih deset godina od Seattlea i Genove pa nadalje.

Samoupravljanje je i danas naš najdalji horizont

— Što nam ta orijentacija znači danas?

Ta orijentacija znači samoodržanje čovječanstva i njegove ekologije koje se treba dosegnuti radikalnim samoodređenjem na svim razinama, na osnovama mira i razotuđenoga rada. Biti ili ne biti, to je pitanje.

Zla kapitalizma posljednjih su se četrdeset godina uglavnom skrivala po slumovima svjetskog Sjevera i dalekog Juga. Istina, pjesnici i mislioci koje je egzistencija dovela u doticaj s eksploatiranim masama već su nas upozorili, riječima Césairea (da opširno ne razlažem o Lenjinu), da je ovo civilizacija u raspadu koja ne može izaći na kraj ni s metropolitanskim ni s kolonijalnim izvlaštenima ili proletarijatom. Ta zla i opasnosti sada postaju očigledni i sveprožimajući: neće biti pošteđen nitko – ni srednja klasa, već svedena na krajnju ovisnost, ni mladi, svedeni na neizvjesno moljakanje za mrvice, ni srednjerangirani menadžment i velika većina znanstvenika. Središnji rezultat kapitalizma je razaranje svih kvaliteta, kapilarna barbarizacija i otuđenje svih područja svakodnevnoga života, uključujući znanost i umjetnost: kvantitativno govoreći, izravno i neizravno smanjenje životnoga vijeka odnosno otvoreno ubijanje milijuna osiromašenjem i ratovima (i popratnim bolestima). Na horizontu su novi prljavi ratovi, s neograničenom upotrebom uranijskog i fosfornog oružja, možda i nuklearnog, a ni rat protiv Kine nije isključen. Potpuno sigurno, ekološki je slom pitanje nekoliko desetljeća, njegovi su simptomi već prisutni. Ta zla nisu samo grozna, gora čak od svega onoga što su iskvareni komunistički lokusi izazvali, nego su i sustavna: ona proistječu iz središnjeg i sveproždirućeg poriva kapitalizma za vampirskim maksimalnim uvećanjem profita, i ne mogu se reformirati.

— No zašto alternativu ne nazvati "socijalizam"?

Kao što nas je de Saussure naučio, sva su označivanja sociohistorijski proizvoljna; ali neka su manje proizvoljna od drugih. Truljenje djelomično i potencijalno komunističkih lokusa značilo je da su i sami termini socijalizam i komunizam postali krinka za sve jače gušenje impulsa iz naroda kao i za neučinkovitost, te da su danas takvom groznom zloupotrebom okaljani. Doista, moglo bi se činiti da je socijalizam u prednosti jer ga se može povezati s jasno dobrohotnim promjenama u, recimo, skandinavskim društvima ili poslijeratnoj Britaniji. Međutim, te su promjene ne samo jednako izbrisane nego se pokazalo da su i krinke za imperijalističko vladanje i ratovanje, te su ubijanja eksportirana van metropola i reflektora. Stoga, po mom mišljenju, što se tiče svjedočanstva povijesti ili sramote, među tim terminima nema bitne razlike. Razlika koja me navodi da radije komunizmu ostavljam da imenuje naš konačan horizont jest veća potencijalna plodnost toga termina, zasnovana na većoj filozofijskoj dubini. Komunizam je jedina radikalna – to jest sustavna – alternativa, jedini protusustav koji je sposoban suočiti se s kapitalizmom. Socijalizam znači ili postaju na polovici puta ili razvodnjeni kompromis bez većih posljedica kako bi se spriječila radikalna revolucija.

Ipak, kako će sebe nazvati pokreti ili možda oslobođeni lokusi na putu prema komunističkom horizontu, čini mi se taktičkim pitanjem koje je najbolje ostaviti konkretnim kontingentnostima.

— Što bi valjalo cijeniti iz SFRJ?

Ja premalo znam, osobito o ekonomiji, da bih iznio supstancijalnu prosudbu o Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji. Mogu govoriti, u prvom pristupu, samo o nekim poukama koje se mogu izvući iz njenih najdaljih horizonta, ne o tome koliko su oni dobro ili loše provedeni. Vidim tri čvorišta za takvu prosudbu: Partija naspram građanstva kao cjeline ili radnog naroda (*civil society*); federacija naspram konfederacije; neovisnost i vanjska politika. Prvu bi se točku moglo nazvati i

Petar Kropotkin

klasnim borbama, drugu nacionalnim, a treću međunarodnim odnosima. One se čine *prima facie* središnjima.

No ja ovdje mogu doprinijeti nekim zapažanjima samo prvome, po meni ključnome čvorištu. To bi mogao biti dobar početak jer mislim da preuveličano zanošenje polukonfederacijom (ovdje se slažem s Močnikovim intervjuom) treba zahvaliti istoj kombinaciji apstraktnog utopizma i narcizma Partije. Što se pak tiče trećega čvorišta, neovisne vanjske politike usmjerene prema međunarodnome miru, ono je toliko jasno poželjno da ga neću dalje analizirati

— Ali prvo moramo razjasniti preliminarnu točku "demokracije".

Gotovo posvuda, demokraciju se danas na riječima uznosi. Meni se međutim čini ključnim pitanje kako je demokracija institucionalizirana, to jest kako joj se dopušta da djeluje. Rod demokracije, "vladavina naroda", kao svoje glavne vrste ima predstavničku demokraciju, demokraciju udruživanja i izravnu demokraciju.

Predstavnička demokracija je vrsta kojoj buržoazija daje prednost (kada ne preferira apsolutizam ili izravnu diktaturu), te je stoga i najčešća. U njoj bi ljudi (narod) trebali vladati putem predstavnika, obično izabranih unutar teritorijalnih okruga. Ona alternativnim timovima i varijantama kapitalističke eksploatacije rada omogućuje da se zamjenjuju bez radikalne promjene, no ipak dopuštajući određene drugorazredne iako povremeno važne izmjene. Promjena timova koji upravljaju Državom dopušta neki dobrodošli odušak u "izbacivanju pokvarenjaka" (posljednji primjer: Obama naspram Busha mlađeg). Međutim, uz privatno financiranje izbornih kampanja u dvostranačkom sustavu, to kapitalističkim interesima omogućuje da praktički imaju parlament u svom džepu.

O asocijacijskoj demokraciji ili demokraciji udruživanja manje se govori u medijima, ali je jednako važna. U njoj se različite kolektivne organizacije – npr. radnički sindikati, zadruge ili poslovna udruženja – izravno uključuju u vidove političkog odlučivanja, recimo sudjelovanjem u vladinim odborima, putem različitih "korporatističkih" oblika, putem organizacijskog zastupanja u regulatornim agencijama, itd. (vidi Joshua Cohen i Joel Rogers, *Associations and Democracy*, London 1995.). Međutim njihov doprinos demokraciji u interesu ljudi (naroda) ovisi o internoj demokraciji samih tih udruženja.

U izravnoj demokraciji građani su izravno uključeni u aktivnosti političkog upravljanja. Jedan od njenih oblika jest plebiscit ili referendum, gdje građani glasaju o različitim predloženim zakonima ili političkim smjernicama, a koji je postao omiljeno oruđe za nadopunjavanje slabosti predstavničke odnosno parlamentarne demokracije. No važnije je kada je narod značajno ovlašćivan (*empowered*) tako da se narodnim vijećima različitih vrsta daju prave ovlasti i prava sredstva da odlučuju.

Taj je posljednji oblik bio, kao što Buden ispravno primjećuje ("Još o komunističkim krvolocima...", *Prelom* 3.5 (2003), 51-57), temeljni oblik demokracije u Jugoslaviji od 1941. nadalje u obliku Narodno-oslobodilačkih odbora (NOO), koji su nastavili djelovati na lokalnoj razini. To je bila "revolucionarna demokratska ideja Vijeća", zajednička odnosno "organska" svim narodnim ustancima od pradavnih vremena do Sovjeta Trockog i Lenjina (žalosno kastriranih poslije otprilike 1921.) i dalje do Mađarske 1956. ili Argentine u 1990-ima. U klasičnom smislu, ona uključuje obavezni mandat i mogućnost opoziva na temelju peticije određenog dijela birača, umanjujući time poprilično izglede moćnih i bogatih da korumpiraju članove Vijeća i time postignu da se iznevjere želje naroda.

Favoriziranje kako demokracije udruživanja tako i izravne demokracije nasuprot kapitalističkoj predstavničkoj demokraciji prva je lekcija koja se može naučiti barem iz najbolje tradicije SFRJ-a i njenog očito narodnog i demokratskog temelja. Samoupravljanje je čak i danas naš najdalji horizont.

Što je nedostajalo u SFRJ

— Zanimljive su klasne napetosti i sukobi u SFRJ, no njih se danas uopće ne analizira. I u doba postojanja te države takve analize su marginalizirane.

Da, klasne napetosti su se vrtjele oko stožera sve većeg prisvajanja viška vrijednosti od strane partijske birokracije, no ovdje ću raspravljati samo o stvarnim i potencijalnim ulogama Komunističke partije (kako god se ona nazivala) i organiziranoga građanstva.

Vjerojatno je glavna slabost lenjinističke prakse bila nedijalektičko poricanje nasušne potrebe svakoga društva da otvoreno manifestira i razriješi neizbježne

sukobe, koja se obično naziva politikom. Želim podvući da je ta praksa bila dijametralno suprotna Lenjinovom sjajnom horizontu u *Državi i revoluciji*, njegovom smionom i radikalnom vektoru moći odozdo, od masa radnih ljudi, prema gore, koji konačno zahtijeva nestajanje državnog aparata. U toj knjizi, Lenin je pohvalio (s manjim formalnim ograđama) Pannekoekovu formulaciju: "Proletarijat se ne bori samo protiv buržoazije za državnu vlast, nego i protiv vlasti u državi.... Proleterska revolucija sastoji se u uništenju državnih instrumenata vlasti, u njihovom rastvaranju (*Auflösung*) u instrumentima vlasti proletarijata.". U Rancièreovim terminima, to je bila odrješita orijentacija na politiku, a ne na policiju. No pošto je samog Lenjina od 1918. nadalje najljuća borba za goli opstanak protiv strane intervencije u Građanskom ratu i protiv gladi primorala da zahtijeva izgradnju snažnog državnog aparata, njegov se prvobitni horizont danas obično zaboravlja; pa ipak, on ostaje krajnji horizont idealne komunističke politike izravne demokracije. (Rusija je imala slabu tradiciju asocijacijske demokracije izvan seoskog *mira*, i Lenjin ju je podcijenio.)

Glavnu je ulogu u potpunom zaboravu ovog horizonta odigrao u SSSR-u rastući staljinistički despotizam. U SFRJ razlog je njegovom podcjenjivanju djelomice bio apstraktni utopizam, koji je vjerovao da revolucija zauvijek razrješava sukobe, dok zapravo rješava ključni sukob za dano razdoblje samo da bi odmah doveo do novih. Djelomice je to pak bilo precjenjivanje permanentne čistoće vladajuće partije koje je s vremenom dovelo do koristoljubivog prianjanja uz vlast i na kraju do represivne elite odvojene od naroda. Bilo je mnogo "politikantstva" u SFRJ-u, ali se ono po pravilu odvijalo iza zatvorenih vrata, na inicijativu vodećih grupacija na vlasti u središtu (a kasnije sve to više i u središtima federalnih republika).

To se proturječje između masovne proleterske vlasti i vlasti Partije tradicionalno postavlja u terminima Luxemburgove naspram Lenjina. Rosa Luxemburg je vjerovala da središnju ulogu u svakoj revoluciji (i poslije nje) igra spontani pokret proleterskih masa. Vladimir Lenjin je vjerovao da samo čvrsto organizirana, demokratski vođena, ali centralizirana vladajuća partija može ostvariti revoluciju i reorganizaciju života poslije nje. Obje su pozicije nakon iskustava poslije 1905. i 1917. postajale manje dogmatske. Kao što današnja istraživanja pokazuju, Luxemburgova je prije smrti došla vrlo blizu ideji vodeće partije, a njezin propust da je prihvati deset godina prije 1914. doprinio je, možda odlučujuće, njenom porazu i ubojstvu. Lenjin je pak, mijenjajući neke ranije stavove, zdušno prihvatio "sovjetsku vlast" – iako je fatalno pogriješio zabranivši frakcije unutar partije na kongresu iz 1921. (samo na jednu godinu, mislio je...). Konvergencija tih dvaju najvažnijih političkih mislilaca na ljevici po mom je mišljenju zanimljiva zato što bih htio postulirati da iskustvo SFRJ-a pokazuje da je "blokiranje društvenog sukoba preludij za katastrofu" (općenito zapažanje sjajnoga Luigija Cortesija, *Storia del comunismo*, Rim 2010., str. 151.), naime ovdje: da su kako pritisak grupa građanstva iz cijeloga društva, tako i koordinirajuća centralizirana agentura moći nužni za moderno društvo. Da bi do tog moglo doći, potrebne su snažne i efikasne garancije za udruživačka i individualna prava; no mada je Lenjin objavio povelju "građanskih sloboda", ovo je ostala bolna točka boljševičke tradicije. Umjesto da se njeguju takve grupe, partijska ih je država u SFRJ-u stalno marginalizirala i povremeno suzbijala – premda manje grubo nego u "sovjetskom bloku" ili Kini. Okretanje oligarhiji, započeto 1960-ih i intenzivirano nakon neuspjeha da se izvuku pouke iz 1968. i 1971., može se čak formalno pratiti u neuspjehu da se samoupravljanje iz temeljnih OOUR-a poopći na sve razine političkog donošenja odluka, nauštrb buržoaskoga (ili još gore, sovjetskoga) parlamentarizma. To je samoupravljanje uvelike učinilo prividnim i konačno lažnim, umjesto čimbenikom integracije. To je konačno i poništilo društvenu dijalektiku, te izazvalo potpunu ideološku, ekonomsku i na kraju političku katastrofu. Ideološki, to je započelo neuspjehom da se prepoznaju i konceptualiziraju novi oblici klasne borbe – ne nužno radikalno antagonističke, to jest ne nerješive – u "socijalističkom" društvu.

Vladimir Iljič Lenjin

— Kakva je vrst države dakle bila SFRJ?

To još valja prodiskutirati. Marx je držao da u socijalizmu, kao prvoj fazi revolucionarne promjene, "uski buržoaski horizont prava", naime buržoasko zakonodavstvo, još nije prevaziđeno. Lenjin je to prokomentirao: "s (poluburžoaskim) pravom, ni (poluburžoaska) država nije potpuno nestala" (*Marxism on the State*, Moscow 1972., str. 32.). U najboljem bih slučaju nazvao SFRJ polusocijalističkom državom, ali taj je napredak bio nečuveni za Balkan.

Što je, po meni, nedostajalo u SFRJ-u? Mnogo toga, ali prije svega uvid da povijest ne prestaje i da je, ustvari, u uvjetima ubrzavanja moderne tehnologije i ideologije nužna permanentna kulturna revolucija, permanentna kritika i samokritika kao preispitivanje i preinaka, a ne napuštanje komunističkih horizonata. To bi, među ostalim, bilo dovelo do mogućnosti političkog kolektiva koji bi mogao kako prihvatiti autonomne komunističke intelektualce u okvir zajedničke Stvari tako i razmatrati daljnje oslobođenje rada (ta su dva problema povezana). Tada bismo se doista mogli vratiti Brechtovoj "Pohvali partije" ("Lob der Partei"): "Mi smo ona".

Uništena spomen kuća, Petrova gora

1965.

STOJANOVIĆ, BRANIMIR

Partizanska histerija - istina jugoslovenskog socijalizma

Naknadno o ljubavi

Jesmo li voljeli mi, koji smo o tome govorili tako malo,
za koje ljubav nije bila zaslepljujući pijani vrtlog
da ne vidiš i ne vičeš: na koga ova konjica, na koga ovaj galop;
šta su ti nokti i kliješta, šta te cjevanice i to svrdlo?

Jesmo li voljeli mi, kojima je preče bivalo svakad preče;
od pjesme i priče, kad su preči, preči proglasi i leci;
mi noću u poslu i maršu, a danju sanjivi, sa pesmom koja peče
i tone u san i meso – ko kursum u tjelu, neisjeciv?

Je li to bilo to – kad si, pred izlaz, iskosio dugme k petlji
i ostao tako, osjetivši drugu krv, koja se osjeća a ne kuca;
je li to bilo – kad si, sam sa sobom, bio i rječit i ubjedljiv,
a u susretu, u ispraćanju – nenadoknadivo suv i mucav;...

— Radovan Zogovic, 1943

STOJANOVIĆ, BRANIMIR

Partizanska histerija - istina jugoslovenskog socijalizma

"Svaki otpor predstavlja raskid sa postojećim stanjem. A za onog ko se u to upušta, svaki otpor počinje nekim raskidom sa samim sobom. Filozofi otpora su već ukazali da se ta činjenica odnosi na misaoni poredak.
Jer to je krajnji smisao Canguilhemovog "otpora logikom". *Iskaz o situaciji, kao i izvlačenje zaključaka koji slede iz tog iskaza predstavljaju misaoni proces, kako za nepismenog seljaka, tako i za filozofa* (naglasio B.S.).
Ova operacija, iako potpuno prirodna i praktična u svojoj stvarnosti, ne upućuje ni na objektivnu analizu društvenih grupa ni na prethodno formulisana mnenja. Oni koji u pobuni ne učestvuju, ako izostavimo kolaboracionističku kliku koja to svesno ne čini, jednostavno su oni koji ne žele da iskažu svoj stav o situaciji, ne žele da ga iskažu čak ni samima sebi. Nije preterano tvrditi da oni ni ne razmišljaju. Tačnije rečeno, oni ne razmišljaju o stvarnosti trenutne situacije, oni odbijaju da prihvate da ta stvarnost za njih lično može biti nosilac mogućnosti, što inače važi za svaku stvarnost kad nam je misao, kako kaže Lazaris nešto kasnije, s njom u odnosu." (Alain Badiou, *Abrege de metapolitique*, Seuil, str.16., prevod Branimir Stojanović).

Ovaj ekstenzivni citat zaključka teksta Alaina Badioua posvećenog francuskom pokretu otpora, zapravo filozofima pokreta opora, uvodni je tekst zbirke članaka pod nazivom *Kratak kurs metapolitike – Abrege de metapolitique*. Privukao mi je pažnju jer je prva savremena filozofska tematizacija politika otpora nacizmu u Drugom svetskom ratu, odnosno zato što je oslonjen, na meni dobro poznat i jednostavan aksiom koji je Badiouov učitelj iskazao dvadeset godina nakon rata, opraštajući se od Cavaillesa, velikog francuskog matematičara i epistemologa, svog druga iz pokreta otpora, rečima: "Cavailles je bio otporaš logikom". Meni dobro poznat stav o logičnosti otpora, formulisan gotovo u isto vreme kad i ovaj Canguilhemov, čuo sam od svog oca, inžinjera i matematičara obučenog u uniformu teritorijalne odbrane i mobilisanog u tadašnjoj Jugoslaviji u sklopu preventivnog, odbrambrenog manevra jugoslovenske države zbog upada i okupacije Čehoslovačke od strane Sovjetskog Saveza. Kada se pojavio u stanu u uniformi teritorijalne odbrane i sa oružjem u ruci, uplašeno sam ga pitao: "Pa kako ćeš u rat? Ti nisi vojnik, ti si inžinjer.", on mi je odgovorio: "Ja sam kao mladić već bio u ratu". Kad sam ga pitao: "Zašto si kao dete bio u ratu?", on mi je odgovorio: "To je bilo logično".

Alain Badiou

Međutim, ako je u Jugoslaviji kao misaona operacija postojao i stav o logičnosti otpora, šta je sa filozofima otpora, da li postoje i da li su postojali? Ne, danas ne postoje filozofi otpora, a da zabuna bude veća, postoje u Srbiji filozofi kontrarevolucije koji iz nekog razloga govore jezikom Badiouoove kritike kontrarevolucije. Kad to kažem mislim na prevod i zabunu oko prevoda Badiouove knjige *Abrege de metapolitique*. Prevod Badiouove knjige *Kratak kurs metapolitike* pojavio se u prevodu na srpski jezik 2007. godine pod nazivom *Pregled metapolitike*. Ovaj prevod je do te mere ideološki prepariran, do te mere arhaizovan i stavljen u format novoskovanog, fantazmatskog jezika da sam zaključak teksta do koga mi je bilo stalo morao nanovo da prevedem, pošto su Badiouve reči zvučale kao da je u pitanju liturgija na slavenoserbskom u nekoj lokalnoj crkvi u Vojvodini osamnaestog veka.

Već prevod naslova knjige *Abrege de metapolitique* sa *Pregled metapolitike*, samo je prvi i ne jedini nesporazum prevodioca i izdavača sa Badiouom, štaviše, ovaj prevod i izdanje najbolje govore o tragičnim okolnostima aktualne kuturne produkcije u Srbiji: izbegavajući da prevedu nalov sa *Kratak kurs*... što je bila očigledna Badiouva intencija, aluzija na levi politički imaginarij u kome se on kreće, prevodilac i urednik su se uplašili da će prevod naslova zvučati staljinistički i odbiti publiku kojoj je namenjen: publiku koja čini političko i intelektualno telo grupacije koja je najekstremniji predstavnik politike termidora jugoslovenske revolucije i revizionizma i negiranja ishoda Drugoga svetskog rata. Da zabuna bude još veća, čitava knjiga *Kratak kurs metapolitike* je Badiouva polemika sa aktualnim političkim i filozofskim ideologijama koje učestvuju u politikama termidora i kontrareovolucije. To da su filozofi kontrarevolucije uvezli kritiku kontralevolucije je paradoks progresističke ideologije koja, skovana u vreme socijalizma, danas govori jezikom desnice i kontrarevolucije, s tim da je njena funkcija uvek bila, čak i u vreme socijalizma kada je izumljena, da izvrne logiku revolucionarne politike u mirne vode građanske ideologije.

Uvodni tekst *Kratkog kursa...* "Filozofi otpora" ima dvostruku funkciju: da pokaže da je filozof, kao i svaki čovek, kada je u pitanju politika, okačen jedino i samo na jednostavnu misaonu operaciju u odnosu na stvarnost koja koincidira sa njegovim iskazanim stavom odbijanja postojećeg stanja stvari i logičnog izvođenja konsekventnih zaključaka iz njega, odnosno 1998., u momentu kada Badiou piše tekst, taj jednostavni stav odbijanja sam autor primenjuje na momenat u kome artikuliše svoj vlastiti odnos misli-stvarnost kroz koji prekida sa političkom realnošću tadašnje i još više današnje Francuske koja obnavlja petenističku ideologiju. Dakle sam tekst je poziv na otpor kroz artikulaciju aksioma: otpor je logičan i sav otpor je otpor logikom postojećem stanju.

Još važnije za nas: Šta se desilo sa ovim jednostavnim aksiomom u bivšoj Jugoslaviji, aksiomom koji sam čuo od oca kad je rekao: "To je bilo logično.". "To je bilo logično" odnosilo se na odlazak tadašnjeg gimnazijalca u partizane i njegovu participaciju u Narodno-oslobodilačkoj borbi.

Razlika u vremenu u kome je moj otac za svoj angažman u NOB-u rekao "To je bilo logično" i vremena u kome lokalna kontrarevoluciona inteligencija govori jezikom kritike kontrarevolucije razlika je u vremenu dva stava – krajem šezdesetih važio je stav: "Čitava Srbija je bila pokret otpora", dok 2007. kada je objavljena Badiouova knjiga važi sasvim suprotan stav: "Čitava Srbija je bila nedićevska". Oba ova stava nisu jednostavno lažna, njihov problem je što su lišeni bilo kakvog smisla. Logika otpora izražena stavom "pobuna je logična" pripada onim retkim trenucima produkcije istinite politike koja nije svodiva na brojeve i statistiku ili pripadnost nekoj ekskluzivnoj socijalnoj grupi, niti ju je moguće prepoznati u univerzalnim logičkim kvantifikatorima: naprotiv, ovaj stav je isključivo personalan akt lišen bilo kakve veze sa kolektivom i svoju izvesnost crpi iz samog sebe, po cenu raskida sa samim sobom i uz nužnost prekida sa samim sobom, dakle on nije fenomen klase niti etike i jos manje moralne pozicije – on je stvar logike.

Međutim, ako je potuno jasno zašto današnja neonedićevska ideologija odbija da se suoči sa besmislenošću stava "Čitava Srbija je nedićevska", šta je sa stavom "Čitava Srbija je bila pokret otpora", dakle stavom koji je maskirao praktikovanje stava "pobuna je logična" u Jugoslaviji i šta su uslovi pod kojim danas možemo o njemu da govorimo?

Oskar Davičo

Datiranje

Kakav je naš odnos danas prema NOB-u, kada je ideologija kolaboracije postala dominantna državna ideologija država koje su nastale na tlu bivše Jugoslavije, dakle državnih ideologija koje se ili vehementno distanciraju od NOB-a i kriminalizuju ga, ili novostvorenim ideološkim matriksom o antifašizmu pokušavaju da evropeizuju i normalizuju NOB? Narodno-oslobodilačka borba je istovremeno zaboravljena i isključena politička sekvenca istorija svih država bivše Jugoslavije i jedini politički događaj u istoriji dvadesetog veka svih jugoslovenskih naroda. Međutim, otkuda ta ambivalenca prema NOB-u i odakle ona potiče?

Teza ovog teksta je da je NOB, kao politička sekvenca, u strogom smislu govoreći, isključena već u epohi socijalizma, odnosno da je je NOB već unutar socijalističke države bio isključen i zaboravljen kroz tradicionalizaciju i rituale slavljenja upravo zato što priroda politike koju je produkovao isključuje dominaciju i ekskluzivnost partije-države. Dakle, NOB je politička sekvenca koja saturira i dovodi u pitanje partiju-državu. Ovu mogućnost da je NOB zaboravljen i izbrisan već u socijalizmu, opazio je 1967. Oskar Davičo, koji je na vrhuncu jugoslovenskog samoupravnog socijalizma rekao: "Danas nema više revolucionarnih komunista, sve aparate države u kulturi preuzeli su nacionalisti, i mi moramo da konstatujemo da su revolucionarni komunisti izgubili političku bitku". Sintagma revolucionarni komunist se odnosila na one koji su verni NOB-u, dakle na one koji se politički bore protiv narastajućeg nacionalizma unutar partijskih elita komunističke partije. Ovo je izrečeno u isto vreme kada je Mao Ce Tung na vrhuncu Kulturne revolucije rekao: "Buržuazija se pod socijalizmom rekonstituisala i organizovala unutar komunističke partije".

Međutim, postavlja se pitanje koje je ne samo istorijsko, nego veoma aktualno političko pitanje: šta daje jedinstvo nekoj politici ako ona nije direktno garantovana formalnim jedinstvom države? Drugim rečima, osnovni istorijski narativ o NOB-u, koji je potpuno standardizovan podrazumeva da je NOB političko-vojna formacija gerilskog tipa koja je pod vodstvom Komunističke partije porazila nemački nacionalsocijalizam i kvislinške države nastale okupacijom; nakon rata Komunistička partija je izvela socijalističku revoluciju, preuzela državni aparat i formirala državu pod imenom So-

cijalistička Federativna Republika Jugoslavija. Ovaj istorijski opis, u svakom slučaju tačan, i sa kojim se svi slažu, predpostavlja nužnu vezu izmedju NOB-a i SFRJ-a, odnosno, bez SFRJ-a NOB ne bio bio nikakva politička sekvenca koja ima svoju vlastitu logiku, odnosno NOB nužno prepostavlja državu koja je diretni produkt njegovog političkog delovanja. Drugim rečima, NOB počinje proglasom Komunističke partije kojim ona poziva na ustanak protiv okupacije jula 1941. i završava 15. maja 1945. pobedom nad nacionalsocijalizmom.

Ova standardizovana verzija istorije Drugoga svetskog rata je zvanična istoriografska verzija istorije Komunističke partije, odnosno zvanična verzija istoriografije SFRJ-a i ona do danas ostaje potpuno netematizovana i neproblematizovana, čak i od njenih političkih neprijatelja. Ovakvo datiranje vremena i trajanja NOB-a održivo je samo ako pristanemo na datiranje iz perspektive državne istorije SFRJ, iz perspektive države-partije sa njenim vlastitim kriterijumima: građanska stabilnost, produktivnost, izvesna stabilnost u vrhu administrativnog vodstva, jedinstvo i kohezija vojske. Međutim, ako za kriterijum uzmemo ono što je odlika emancipatotrske politike *par exellence* ili politike kao invencije, što sekvenca NOB-a jeste, onda je situacija zajedničkog kolektivnog mišljenja politike i datiranje iz njegove perspektive potpuno drugačija. Drugim rečima, NOB je zasebna politička sekvenca koja traje od decembra 1941. do maja 1943., dakle sekvenca koja je revolucionarna sekvenca NOB-a i za nju je vezana politička aktivnost masa, njihovih vlastitih reči, njihovih novih oblika organizovanja i njihovih vlastitih mesta. U ovom periodu politika komunističke partije je revolucionarna politika i po prvi put je jasno disitancirana od staljinističkog modela partije koji je potpuno formalistički i teroristički. Drugim rečima, jedino je u toj sekvenci Komunistička partija potpuno distancirana od partije staljinističkog tipa s tim da čak i onda kada ga više nema kao političke sekvence, NOB unosi trajan i konstitutivni rascep u partiju-državu staljinističkog tipa. Štaviše, ova revolucionarna sekvenca Komunističke partije je i njena politička sekvenca, ali njen primer je nakon rata morao da bude potpuno zaboravljen, obzirom na tendeciju partije-države da zabrani politiku, naročito onu politiku koja uvodi mase u politiku. U jednom sasvim drugom registru, politika NOB-a počinje "Dijalektičkim antibarbarusom" Miroslava Krleže iz 1939., nastavlja se ciklusom pesama Radovana Zogovica 1941.-1943. i završava politikom vernosti NOB-u Oskara Daviča 1967.-1979. odnosno filozofskom sekvencom *Praxis* filozofije 1950.-1960., ali je to jedna sasvim druga istorija kojom se ovaj tekst neće baviti.

NOB je dakle, potpuna implozija svih načela dotadašnjih partijskih aksioma, NOB je štaviše nosilac ili drugo ime politike u kojoj više nije moguće jednoznačno označiti ni akciju revolucionarne mase, ni njene organizacione fenomene, ni striktnu logiku klasne reprezentacije, odnosno sve ono na čemu počiva formalistički teror partije staljinističkog tipa. NOB je najveća tajna kasnije socijalističke države, tajna koju treba sakriti, a njegove učinke i prakse treba ritualizovati i tradicionalizovati – kao što je Merleau Ponty lepo formulisao: "Tradicija je zaborav porekla" – i vratiti se standardnim oblicima klasnog predstavljanja "radničke države", tradicionalnim oblicima organizacije politike, odnosno posebno zaboraviti da treba mase uključiti u politiku. Štaviše, umesto da mase uvede u politiku, Komunistička partija je, nakon rata i stabilizacije države, mase uvela u upravljanje državom, privredom, ekonomijom i potpuno isključila mogućnost političke subjektivacije.

Kozara 1943.

Zvanična istoriografija i postratna psihijatrija se slažu da se ratna neuroza partizana, kasnije nazvana partizanska histerija, pojavila u redovima partizanske vojske u kasno proleće i rano leto 1943. godine tokom Pete neprijateljske ofanzive na Kozari i da su njome bili pogođeni mladi, nezreli, neobrazovani i, u nekim psihijatrijskim izveštajima nazivani, "primitivni" borci partizanskih jedinica. Evo kako je Hugo Klajn, beogradski psihoanalitičar i psihijatar, pisac jedine knjige o partizanskoj histeriji pod nazivom *Ratna neuroza Jugoslovena* opisao izgled partizanske histerije:

> "Neurotičar leže na zemlju... dere se: 'Napad! Napred, proleteri, braćo, borci, drugovi!' ili uz neki sličan borbeni usklik. Njegove oči su zatvorene, disanje je glasno i ubrzano i dok leži na podu podiže noge i udara se u grudi, glavom je priljubljen uz zemlju i maše rukama sa šakama stegnutim u pesnicu. On imitira poziciju, pokrete i zvuke pucanja iz puške ili nekog drugog oružja, bacanje bombi, zaleže, i pomera noge kao da marširа, trči ili skače .... On zarobljava, obara na zemlju neprijatelja, puca i kolje ga... kune, viče, zove te-

lefonom, šalje poruke telegrafom, vozi kamion, pije alkohol, u zdravlje mrtvih drugova. Neki, kada se malo smire, govore o svojim drugovima, podsećajući se na njihove žrtve i postignuća, i žale se na one koji ih ne tretiraju na pravi način."

Ovaj opis partizanske histerije samo je jedan od preko dve stotine slučajeva s kojima je Klajn došao u direktnu vezu dok je istraživao slučaj, što svedoči da je bolest poprimila epidemijske razmere. Tačnije, u periodu od 1943. kada se pojavila pa do 1947., kada je bolest nestala, njom je bilo pogođeno na hiljade partizanskih boraca.

Međutim, ono što nam je važno u ovoj komplikovanoj i neistraženoj sekvenci jugoslovenske moderne psihijatrije, odnosno rane faze formiranja mehanizama nove države SFRJ je da su psihijatrija i Partija skovale i kosntruisale diskurs i ideologiju prosvećenosti i progresizma i postale partneri od prvorazrednog značaja u operaciji normalizacije, tradicionalizacije, primitivizacije i folklorizacije NOB-a. Naime, i Komunistička partija i psihijatrija slažu se, svaka iz svojih razloga, da je u pitanju "dečija bolest" novoga poretka. Dakle, borci narodnooslobodilacke borbe pogođeni neurozom su nezreli, nepismeni, primitivni i mahom mladi ljudi koji ne mogu da se prilagode novonastalim uslovima i potrebama stvaranja nove države koja pred sobom ima ogromne zadatke u kojoj su joj potrebni zreli, pismeni, prosvećeni građani. Civilna i vojna psihijatrija slažu se da, pošto je pritisak broja slučajeva bio toliki da je i civilna i vojna psihijatrija morala da se bavi njima, primitivnog histerika treba podvrći procesu obrazovanja, vaspitanja i osloboditi ga simptoma.

Međutim, šta je simptom partizanske histerije? Simptom partizanske histerije je borbenost, zapravo neki višak borbenosti s kojim subjekt ne zna šta da radi u novonastalim uslovima. Opisi pokušaja lečenja u psihijatrijskim ustanovama pokazuju da svaki pokušaj lečenja dovodi do potpune destrukcije svih mehanizama koji jednu instituciju čine institucijom. Već nakon kratkog vremena borci na lečenju prave pobunu, svoju organizaciju, potpuno opstruiraju bolničku hijerarhiju, neki put prave potpunu destrukciju inventara u bolnici i preuzimaju kontrolu nad institucijom u koju su dovedeni. Osim toga, solidarnost i tip veza koje stvaraju partizanski borci su potpuno destruktivne po bilo koji sistem koji pokušava da izvrši njihovu separaciju i individualizaciju. Zanimljiv je slučaj o kome nas izveštava dr. Nadežda Jeftić (Arhiv Srbije, G-222, K-120, F-20888) o slučaju tri borkinje i jednog borca koji su dovedeni zajedno sa fronta sa istim simptomom: svi pokušaji bolničkog osoblja da ih razdvoje i polno segregiraju po sobama nisu uspeli. Naime, pokušaj da im objasne da bolnička pravila podrazumevaju podelu pacijenata na muške i ženske pacijente dovodila je do izliva besa i borkinja i boraca: napadali su osoblje, uništavali inventar i potpuno opstruirali rad i pravila bolničkog sistema. Međutim, kad su privremeno uspevali da ih razdvoje i polno segregiraju, tri borkinje su spavale u istom krevetu i nisu komunicirale sa osobljem bolnice sve dok im se nije pridružio borac koga su privremeno odvojili u mušku sobu. Komunistička partija sa svoje strane u borcima pogođenim partizanskom histerijom vide potencijalno opasnog neprijatelja koga su okarakterisali kao politički nepismenog, na sumnjivim političkim pozicijama, lakim plenom političke manipulacije, potpune ignorante kada je u pitanju partijska istorija i korpus marksističkih ideja, pripadništvo uglavnom seljaštvu, a ne radništvu – jednom rečju histerici ne razumeju jezik kojim Partija govori...

Dakle ni partija ni psihijatrija nemaju nikakvo razumevanje za partizanske borce, a jedini ko ima razumevanja za histerične borce je psihoanalitičar Hugo Klajn. Njegova studija *Ratna neuroza Jugoslovena*, iako napisana 1945. godine, nije objavljena do 1955. godine, i pod cenzurom vojnog autoriteta postojala je samo kao interni izveštaj koji je Klajn napisao za potrebe saniteta Vojno-medicinske akademije u Beogradu. Dakle, on prvi ratnu neurozu Jugoslovena imenuje histerijom, dok su drugi psihijatri skloniji da ovo oboljenje neutralno nazivaju ratnom neurozom, čak negde i pseudo-epilepsijom. Ono što je za nas važno je da konstatujemo da dijagnoza histerije ostaje pod cenzurom vojnih vlasti i da je knjiga gotovo potuno nepoznata, sem u uskim profesionalnim krugovima čak i 1955. kada je prvi put objavljena, sve do 1991. kada je nanovo objavljena i po prvi put otkrivena za širu čitalačku javnost.

Naime, Hugo Klajn shvata da ovaj višak borbenosti u histeriji kao glavni simptom ostaje netematizovan. Klajn sve vreme u tekstu izveštaja kruži oko njega, ali ne uspeva da ga konceptualizuje izvan jezika standardnog konflikta histeričnog pacijenta i njegove komplikovane

libidinalne ekonomije krivice i zahteva za priznanjem. Drugim rečima, Klajn shvata da su višak borbenosti i zahtev za priznanjem u direktnom odnosu, odnosno da je histerični subjekt uhvaćen u logiku: što više priznat, to manje zadovoljan, odnosno da ne postoji priznanje koje bi moglo da zadovolji partizanskog histerika. Drugim rečima, histerik je subjekt želje *par exellence* i nijedan objekt mu nije dovoljno dobar. Njegova ekonomija je okačena na jedan nemoguć zahtev – želim to i to, ali samo pod uslovom da ga nema, odnosno prevedeno u polje socijalnog diskursa: želim gospodara pod uslovom da ga nema. Štaviše, histeričar je radikalni nihilist. Nakon neuspeha bilo kog objekta da zadovolji njegovu želju on ostaje pri jednom radikalnom zahtevu: ne da ne želi više ništa nego da želi – ništa. Međutim, ovaj radikalni histerikov nihilizam samo je reakcija na traumatičnu desubjetivaciju, na momenat prekida fluksa želje. Drugim rečima, šta želi i za čim žali partizanski histerik?

Partizanska histerija je, dakle, za nas samo indikator prekida jednog tipa subjektivnosti, jedna radikalna desubjektivacija političkog subjekta skovanog u NOB-u. Drugim rečima, histerik je mesto prekida političkog subjekta NOB-a i njegov prelazak u sasvim drugi režim produkcije politike. Primitivni, mladi, neobrazovani i nasilni histeričari nisu ništa drugo nego ostatak jedne političke subjektivacije koja je bila u režimu "pobune logikom" ili logičnosti pobune kroz koju su oni konstruisali radikalne zaključke: svoje vlastite reči, svoje vlastite parole, svoje vlastite političke deklaracije, svoja vlastita mesta, svoje vlastite oblike organizacije, svoje vlastito pozorište, svoje vlastite novine i svoju vlastitu logiku funkcionisanja koja ih je stavila u režim revolucionarne politike i koja je potpuno nadilazila svakog od njih pojedinačno. Dakle, histerik je indeks jednog radikalnog kolektivnog mišljenja politike, kako to Badiou lepo kaže "koje važi podjednako za nepismenog seljaka kao i za filozofa". Partizanski histerik je ništa drugo do materijalizacija i mesto prelaza i demobilizacije revolucionarnog subjekta, političkog subjekta *par exellence*, i istovremeno, mesto traumatičnog sećanja na nestanak fluksa želje, na nestanak političke subjektivnosti, odnosno mesto odigravanja rituala žaljenja za gubitkom političkog subjekta odigravanjem najtraumatičnijih momenata partizanskog rata, ali kroz gubitak koji je prikaziv za drugog – odigravanje smrtne opasnosti, gubitaka drugova, mobilizacije za napad, klanja...

Istina partizanske histerije je jednostavna: politički subjekt NOB-a je u maju 1943. demontiran, on je prestao da postoji i od njega je ostala jedna forma histerizovane individue koja sada bez političkog subjekta odigrava i na njoj jedini mogući način koji joj je preostao prenosi istinu o njegovom pojavljivanju kroz materijalizaciju u simptomu – borbenost. Naime, histerija je reakcija na momenat preimenovanja subjekta politike –Narodno-oslobodilačka borba u ime vojne formacije – Narodno-oslobodilačka vojska. Kroz ovu operaciju preimenovanja napravljen je rascep u političkom subjektu, i on je dramatično dislociran – iz revolucionarnog masovnog i popularnog pokreta u vojnu formaciju. Partizanski histerik kroz ritualizovanu borbenost svedoči je da je politički subjekt NOB-a izgubljen i da je partizanska borba ili kreacija politike zamenjena vojnom formacijom. Zato je partizanski histerik u osnovi u pravu, i to je onaj momenat u analizi koji Klajn ne tematizuje: priznanje da je učestvovao u kreaciji jednog političkog subjekta histerik nikada neće dobiti, pošto je revolucionarni politički subjekt anoniman – sva druga priznanja koja mu nude su potpuno u drugoj ravni i potpuno mašaju fluks njegove želje za priznanjem.

Partizanski histerik je figura politike koja istovremeno znači: ima revolucionarne politike i (nažalost) nje više nema. Ova ambivalenca je ugrađena u čitav konstrukt SFRJ-a i njen je trajni subjektivni uslov. Naime, SFRJ je oduvek bila jedino okačena na jedan jedini subjektivni uslov: ima revolucionarne politike. Drugim rečima, ona i nije bila država, ona je bila samo privremeno mesto demobilizacije subjekta politike NOB-a, odnosno mesto ove histerikove ambivalencije. Kada je postalo jasno da je SFRJ prevazišla ambivalencu ugrađenu u njen temelj, kada se odlučila definitivno da je država, odnosno kada je poverovala da je država i kada se potpuno cinično odnosila prema svom ključnom subjektivnom uslovu – ima revolucionarne politike! – ona je izgubila razlog postojanja i u realnosti je preživela ono što je partizanski histerik odigravao u svojim ritulizovanim odigravanjima gubitka političke subjektivosti: smrt, ubijanje, patnju, razaranje... ali ne više u modusu političkog subjekta, nego u modusu kontrarevolucije – kolektivnih serijskih ubica koji ubijaju najslabije, najsiromašnije i najnemoćnije civile, zapravo one koje je progresistička ideologija četrdeset i pet godina ranije, u lečenju histerika već opisala sa: nepismeni, mladi, primitivni seljaci diljem SFRJ.

1967.

SOLANAS, FERNANDO i GETINO, OCTAVIO

Prema trećem filmu

SOLANAS, FERNANDO i GETINO, OCTAVIO

Prema trećem filmu[1]

Još nedavno, pokušaj stvaranja *filmova dekolonizacije* koji okreću leđa ili se aktivno suprotstavljaju Sistemu, u koloniziranim, neokoloniziranim pa i imperijalističkim državama činio bi se donkihotskom pustolovinom. Sve donedavno, film je bio sinonim za spektakl ili zabavu: jednom riječju, bio je još jedna *potrošna roba*. U najboljem slučaju, filmovi su uspijevali svjedočiti o propasti buržoaskih vrijednosti i prikazati društvene nepravde. U pravilu, bavili su se samo posljedicom, a nikada uzrokom; bio je to film mistifikacije i anti-historizma. Film *viška vrijednosti*. Zatečenim tim okolnostima, filmovima, najvrednijem oruđu komunikacije našega doba, bilo je suđeno zadovoljavati samo ideološke i ekonomske interese *vlasnika filmske industrije*, gospodara svjetskog filmskog tržišta, koji su u velikoj većini bili iz Sjedinjenih Država.

Je li moguće prevladati tu situaciju? Kako pristupiti problemu proizvodnje oslobađajućeg filma kada troškovi iznose nekoliko tisuća dolara, a distribucija i prikazivački kanali u rukama su neprijatelja? Kako jamčiti kontinuitet rada? Kako doći do publike? Kako pobijediti represiju i cenzuru koju nameće Sistem? Ta pitanja, koja bi se mogla umnažati u svim smjerovima, mnoge su vodila i još vode ka skepticizmu ili racionalizaciji: "revolucionarni filmovi ne mogu se snimati prije revolucije", "revolucionarni filmovi mogući su samo u oslobođenim zemljama", "bez podrške revolucionarne političke sile, revolucionarni film, ili umjetnost, nemoguć je". Pogrešku je trebalo pripisati zauzimanju istog pristupa zbilji i filmovima koji je imala buržoazija. Modeli proizvodnje, distribucije i prikazivanja i dalje su bili upravo *oni holivudski* jer, u ideologiji i politici, filmovi još nisu postali nositelji jasno iscrtanog razlikovanja između buržoaske ideologije i politike. Reformistička politika, kakva se očituje u dijalogu s protivnikom, u koegzistenciji i u prebacivanju nacionalnih proturječja na one između dva navodno jedinstvena bloka – SSSR-a i SAD-a – bila je i još je nesposobna proizvesti išta osim kinematografije unutar samog Sistema. U najboljem slučaju, ona može biti "*napredno*" *krilo kinematografije Establišmenta*. Kada je sve rečeno i učinjeno, takva kinematografija osuđena je na čekanje mirnog rješenja svjetskog sukoba u prilog socijalizma kako bi promjene bile kvalitatitvne. Najsmioniji pokušaji onih filmaša koji su težili osvajanju tvrđave službene kinematografije završili su, kao što je elokventno kazao Jean-Luc Godard, tako da su se sami našli "ulovljeni unutar tvrđave".

01 U jeku političkih previranja i oslobodilačkih pokreta kasnih 1960-ih godina, argentinski filmaši Fernando Solanas i Octavio Getino snimili su dokumentarac *Sat visokih peći* (*La hora de los hornos*, 1968), paradigmatski primjer angažiranog, političkog filma čije su ideje godinu dana kasnije razradili i objavili u tekstu *Prema trećem filmu*. Odmah prepoznat kao manifest *gerilskog* (*trećeg*) *filma*, kojim se latinoamerički filmski aktivisti suprotstavljaju dominantnim (neokolonizatorskim) modelima *prvog* (holivudskog) i *drugog* (europskog autorskog) filma, tekst je izvorno objavljen pod naslovom "Hacer un tercer cine" u listopadskom izdanju časopisa *Cine Cubano*, 1969. godine, a kasnije i u drugim časopisima i zbornicima kanonskih tekstova na raznim jezicima. (op. prev.)

No, nedavno postavljena pitanja kao da bude nadu; ona nastaju iz nove povijesne situacije za koju je redatelj, kao što je često slučaj s obrazovanim slojem naših zemalja, prije bio pridošlica: deset godina Kubanske revolucije, Vijetnamski rat, jačanje svjetskoga oslobodilačkog pokreta čiju pokretačku snagu treba naći u zemljama Trećeg svijeta. *Postojanje masa na svjetskom revoulcionarnom planu bilo je bitna činjenica bez koje ta pitanja ne bi mogla biti postavljena.* Nova povijesna situacija i novi čovjek rođen u procesu anti-imperijalističke borbe zahtijevaju novo, revolucionarno stajalište filmaša svijeta. Pitanje je li borbeni film bio *moguć* ili ne prije revolucije počelo se, barem unutar malih skupina, nadomještati pitanjem *je li takav film potreban ili ne kao prinos mogućnosti revolucije.* Potvrdan odgovor bilo je polazište prvih pokušaja vođenja procesa traženja mogućnosti u različitim zemljama. Primjeri su Newsreel, američka filmska grupa New Left, *cinegiornali* talijanskog studentskog pokreta, filmovi u produkciji Etats Generaux du Cinéma Français te britanskog i japanskog studentskog pokreta, nastavak i produbljivanje rada Jorisa Ivensa i Chrisa Markera. Dovoljno je pogledati filmove Santiaga Alvareza na Kubi, ili film koji proizvode različiti redatelji u "domovini svih", kako bi rekao Bolivar, dok tragaju za revolucionarnim latinoameričkim filmom.

Dubokoumna rasprava o ulozi intelektualaca i umjetnika prije oslobođenja danas obogaćuje perspektive intelektualnog djelovanja diljem svijeta. No, ta se debata koleba između dva pola: onoga koji *prenosi* svu sposobnost intelektualnog djelovanja na *određenu* političku ili političko-vojnu funkciju, odričući perspektive svakoj umjetničkoj aktivnosti shvaćanjem da takvu aktivnost mora neizbježno apsorbirati Sistem, i onoga koji podržava unutarnju dvojnost intelektualca: s jedne je strane "umjetničko djelo", "povlastica ljepote", umjetnost i ljepota koje su nužno povezane s potrebama revolucionarnog političkog procesa, a s druge, politička angažiranost koja se općenito sastoji u potpisivanju određenih anti-imperijalističkih manifesta. U praksi, to gledište znači *razdvajanje politike i umjetnosti.*

Taj polaritet počiva, kako vidimo, na dvama propustima: prvo, na poimanju kulture, znanosti, umjetnosti i filma kao jednoglasnih i univerzalnih kategorija, i drugo, na nedostatno jasnom shvaćanju činjenice da revolucija ne počinje otimanjem političke moći od imperijalizma i buržoazije, nego u trenutku kada mase osjete potrebu za promjenom, a njihove intelektualne predvodnice počnu proučavati i provoditi tu promjenu *aktivnostima na različitim bojištima.*

Kultura, umjetnost, znanost i film uvijek odgovaraju na sukobljene klasne interese. U neokolonijalnoj situaciji suprotstavljaju se dva poimanja kulture, umjetnosti, znanosti i filma: *ono vladara i ono nacije.* A ta će situacija potrajati sve dok se nacionalni koncept ne identificira s konceptom vladara, sve dok je i dalje na snazi status kolonije i polukolonije. Osim toga, dualnost će biti prevladana i približit će se jedinstvenoj i univerzalnoj kategoriji tek kada se najbolje ljudske vrijednosti izbave proskripcije da bi postigle hegemoniju, kada je oslobođenje čovjeka univerzalno. Do tada, postoje *naša* i *njihova* kultura, *naša* i *njihova* kinematografija. Budući da je naša kultura poriv prema emancipaciji, ona će postojati sve dok je emancipacija realnost: *kultura subverzije* koja će sa sobom donijeti umjetnost, znanost i film subverzije.

Nedostatak svijesti o tim dvojnostima općenito navodi intelektualca da postupa s umjetničkim i znanstvenim izrazom kao da ga "univerzalno koncipiraju" klase koje vladaju svijetom, a u najboljem slučaju unose neke ispravke u taj izraz. Nismo otišli preduboko u razvoju revolucionarnog kazališta, arhitekture, medicine, psihologije i filma, u razvoju *naše* kulture i kulture *za nas.* Intelektualac shvaća svaku od tih formi izražavanja kao jedinicu koju treba ispraviti *unutar samoga izraza*, a ne *izvana, s njegovim novim metodama i modelima.*

Astronaut ili šumar mobiliziraju sve znanstvene resurse imperijalizma. Psiholozi, liječnici, političari, sociolozi, matematičari, pa čak i umjetnici bacaju se na proučavanje svega što, *sa stajališta različitih specijalnosti*, služi pripremi leta u orbitu ili masakru Vijetnamaca; na duge staze, sve te specijalnosti jednako sudjeluju u zadovoljavanju potreba imperijalizma. U Buenos Airesu, vojska iskorjenjuje *villas miseria* (gradske slamove) i na njihova mjesta postavlja "strateške zaseoke" urbanizirane strukture kojom se želi olakšati vojna intervencija kada dođe vrijeme. Revolucionarnim organizacijama nedostaju specijalizirane bojišnice u medicini, tehnici, psihologiji i umjetnosti *Establišmenta* – da ne govorimo o razvoju *naše vlastite revolucionarne* tehnike, psihologije, umjetnosti i filma. Kako bi bila učinkovitija, sva ta polja moraju prepoznati *prioritete* svake etape, one koje

zahtijeva borba za moć ili one koje zahtijeva već pobjedonosna revolucija. Primjeri: stvaranje političke osjetljivosti kao svijesti o potrebi pokretanja političko-vojne borbe za preuzimanje vlasti, jačanje svih suvremenih sredstava medicinske znanosti kako bi se ljudima osigurala optimalna razina zdravlja i fizičke učinkovitosti, spremnost za borbu u ruralnim ili urbanim zonama; podrobna razrada arhitekture, planiranje gradova koji će moći podnijeti masovne napade iz zraka koje imperijalizam može započeti u bilo kojem trenutku. Pojedinačno jačanje svake specijalnosti i polja podređenog kolektivnim prioritetima može ispuniti praznine prouzročene borbom za slobodu i može ocrtati s velikom učinkovitošću ulogu intelektualca u našem vremenu. Jasno je da se revolucionarna masovna kultura i svijest mogu postići samo nakon preuzimanja političke vlasti, no ništa manje nije istina da uporaba znanstvenih i umjetničkih sredstava, zajedno s političko-vojnim, priprema tlo za pretvaranje revolucije u stvarnost i olakšava rješavanje problema koji će se pojaviti s preuzimanjem vlasti.

Intelektualac u svojem djelovanju mora pronaći polje u kojem će racionalno obavljati najefikasniji posao. Jednom kada je bojišnica određena, njegova je sljedeća zadaća otkriti *unutar te bojišnice* upravo ono što je uporište neprijatelja te gdje i kako može uporabiti svoje snage. Upravo u toj oštroj i dramatičnoj svakodnevnoj potrazi moći će se pojaviti kultura revolucije, osnova koja će odgajati, *počevši upravo sada, novog čovjeka* kojem je primjer Che – ne apstraktnog čovjeka, ne "oslobođenje čovjeka", *nego nekog drugog čovjeka* koji je kadar izdignuti se iz pepela starog, otuđenog čovjeka koji smo mi, i kojega će novi čovjek uništiti tako što će *danas* početi ložiti vatru.

Anti-imperijalistička borba naroda Trećeg svijeta i njihovih ekvivalenata unutar imperijalističkih država čini danas osovinu svjetske revolucije. *Treći film* je, po našem mišljenju, film koji *prepoznaje u toj borbi najveće kulturno, znanstveno i umjetničko očitovanje našega vremena*, veliku mogućnost izgradnje slobodne osobe u kojoj će se polaziti od svakog naroda ponaosob – jednom riječu, *dekolonizacije* kulture.

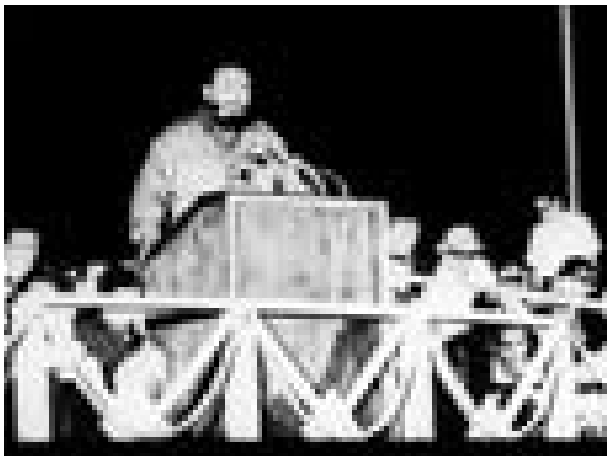
Kultura, pa tako i film neokolonijalizirane zemlje upravo je izraz sveobuhvatne ovisnosti koja proizvodi modele i vrijednosti rođene iz potreba za imperijalističkom ekspanzijom.

Da bi se nametnuo, neokolonijalizmu je potrebno uvjeriti narod ovisne zemlje u njegovu vlastitu inferiornost. Prije ili kasnije, inferioran čovjek prepoznaje Čovjeka s velikim Č; to prepoznavanje znači razaranje njegovih bedema. Ako želiš biti čovjek, kaže tlačitelj, moraš biti poput mene, govoriti moj jezik, poricati vlastito postojanje, pretvoriti se u mene. Već u 17. stoljeću jezuitski misionari proglasili su prirođenu sklonost (južnoameričkih) domorodaca oponašanju europskih umjetničkih djela. Kao imitator, prevoditelj, tumač, u najboljem slučaju promatrač, neokolonizirani intelektulac uvijek će se poticati na odbijanje prihvaćanja svojih kreativnih mogućnosti. Inhibicije, iskorijenjenost, eskapizam, kulturni kozmopolitizam, umjetničko oponašanje, metafizička iscrpljenost, izdaja zemlje – sve to nalazi plodno tlo za rast.[02] Kultura postaje dvojezična, ne zbog uporabe dvaju jezika nego zbog spajanja dvaju kulturnih obrazaca mišljenja. Jedan je nacionalni, onaj koji pripada narodu, a drugi je otuđujući i pripada klasama koje su podređene vanjskim silama. Divljenje koje više klase iskazuju prema SAD-u ili Europi najviši je izraz njihove podložnosti. Kolonizacijom viših klasa kultura imperijalizma neizravno unosi među mase spoznaju koja se ne može nadzirati.[03]

Baš kao što oni nisu gospodari zemlje po kojoj hodaju, neokolonizirani ljudi nisu gospodari ideja kojima su okruženi. Spoznaja o nacionalnoj stvarnosti pretpostavlja ulaženje u mrežu laži i zbrku koja nastaje zbog ovisnosti. Intelektualac je dužan *sustegnuti se od spontane misli*; ako ne razmišlja, općenito upada u opasnost da to radi na francuskom ili engleskom – nikad na jeziku vlastite kulture, koja je, poput procesa nacionalnog i društvenog oslobođenja, još maglovita i u zametku. Svaki najmanji podatak, svaki pojam koji kola oko nas, dio je sustava priviđenja koje je teško ukloniti.

Domaća buržoazija iz lučkih gradova poput Buenos Airesa i njihove intelektualne elite, činili su, od samih početaka naše povijesti, prijenosnicu neokolonijalnog prodora. Iza krilatica kao što je "civilizacija ili barbarstvo", koju je u Argentini lansirao europeizirajući liberalizam, nalazio se pokušaj nametanja civilizacije koja je potpuno u skladu s potrebama imperijalističke ekspanzije i želje za uništenjem otpora narodnih masa koje su u našoj zemlji nazivali "ruljom!", "bandom crnaca",

02 *Sat visokih peći* – neokolonijalizam i nasilje.
03 Juan José Hernandez Arregui, *Imperijalizam i kultura* (*Imperialism and Culture*).



Fernando Solanas i Octavio Getino, *Sat visokih peći* (*La hora de los hornos*, 1968)

"zoološkim otpadom", a u Boliviji "neopranim hordama". Na taj načini ideolozi poluzemalja, prošli gospodari u "igri velikih riječi, s neumoljivim, iscrpnim i priprostim univerzalizmom"[04], služili su kao glasnogovornici tih sljedbenika Disrealija koji je inteligentno izjavio: "Draža su mi prava Engleza od ljudskih prava".

Srednji slojevi bili su i još jesu najbolji primaoci kulturnog neokolonijalizma. Njihov neodređen klasni položaj, njihov položaj tampona između društvenih polariteta i šire mogućnosti pristupa *civilizaciji* čine osnovicu društvene podrške imperijalizmu koja je postala prilično važna u nekim latinoameričkim zemljama.

Ako je u otvoreno kolonijalnoj situaciji prodor kulture pratnja stranoj okupacijskoj vojsci, tijekom određenih etapa taj prodor postaje glavni prioritet.

> Njime se institucionalizira ovisnost i daje joj se privid normalnosti. Glavni je cilj te kulturne deformacije spriječiti narod da shvati svoj neokolonijalizirani položaj i da teži njegovoj promjeni. Na taj je način pedagoška kolonizacija učinkovit nadomjestak za kolonijalnu politiku.[05]

Masovna komunikacija teži dovršenju razaranja nacionalne svijesti i kolektivne subjektivnosti na putu prema prosvijećenosti, destrukcije koja počinje čim dijete dobije pristup medijima, obrazovanju i kulturi vladajućih klasa. U Argentini, 26 televizijskih kanala; jedan milijun televizora; više od 50 radijskih postaja, stotine novina, časopisa i magazina; tisuće dokumenata, filmova, itd. udružuju svoju akulturacijsku ulogu kolonizacije ukusa i svijesti u process neokolonijalne edukacije koja počinje na sveučilištu. "Masovne komunikacije su za neokolonijalizam učinkovitije od napalma. Ono što je stvarno, istinsko i razborito naći će se na rubu zakona, baš kao i ljudi. Nasilje, zločin i razaranje postaju Mir, Poredak i Normalnost".[06] *Istina je, dakle, zapravo subverzija.* Svaki oblik izražavanja ili komunikacije koji pokušava pokazati nacionalnu stvarnost jest *subverzija.*

Kulturalna penetracija, obrazovna kolonizacija i masovne komunikacije danas udružuju snage u očajničkom pokušaju da se apsorbira, neutralizira ili ukloni svaki izraz koji odgovara pokušaju dekolonizacije. Neokolonijalizam se ozbiljno trudi kastrirati, progutati kulturne forme koje nastaju izvan granica njegovih vlastitih ciljeva. Iz njih se pokušava ukloniti upravo ono što ih čini učinkovitima i opasnima; ukratko, pokušava ih se depolitizirati. Ili, drugim riječima, razdvojiti kulturni izraz od borbe za nacionalnu neovisnost.

Ideje kao što su "ljepota je po sebi revolucionarna" i "svaki novi film je revolucionaran", idealističke su težnje koje ne dotiču neokolonijalno stanje jer one i dalje zamišljaju film, umjetnost i ljepotu kao univerzalne apstrakcije, a ne kao sastavni dio nacionalnih procesa dekolonizacije.

Svaki spor, ma kako žučljiv, koji ne služi mobilizaciji, agitaciji i politizaciji ljudi, njihovom racionalnom i perceptivnom naoružavanju, koji na ovaj ili onaj način ne služi borbi – prima se s ravnodušnošću ili čak s užitkom. Žučljivost, nonkonformizam, otvorena buntovnost i nezadovoljstvo tek su proizvodi na kapitalističkom tržištu, potrošne robe. To osobito vrijedi u situaciji kada buržoaziji treba dnevna doza šoka i uzbudljivih elemenata kontroliranog nasilja[07] – odnosno, nasilja čija se apsorpcija Sistemom pretvara u čistu neumjerenost. Primjeri su slikarska i kiparska djela sa socijalističkim primjesama koja su na velikoj cijeni kod nove buržoazije kao ukrasi njihovih stanova i palača; drame pune gnjeva i avangardizma kojima bučno aplaudiraju vladajuće klase; književnost "naprednih" pisaca koja se bavi semantikom i čovjekom na rubu vremena i prostora, koja daje ozračje demokratske širokogrudnosti izdavačkim kućama i magazinima Sistema; i film "izazova", "rasprave", što ga promoviraju distribucijski monopolisti i lansiraju veliki komercijalni distributeri.

> U stvarnosti, područje "dopuštenog protesta" Sistema daleko je veće nego što Sistem želi priznati. To umjetnicima daje iluziju da djeluju "protiv sustava" nadilaženjem određenih uskih granica; oni ne shvaćaju da čak i umjetnost koja je protiv Sistema može biti apsorbirana i iskorištena od Sistema, i kao kočnica i kao nužna autokorekcija.[08]

U pomanjkanju znanja o tome kako *iskoristiti ono što je naše za naše istinsko oslobađanje* – jednom riječju, u pomanjkanju politizacije – sve te "napredne" alternative na kraju postaju ljevičarsko krilo Sistema, oplemenjenje njegovih kulturnih proizvoda. Bit će osuđeni na izvođenje najboljih djela na ljevici koje je desnica danas u stanju prihvatiti i tako će samo služiti njezinu održavanju. "Vratite riječi, damatična djela i slike na mjesta gdje mo-

04 Rene Zavaleta Mercado, Bolivija: *Razvoj nacionalnog pristupa* (*Bolivia: Growth of the Nationacl Concept*).
05 *Sat visokih peći*, ibid.
06 Ibid.
07 Promotrimo novi običaj nekih skupina više rimske i pariške buržoazije koji provode vikende na putovanjima u Saigon kako bi dobili pogled izbliza na ofenzivu Vijetkonga.
08 Irwin Silber, "USA: The Alienation of Counter Culture", Tricontinental 10.

09 Organizacija Avangardnih umjetnika Argentine.
10 *Sat visokih peći*, ibid.

gu odigrati revolucionarnu ulogu, gdje mogu biti korisni, gdje će postati *oružja u borbi*."[09] Ugradite djelo kao izvornu činjenicu u proces oslobođenja, stavite ga najprije u službu života kao takvog, ispred umjetnosti; *pretopite estetiku u život društva*: jedino na taj način, kao što je kazao Fanon, dekolonizacija može postati moguća, a kultura, film i ljepota – barem ono što nam je najvažnije – postaju *naša kultura*, *naši filmovi* i *naše shvaćanje ljepote*.

Povijesne perspektive Latinske Amerike i većine zemalja pod imperijalističkom dominacijom usmjerene su prema pojačavanju, a ne prema slabljenju represije. Ne idemo prema buržoasko-demokratskim režimima nego prema diktatorskim oblicima vladanja. Umjesto da od Sistema izvuku ustupke, borbe za demokratske slobode, zbog uskog manevarskog prostora, vode njihovom rezanju.

Buržoasko-demokratska fasada urušila se prije nekog vremena. Krug je otvoren tijekom posljednjeg stoljeća u Latinskoj Americi prvim pokušajima samopotvrđivanja nacionalne buržoazije koja se razlikovala od one u metropoli (primjeri su Rosasov federalizam u Argentini, režimi Lopeza i Francie u Paragvaju, te oni Bengida i Balmacede u Čileu) s tradicijom koja se nastavlja u našem stoljeću: nacionalno-buržoaski, nacionalno-populistički i demokratsko-buržoaski pokušaji Cardenasa, Yrigoyena, Haye de la Torra, Vargasa, Aguirre Cerde, Perona i Arbenza. No, što se tiče revolucionarnih obzora, krug je nedvojbeno završen. Linije koje omogućuju produbljavanje povijesnih pokušaja svakog od tih iskustava danas prolaze kroz sektore koji shvaćaju situaciju na kontinentu kao stanje rata i koji se pripremaju, pod silom prilika, na pretvaranje regije u Vijetnam sljedećeg desetljeća. Rata u kojem nacionalno oslobođenje može uspjeti samo ako se istodobno određuje kao društveno oslobođenje – socijalizam kao jedina valjana perspektiva svakog procesa nacionalnog oslobođenja.

> Danas u Latinskoj Americi nema prostora ni za pasivnost ni za nevinost. Angažiranost intelektualca mjeri se u kategorijama rizika jednako kao i riječi i ideja; računa se ono što on čini za širenje ideje oslobođenja. Radnik koji štrajka i tako se izlaže opasnosti da izgubi posao ili sâm život, student koji stavlja na kocku karijeru, aktivist koji ne progovori dok ga muče: svi nas oni svojom akcijom obvezuju na nešto mnogo važnije od neodređene geste solidarnosti.[10]

U situaciji u kojoj "pravnu državu" istiskuje "država činjenica", intelektualac, koji je *još jedan radnik*, koji djeluje na kulturnom frontu, mora se sve više radikalizirati kako bi izbjegao poricanje svoje osobe i izvršio ono što se od njega očekuje u našem vremenu. Nemoć svih reformističkih koncepcija već je prilično ogoljena, ne samo u politici nego i u kulturi i na filmu – a osobito na filmu, *čija je povijest povijest imperijalističke dominacije* – uglavnom yankeejevske.

Dok je tijekom ranije povijesti (ili pretpovijesti) filma bilo moguće govoriti o njemačkom, talijanskom ili švedskom filmu kao filmu koji se jasno razlikuje od drugih i odgovara određenim nacionalnim značajkama, danas su takve razlike nestale. Granice su izbrisane širenjem američkog imperijalizma i modela filma koji je nametnuo: *holivudski film*. Danas je, unutar područja komercijalne kinematografije, pa i onog koji je poznat kao "autorski" film, i u kapitalističkim i u socijalističkim zemljama teško pronaći film koji uspijeva zaobići modele holivudskih filmova. Oni su imali tako brz utjecaj da su monumentalna djela poput Bondarčukova *Rata i mira* iz SSSR-a ujedno i monumentalni primjeri podložnosti cjelokupnoj ponudi nametnutoj američkom filmskom industrijom (struktura, jezik itd.), pa zbog toga i njezinim pristupima.

Smještanje filma unutar američkih modela, čak i u formalnim aspektima, u jeziku, vodi prihvaćanju ideoloških formi koje su *stvorile upravo taj jezik i nikakav drugi*. Čak i prisvajanje modela koji se čine ne samo tehničkim, industrijskim, znanstvenim itd., vodi konceptualnoj ovisnosti zbog činjenice da je film industrija, ali se razlikuje od drugih industrija po tome što je stvoren i organiziran tako da proizvodi određene ideologije. 35-milimetarska kamera, 24 sličice u sekundi, lučna rasvjeta i komercijalna mjesta prikazivanja za publiku izmišljeni su ne da bi se besplatno širila neka ideologija, nego da bi zadovoljili, prije svega, potrebe za kulturom i viškom vrijednosti određene ideologije, određenog svjetonazora: onog američkog novčanog kapitala.

Mehanicističko preuzimanje filma koji se shvaća kao predstava za prikazivanje u velikim dvoranama s uobičajenim trajanjem, kao hermetična struktura koja se rađa i umire na ekranu, zadovoljava, nedvojbeno, *komercijalne interese* produkcijskih grupa, ali također vodi *upijanju oblika buržoaskog svjetonazora* koji su nastavak umjetnosti 19. stoljeća, buržoaske umjetnosti: čovjek se

prihvaća samo kao pasivan i potrošački objekt; *umjesto sposobnosti da učini povijest prepoznatljivom, dano mu je samo da čita povijest, razmišlja o njoj, sluša je i trpi.* Film kao spektakl usmjeren na probavljiv objekt najviša je točka koju može dosegnuti buržoaska kinematografija. Svijet, iskustvo i povijesni proces okruženi su okvirom umjetničke slike, kazališnom pozornicom, filmskim ekranom; čovjek se shvaća kao *potrošač*, a ne kao tvorac *ideologije*. To poimanje polazište je čudesne međuigre buržoaske filozofije i postizanja viška vrijednosti. Rezultat je film koji proučavaju analitičari motivacije, sociolozi i psiholozi, beskrajni istraživači snova i frustracija najširih slojeva, a svi imaju za cilj prodaju *života na filmu*, stvarnosti kakvu zamišljaju vladajuće klase.

Prvu alternativu toj vrsti filma, koju bismo mogli nazvati *prvim fimom*, donose takozvani "autorski film", "film ekspresije", "*nouvelle vague*", *"cinema novo*", ili, konvencionalno, *drugi film*. Ta alternativa označila je korak naprijed jer je tražila od redatelja da se slobodno izražavaju nestandardnim jezikom i jer je bila pokušaj kulturalne dekolonizacije. No takvi pokušaji već su dosegnuli, ili gotovo dosegnuli, vanjske granice onoga što sustav dopušta. Redatelj *drugog filma* ostao je "ulovljen unutar tvrđave", kako kaže Godard, ili je na putu da bude uhvaćen u stupicu. Potraga za tržištem od 200.000 kinoposjetitelja u Argentini, za brojkom koja bi trebala pokriti troškove nezavisne lokalne produkcije, prijedlog razvoja mehanizma industrijske proizvodnje usporedne s onom Sistema, ali koju bi distribuirao sam Sistem prema vlastitim pravilima, borba za poboljšanje zakona koji štite kinematografiju i zamjena "loših službenika" "manje lošim", potraga je kojoj nedostaju održivi izgledi, osim ako ne smatrate održivim perspektivu institucionalizacije kao "mladenačkog, gnjevnog krila društva" – odnosno, neokolonijaliziranog ili kapitalističkog društva.

Stvarne alternative, drukčije od onih koje nudi Sistem, moguće su jedino ako se ispuni jedan od dva zahtjeva: *snimanje filmova koje Sistem ne može asimilirati i koji su strani njegovim potrebama, ili snimanje filmova koji izravno i izričito pokreću borbu protiv Sistema.* Nijedan od tih zahtjeva ne uklapa se u alternative koje je već ponudio *drugi film*, ali se mogu pronaći u revolucionarnom otvaranju prema filmu izvan i protiv Sistema, u filmu oslobođenja: *trećem filmu.*

Jedan od najučinkovitijih poslova neokolonijalizma njegovo je izoliranje intelektualnih sektora, osobito umjetnikâ, od nacionalne stvarnosti njihovim poravnanjem s "univerzalnom umjetnošću i modelima". Bilo je vrlo uobičajeno da se intelektualci nalaze u pozadini narodne borbe, kada se zapravo ne postavljaju protiv nje. Društveni slojevi koji su najviše pridonijeli izgradnji nacionalne kulture (u smislu poticaja prema dekolonizaciji) nisu baš bile prosvijećene elite, nego prije najiskorištavaniji i neuljuđeni slojevi. Narodne organizacije s pravom nisu vjerovale "intelektualcu" i "umjetniku". Kada ih nisu "otvoreno iskorištavali buržoazija i imperijalizam, nedvojbeno su bili njihovo neizravno oruđe, većina njih nije išla dalje od pompoznog deklamiranja u prilog 'mira i demokracije', u strahu od svega što u sebi ima nacionalni zvuk, bojeći se zagađivanja umjetnosti revolucionarnom borbom. Zato su običavali skrivati unutarnje razloge koji određuju neokolonijalizirano društvo, a stavljali su u prvi plan vanjske, koji, premda 'jesu uvjeti promjene, nikada ne mogu biti osnova promjene'"[11], u Argentini oni su zamijenili borbu protiv imperijalizma i domaće oligarhije borbom demokracije protiv fašizma, zatomljujući temeljno proturječje neokolonijalizirane zemlje i nadomještajući ga "protuslovljem koje je kopija protuslovlja diljem svijeta".[12]

To izoliranje intelektualnih i umjetničkih dijelova društva od procesa nacionalnog oslobođenja – koje nam, među ostalim, pomaže u razumijevanju ograničenja u kojima se ti procesi danas odvijaju – danas naginje nestajanju do te mjere da umjetnici i intelektualci počinju shvaćati da je neprijatelja nemoguće uništiti bez prethodnog udruživanja u borbi za zajedničke interese. Umjetnik počinje osjećati nedostatnost svoje nonkonfromističke i individualne pobune. Revolucionarne organizacije, pak, otkrivaju vakuum koji borba za moć stvara u kulturnoj sferi. Problemi filmskog stvaralaštva, ideološka ograničenja filmaša u neokolonijaliziranoj zemlji, itd., zasad su činili objektivne čimbenike zbog nedostatka pozornosti koju narodne organizacije posvećuju kinematografiji. Novine i druge tiskovine, plakati i zidni oglasi, govori i drugi verbalni oblici informiranja, prosvjećivanja i politizacije i dalje su glavna sredstva komunikacije između organizacija i avangardnih slojeva širokih masa. No novi politički položaj nekih redatelja i kasnija pojava filmova upotrebljivih za oslobađanje omogućili su određenim političkim

11 Mao Ce-Tung, *O praksi* (*On Practice*)
12 Rodolfo Pruigross, *Proletarijal i narodna revolucija* (*Proletariat and National Revolution*).

Jean-Luc Godard

prethodnicama da shvate važnost filmova. Tu važnost treba naći u određenim značenjima filmova kao oblika komunikacije i zbog *njihovih posebnih značajki*, koje im omogućuju da se utječu gledateljima različitog podrijetla, a mnogi od njih su ljudi koji možda ne reagiraju povoljno na objavu političkog govora. Osim ideološke poruke koju sadrže, filmovi nude i djelotvornu izliku za okupljanje publike.

Sposobnost sinteze i prodornost filmske slike, mogućnosti koje pružaju živi dokument i ogoljena zbilja te prosvjetiteljska moć audiovizualnih sredstava čine film daleko učinkovitijim od svih drugih sredstava komunikacije. Gotovo je nepotrebno isticati kako oni filmovi koji inteligentno rabe mogućnosti slike, adekvatnu dozu pojmova, jezik i strukturu koja prirodno teče iz svake teme i kontrapunkte audiovizualne naracije, postižu dojmljive rezultate u politizaciji i mobilizaciji kadrova, pa čak i u radu s masama gdje je to moguće.

Studenti koji su podizali barikade na *Aveniji 18 srpnja* u Montevideu nakon prikazivanja filma *Me gustan los estudiantes* (*Volim studente*) Marija Handlera, oni koji su demonstrirali i pjevali "Internacionalu" u Merridi i Caracasu nakon projekcije *Sata visokih peći* (*La hora de los hornos*), sve veća potreba za filmovima kao što su oni Santiaga Alvareza i kubanskog dokumentarnog pokreta, te debate i okupljanja koja su se događala nakon *underground* ili polujavnih projekcija filmova *treće kinematografije*, početci su zavojitog i teškog puta kojim su putovale masovne organizacije u potrošačkim društvima (*Cinegiornali liberi* u Italiji, dokumentarci *Zengakurena* u Japanu, itd.). U Latinskoj Americi organizacije su prvi put spremne i voljne iskoristiti film za političko-kulturne ciljeve: čileanska Socijalistička partija (Partido Socialista) opskrbljuje svoje kadrove revolucionarnom filmskom građom, dok se argentinske revolucionarne peronističke i ne-peronističke grupe zanimaju za poduzimanje nečeg sličnog. Osim toga, OSPAAAL (Organizacija solidarnosti naroda Afrike, Azije i Latinske Amerike) sudjeluje u proizvodnji i distribuciji filmova koji pridonose anti-imperijalističkoj borbi. Revolucionarne organizacije otkrivaju potrebu za kadrovima koji, između ostalog, znaju kako upravljati filmskom kamerom, magnetofonima i projektorima na najučinkovitiji mogući način. Borba za otimanje vlasti od neprijatelja stjecište je političkih i umjetničkih avangardi na zajedničkom zadatku koji obogaćuje i jedne i druge.

Neke okolnosti koje su odgodile uporabu filmova kao revolucionarnog oruđa sve donedavno bile su nedostatak opreme, tehničke poteškoće, obavezna specijalizacija svake faze rada i visoki troškovi. Pomaci koji su se dogodili unutar svake specijalizacije; pojednostavljenje filmskih kamera i magnetofona, poboljšanja u mediju kao takvom, kao što je visokoosjetljivi film koji se može snimati na normalnom svjetlu; automatski svjetlomjeri; poboljšana audiovizualna sinkronizacija; širenje vještina putem specijaliziranih magazina s velikim nakladama, pa i preko nespecijaliziranih medija, pomogli su u demistificiranju proizvodnje filma i lišili je one gotovo magične aure zbog koje se činilo da su filmovi dostižni samo "umjetnicima", "genijima" i "povlaštenima". Snimanje filma sve je bliže širim društvenim slojevima. Chris Marker eksperimentirao je u Francuskoj sa skupinama radnika kojima je dao 8-mm opremu i osnovne upute o rukovanju. Cilj je bio da radnik ufilmi *svoj način gledanja na svijet*, baš kao da ga piše. To je otvorilo nečuvene izglede kinematografiji, povrh svega *novo poimanje proizvodnje filma i važnost umjetnosti u našem vremenu.*

Imperijalizam i kapitalizam, bilo u potrošačkom društvu ili u neokolonijaliziranoj zemlji, sve skriva iza ekrana slika i pojava. *Slika stvarnosti* važnija je od same stvarnosti. Svijet je to napučen fantazijama i fantomima, u kojem je ono ružno obučeno u lijepo, dok se ljepota prerušava u ružno. S jedne strane, fantazija, imaginarni buržoaski svijet pun ugode, ravnoteže, slatkog povoda, reda, efikasnosti i mogućnosti da se "bude netko". A s druge, fantomi, mi lijenčine, indolentni i nerazvijeni, mi koji izazivamo nered. Kada neokolonijalizirana osoba prihvati svoje stanje, postaje Gungha Din, izdajnik u službi kolonijalista, čiča Tom, klasni i rasni odmetnik, ili luda, bezbrižni sluga i prostak; ali, kada odbija prihvatiti svoje stanje potlačenosti, tada se pretvara u uvrijeđena divljaka, ljudoždera. Oni koji *ne spavaju zbog straha od gladi*, oni koji tvore Sistem, vide revolucionara kao razbojnika, pljačkaša, silovatelja; prva bitka koja se vodi protiv njega zato se ne vodi na političkom planu, nego prije u policijskom kontekstu zakona, uhićenja, itd. Što je čovjek iskorištavaniji, to je nevažniji. Što se više opire, više ga doživljavaju kao zvijer. To se može vidjeti u filmu *Africa addio*, fašista Jacopettija: afrički divljaci, životinje ubojice, valjaju se u prezira vrijednoj anarhiji kada se oslobode bjelačke zaštite. Tarzan je umro, a na njego-

vom mjestu rođaju se Lumumbe i Lobeguli, Nkomosi i Madzimbamuti, a to je nešto što neokolonijalizam ne može oprostiti. Fantazija je istisnuta fantomima, a čovjek je pretvoren u statista koji umire kako bi Jacopetti mogao lagodno snimati njegovo pogubljenje.

Ja dižem revoluciju; dakle, postojim. To je polazište za nestajanje fantazije i fantoma kako bi se otvorio put za živa ljudska bića. Film revolucije istodobno je film *destrukcije* i *konstrukcije*: razaranje predodžbe koju je neokolonijalizam stvorio o sebi i nama, i izgradnja vibrantne zbilje koja ponovno osvaja istinu u svim njezinim izrazima.

Vraćanje stvarima njihova pravog mjesta i značenja izrazito je subverzivan čin kako u neokolonijalnoj situaciji tako i u potrošačkim društvima. U potonjima, tobožnja dvosmislenost ili pseudo-objektivnost novina, književnosti itd., te relativna sloboda organizacija naroda da osiguraju vlastitu informaciju prestaju postojati, ustupajući mjesto otvorenoj restrikciji kada je ona pitanje televizije i radija, dvaju najvažnijih monopoliziranih medija komunikacije pod nadzorom Sistema. Prošlogodišnji svibanjski događaji u Francuskoj u tome su bili prilično izričiti.

U svijetu u kojem vlada nestvarno, umjetničko izražavanje gura se kanalima fantazije, fikcije, jezika u šiframa, jezika znakova i poruka koje se šapću između redaka. Umjetnost je izolirana od konkretnih činjenica – koje su, s neokolonijalističkog stajališta, optužujuća svjedočanstva – da bi se okrenula sebi samoj, paradirajući naokolo u svijetu apstrakcija i fantoma, gdje postaje "bezvremena" i bez-povijesna. Može se spomenuti Vijetnam, ali samo daleko od Vijetnama; može se spomenuti Latinska Amerika, ali samo dovoljno daleko od kontinenta da ne bi imalo učinka, *na mjestima gdje se ona depolitizira* i gdje ne vodi ka akciji.

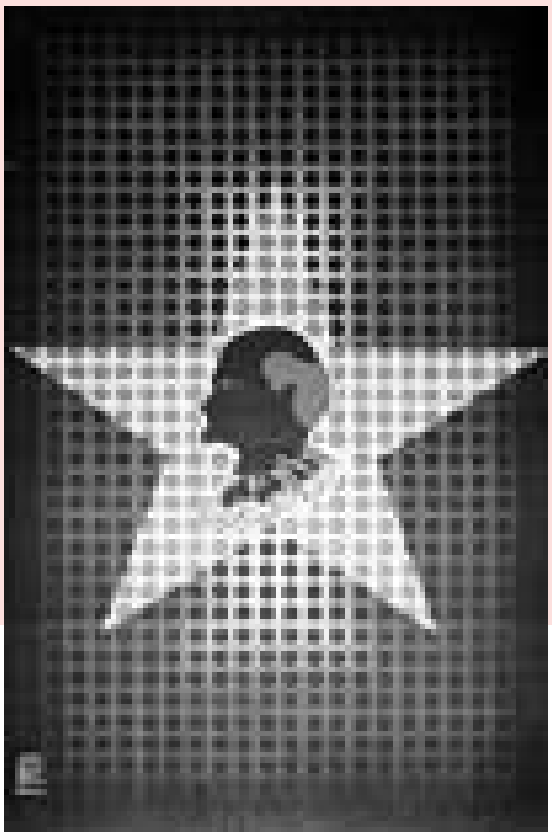
Film poznat kao dokumentarni, u golemom rasponu koji taj pojam danas ima, od obrazovnih filmova do rekonstrukcija činjenica ili povijesnih događaja, možda je glavni temelj revolucionarne kinematografije. Svaka slika koja dokumentira, svjedoči, odbacuje ili produbljuje istinu o situaciji nešto je više od filmske slike ili čisto umjetničke činjenice; ona postaje nešto što Sistem smatra neprobavljivim.

Svjedočanstvo o nacionalnoj stvarnosti također je neprocjenjivo sredstvo dijaloga i spoznaje na svjetskoj razini. Nijedan međunarodni oblik borbe ne može se uspješno izvesti ako ne postoji uzajamna razmjena iskustava među ljudima, ako se narod ne uspijeva otrgnuti balkanizaciji na međunarodnoj, kontinentalnoj i nacionalnoj razini, što imperijalizam nastoji održati.

Nema spoznaje stvarnosti dok se ne djeluje na stvarnost, *dok njezina preobrazba ne počne na svim frontovima borbe.* Glasoviti citat Marxa zaslužuje stalno ponavljanje: *svijet nije dovoljno tumačiti; treba ga mijenjati.*

S takvim stajalištem kao polazištem, redatelju ostaje da nađe vlastiti jezik, jezik koji će nastati iz aktivističkog svjetonazora koji zagovara promjenu te iz teme kojom se bavi. Ovdje bi možda bilo dobro istaknuti kako određeni politički kadrovi još zauzimaju stara dogmatska gledišta koja traže od umjetnika ili filmaša da daju apologetsku sliku stvarnosti, *onu koja je više na liniji samozavaravanja nego zbilje*. Takva gledišta, koja u biti prikrivaju nedostatak vjere u mogućnost stvarnosti kao takve, u nekim su slučajevima vodila ka uporabi filmskog jezika kao puke idealizirane ilustracije činjenice, želji da se uklone duboka protuslovlja zbilje, njezino dijalektičko bogatstvo, a to je upravo ona dubina koja filmu može dati ljepotu i dojmljivost. U stvarnosti revolucionarnih procesa diljem svijeta, unatoč njihovim zbrkanim i negativnim aspektima, nalazi se dominantna smjernica, sinteza koja je tako bogata i stimulativna da je ne treba shematizirati pristranim i sektaškim pogledima.

Pamfletski filmovi, didaktični, reporterski, esejistički, svjedočanski filmovi – svaki aktivistički oblik izražavanja je valjan, i bilo bi apsurdno postavljati estetske norme. *Moći primiti sve što ljudi imaju ponuditi, a njima ponuditi najbolje; ili,* kako kaže Che, *poštivati ljude dajući im kvalitetu.* To je dobro imati na umu s obzirom na one pritajene sklonosti u svakom revolucionarnom umjetniku ka spuštanju razine istraživanja i odstupanju od jezika teme, u nekoj vrsti *neopopulizma*, sve do razina koje, premda mogu biti ono što pokreće mase, ne pomažu tim masama da se oslobode kamenja smutnje što ga je ostavio imperijalizam. Djelotvornost najboljih filmova aktivističke kinematografije pokazuje da su društveni slojevi gledajući unatrag sposobni uhvatiti pravo značenje povezivanja slika, učinak uprizorenja i svako jezično eksprimentiranje koje se događa u okviru određene zamisli. Nadalje, revolucionarni film nije u osnovi onaj koji ilustrira, dokumentira ili pasivno utvrđuje stanje: *prije bi se moglo reći da on pokušava inter-*



SOLANAS, FERNANDO i GETINO, OCTAVIO

Prema trećem filmu

venirati u stanje kao element koji osigurava napad i korekciju. Drugim riječima, on osigurava *otkriće putem preobrazbe.*

Razlike koje postoje između jednog i drugog procesa oslobađanja onemogućuju postavljanje navodno univerzalnih normi. Film koji u potrošačkom društvu ne dosegne razinu stvarnosti u kojoj se kreće može odigrati stimulirajuću ulogu u nerazvijenoj zemlji, baš kao što revolucionarni film u neokolonijalnoj situaciji neće nužno biti revolucioaran ako se mehanički prenese u metropolu.

Podučavanje rukovanja puškama može biti revolucionarno tamo gdje postoje potencijalno ili izričito mjerodavni vođe spremni baciti se u borbu za osvajanje vlasti, ali prestaje biti revolucionarno tamo gdje širokim slojevima još nedostaje dostatna svijest o njihovoj situaciji ili gdje su oni već naučili rukovati puškama. Zato je film koji inzistira na prokazivanju *učinaka* neokolonijalne politike uhvaćen u reformističkoj igri ako je svijest masa već usvojila takvo znanje; tada je stvar revolucije ispitati *razloge*, istražiti načine organizacije i naoružavanja za promjenu. Drugim riječima, imperijalizam može sponzorirati filmove koji se bore protiv nepismenosti, a takvi će filmovi biti upisani jedino u suvremene potrebe imperijalističke politike; naprotiv, snimanje takvih filmova na Kubi nakon pobjede Revolucije bilo je očigledno revolucionarno. Premda je njihovo polazište bila tek činjenica da podučavaju čitanju i pisanju, oni su imali cilj koji se radikalno razlikuje od cilja imperijalizma: obučavanje ljudi za oslobađanje, a ne za pokoravanje.

Model savršenog umjetničkog djela, potpuno zaokruženog filma strukturiranog prema metrici koju nameću buržoaska kultura, njezini teoretičari i kritičari, kočio je redatelja u ovisnim zemljama, osobito kada je pokušao izgraditi slične modele u stvarnosti *koja mu ne nudi ni kulturu, ni tehniku, ni najvažnije elemente za uspjeh.* Kultura metropole čuvala je drevne tajne koje su dale život njezinim modelima; premještanje te kulture u neokolonijalnu stvarnost uvijek je bilo mehanizam otuđenja *jer umjetniku neovisne zemlje nije bilo moguće apsorbirati, u nekoliko godina, tajne kulture i društva dotjerivanih stoljećima u potpuno drukčijim povijesnim okolnostima*. Pokušaj kinematografije da se mjeri s filmovima vladajućih zemalja općenito završava neuspjehom, s obzirom na postojanje dviju posve različitih povijesnih stvarnosti. A takvi neuspješni pokušaji izazivaju osjećaje frustracije i inferiornosti. Oba osjećaja nastaju prije svega iz straha od izlaganja opasnosti na posve novim putovima, *što znači gotovo potpuno odbacivanje* "*njihovog filma*"; iz straha od prepoznavanja posebnosti i ograničenja situacije ovisnosti, kako bi se *otkrile mogućnosti inherentne toj situaciji* pronalaženjem načina njezina prevladavanja *koji će nužno biti originalni.*

Postojanje revolucionarnog filma nezamislivo je bez stalnih i metodičkih praktičnih vježbi, istraživanja i eksperimentiranja. Ono čak znači obvezu novih filmaša da iskušaju sreću na nepoznatom, da katkada uskoče u prostor, izlažući se neuspjehu kao što radi gerilac putujući stazama koje krči sâm udarcima mačete. Mogućnost otkrivanja i izmišljanja filmskih oblika i struktura koje služe dubljim vizijama naše zbilje nalazi se u sposobnosti prelaženja granica poznatog, prolaženja kroz stalne opasnosti.

Naše je vrijeme vrijeme hipoteza, a ne teza, vrijeme nedovršenih djela – nedovršenih, neuređenih, žestokih djela snimljenih kamerom u jednoj i kamenom u drugoj ruci. Takva djela ne mogu se procijeniti prema tradicionalnim teorijskim i kritičkim kanonima. Ideje za *našu* filmsku teoriju i kritiku zaživjet će kroz praksu uklanjanja inhibicija i eksperimentiranje. "Spoznaja počinje u praksi. Nakon stjecanja teorijskih spoznaja kroz praksu, nužno je vratiti se praksi."[13] Kad se jednom već upustio u tu praksu, revolucionarni filmaš morat će svladati bezbrojne prepreke; iskusit će osamljenost onih koji su skloni hvaliti promotivne medije Sistema kako bi na kraju zaključio kako su ti mediji za njega zatvoreni. Kao što bi rekao Godard, on će prestati biti biciklistički prvak kako bi postao anonimni vozač bicikla, vijetnamskog stila, preplavljen okrutnim i dugim ratom. No on će također otkriti da postoji prijemljiva publika koja na njegovo djelo gleda kao na nešto iz vlastitog iskustva i spremna je braniti ga onako kako nikada ne bi branila nikakvog biciklističkog prvaka.

Provedba

U tom dugom ratu, s kamerom kao našom puškom, zapravo smo prešli na gerilsku aktivnost. Upravo zbog toga se rad filmsko-gerilske grupe vodi prema strogim disciplinskim normama, i u pogledu radnih metoda i kada je riječ o sigurnosti. Revolucionarna filmska grupa u istoj je situaciji kao gerilska jedinica: ne može jačati bez vojnih struktura i zapovjedničkih kon-

13 Mao Ce-Tung.

14 Che Guevara, *Gerilsko ratovanje* (*Guerrilla Warfare*).

cepcija. Grupa postoji kao mreža komplementarnih odgovornosti, kao zbroj i sinteza sposobnosti, jednako kao što djeluje usklađeno s vodstvom koje centralizira planiranje rada i održava njegov kontinuitet. Iskustvo kazuje da nije lako održati koheziju grupe kada je bombardiraju Sistem i njegov lanac ortaka koji se često prerušavaju u "napredne", kada ne postoje nikakvi neposredni i spektakularni vanjski poticaji, a članovi moraju iskusiti neugodnosti i napetosti podzemnog djelovanja i tajne distribucije. Mnogi odbacuju svoje odgovornosti jer ih podcjenjuju ili zato što ih mjere vrijednostima koje su primjerene filmu Sistema, a ne *underground* filmu. Nastajanje unutarnjih sukoba stvarnost je svake grupe, bez obzira na to je li ona ideološki zrela ili ne. Pomanjkanje svijesti o takvom unutarnjem sukobu na psihološkom ili osobnom planu itd., nedostatak zrelosti u rješavanju problema u odnosima, katkada vodi prema lošem raspoloženju i suparništvu zbog kojeg pak pravi sudari nadilaze ideološke ili objektivne razlike. Sve to znači da je temeljni uvjet svijest o problemima u interpersonalnim odnosima, vodstvu i području kompetencije. Ono što je potrebno jest jasan govor, označavanje područja rada, određivanje odgovornosti i shvaćanje posla kao nepopustljive borbe.

Gerilska kinematografija pretvara filmske djelatnike u proletere i ruši intelektualnu aristokraciju koju buržoazija smatra svojom sljedbenicom. Jednom riječju, ona *demokratizira*. Veza sa stvarnošću čini filmaša sastavnim dijelom njegova naroda. Avangarda i najširi slojevi udružuju se u zajedničkom djelovanju kada shvate da je to djelovanje nastavak njihove svakodnevne borbe. *Sat visokih peći* pokazuje kako se film može snimiti u neprijateljskim okolnostima kad uživa podršku i suradnju aktivista i kadrova iz puka.

Revolucionarni filmaš djeluje s korjenito novom vizijom uloge producenta, timskog rada, sredstava za rad, detalja, itd. Povrh svega, on se opskrbljuje na svim razinama kako bi proizveo svoje filmove, oprema se na svim razinama, uči kako upravljati mnogostrukim tehnikama svojega zanata. Njegova najvrednija imovina su njegova zanatska oruđa koja čine bitnu sastavnicu njegove potrebe za komunikacijom. Kamera je neiscrpljiv *izvlastitelj slika-oružja*; projektor *puška koja može ispucati 24 sličice u sekundi*.

Svaki član grupe trebao bi biti upoznat, barem općenito, s opremom koja se rabi: mora biti pripremljen za zamjenu drugog u bilo kojoj fazi produkcije. Mit o nezamjenjivim tehničarima mora se raskrinkati.

Cijela grupa mora posvetiti veliku pozornost sporednim detaljima produkcije i mjerama sigurnosti potrebnim za njezinu zaštitu. Nedostatak dalekovidnosti koja će u konvencionalnoj kinematografiji biti neprimijećena, može učiniti gotovo beskorisnim tjedne i mjesece rada. A neuspjeh u gerilskoj kinematografiji, baš kao i u gerilskoj borbi kao takvoj, može značiti gubitak djela ili potpunu promjenu planova. "U gerilskoj borbi pojam neuspjeha prisutan je tisuću puta više, a pobjeda je mit koji jedino revolucionar može sanjati."[14] Svaki član grupe mora znati paziti na detalje, disciplinu, brzinu i povrh svega na spremnost da se prevladaju slabosti udobnosti, stari običaji i cijela klima pseudonormalnosti iza koje se skriva svakodnevni rat. Svaki film je drukčiji postupak, drukčiji posao koji zahtijeva mijenjanje metoda kako bi se zbunilo neprijatelja i spriječilo njegovo buđenje, osobito zato što su laboratoriji za obradu još u njegovim rukama.

Uspjeh posla uvelike ovisi o sposobnosti grupe da ostane tiha, o njezinu stalnom oprezu, stanju koje je teško postići u situaciji kada se naizgled ne događa ništa, a filmaš je navikao pričati svima o svemu što radi jer ga je buržoazija učila upravo prestižu i promociji. Krilatica "stalna budnost, stalan oprez, stalna pokretnost" ima beskrajnu vrijednost u gerilskoj kinematografiji. Morate stvoriti dojam da radite na raznim projektima, rastavljati i sastavljati građu, odvojiti je, zbuniti, neutralizirati i ukloniti tragove. Sve je to nužno dokle god grupa nema vlastitu opremu za obradu, barem temeljnu, a postoje određene mogućnosti u tradicionalnim laboratorijima.

Kooperacija između različitih zemalja na razini grupa može osigurati dovršenje filma ili izvršenje određenih faza posla što možda ne bi bilo moguće u matičnoj zemlji. Tome treba dodati potrebu za dokumentacijskim centrom za građu koju će rabiti različite grupe i mogućnost koordinacije na kontinentalnoj ili globalnoj razini, kontinuiteta rada u svakoj zemlji: povremena regionalna i međunarodna okupljanja radi razmjene iskustava, prinosa, zajedničkog planiranja djelovanja itd.

Barem u najranijim etapama, revolucionarni filmaš i radne skupine bit će jedini proizvođači svojih filmova. Oni moraju preuzeti odgovornost za pronalaženje načina olakšavanja kontinuiteta rada. Gerilski film još nema dovoljno iskustva da bi postavio

standarde u tom području; kakvo iskustvo pokazuje, prije svega, *mogućnost korištenja konkretne situacije u svakoj pojedinoj zemlji.* No, bez obzira na to o kojoj se situaciji radilo, pripremi filma ne može se pristupiti bez usporednog razmatranja njegove buduće publike i, logično, plana vraćanja uloženog novca. Ovdje se, još jednom, javlja potreba za tješnjim vezama između političkih i umjetničkih avangardi jer i to služi združenom razmatranju oblikâ proizvodnje, prikazivanja i kontinuiteta.

Gerilski film može biti usmjeren samo na distribucijske mehanizme što ih osiguravaju revolucionarne organizacije, uključujući one koje su izmislili ili otkrili sami filmaši. Proizvodnja, distribucija i ekonomske mogućnosti preživljavanja moraju biti sastavnicom jedinstvene strategije. Rješavanje problema na koje se nailazi u svakom od tih područja ohrabrit će druge da se pridruže djelovanju gerilske kinematografije, što će ojačati njezine redove i tako je učiniti manje ranjivom.

Distribucija gerilskih filmova u Latinskoj Americi još uvijek je u povojima, dok su odmazde Sistema već ozakonjena činjenica. Dovoljno je zabilježiti napade koji su se dogodili u Argentini tijekom nekih projekcija i nedavni, očigledno fašistoidni, zakon koji guši film, sve veća ograničenja koja se postavljaju najborbenijim aktivistima Cinema Novo u Brazilu; zabrana i opoziv dozvole za prikazivanje *Sata visokih peći* u Venezueli; gotovo na cijelom kontinentu cenzura sprečava bilo kakvu mogućnost javne distribucije.

Bez revolucionarnih filmova i publike koja ih traži, svaki pokušaj otvaranja novih načina distribucije bio bi osuđen na propast. No, i jedno i drugo već postoji u Latinskoj Americi. Pojavljivanje filmova otvorilo je nove mogućnosti koje se u nekim zamljama, kao što je Argentina, očituju u projekcijama po stanovima i kućama za publiku ne veću od 25 ljudi; u drugim zemljama, kao što je Čile, filmovi se prikazuju po župama, na sveučilištima ili u kulturnim centrima (kojih je svaki dan sve manje), a u Urugvaju projekcije su priređene u najvećem kinu u Montevideu za publiku od 2 500 ljudi, koja je napunila dvoranu i pretvorila svaku projekciju u ostrašćeni antiimperijalistički događaj.[15] No izgledi na kontinentalnoj razini pokazuju da mogućnost kontinuiteta revolucionarnog filma ovisi o *jačanju temeljnih struktura koje nepopustljivo pripadaju undergroundu.*

Praksa podrazumijeva pogreške i neuspjehe.[16] Neki drugovi će se opustiti zbog uspjeha i nekažnjenog održavanja prve projekcije pa će nastojati olabaviti sigurnosne mjere, dok će drugi krenuti u suprotnom smjeru pretjeranog opreza i bojazni, do te mjere da distribucija ostaje ograničena na nekoliko skupina prijatelja. Samo konkretno iskustvo u svakoj zemlji pokazat će koje su metode za nju najbolje, a koje se ne mogu uvijek primijeniti u drugim situacijama.

U nekim mjestima bit će moguće izgraditi infrastrukturu povezanu s političkim, studentskim, radničkim i drugim organizacijama, dok će u drugima biti prikladnije prodati kopije organizacijama koje će se potruditi da namaknu sredstva potrebna za plaćanje svake kopije (cijena kopije uz dodatak male marže). Ta metoda, gdjegod je moguća, pokazat će se najizglednijom jer omogućuje decentralizaciju distribucije, temeljitiju političku uporabu filma te vraćanje novca uloženog u produkciju putem prodaje više kopija. Istina je da u mnogim zemljama organizacije još nisu potpuno svjesne važnosti tog posla, ili im, ako jesu, možda nedostaju sredstva da bi ga se prihvatile. U takvim slučajevima mogu se primijeniti druge metode: raznošenje kopija da bi se potaknula distribucija i prodaja karata te distribuiranje gerilskih filmova koji su financirani eksproprijacijama buržoazije – drugim riječima, *buržoazija bi financirala gerilski film djelićem viška vrijednosti koji dobiva od naroda.* No, sve dotle dok cilj ne prelazi skromne i dugoročnije težnje, mogućnosti vraćanja produkcijskih i distribucijskih troškova u revolucionarnom filmu donekle su slične onima u konvencionalnoj kinematografiji: svaki gledatelj platio bi istu svotu kao što plaća za gledanje filma proizvedenog u Sistemu. Financiranje, dotiranje, opremanje i podupiranje revolucionarne kinematografije politička je odgovornost revolucionarnih organizacija i aktivista. Film se može snimiti, no ako njegova distribucija ne omogućuje vraćanje uloženog, bit će teško ili nemoguće snimiti drugi film

Mreža za prikazivanje 16-mm filma u Europi (20 000 prikazivačkih središta u Švedskoj, 30 000 u Francuskoj, itd.) nije najbolji primjer za neokolonijalizirane zemlje, ali je unatoč tome dopunski izvor financiranja koji treba imati na umu, osobito u situaciji kada takve kinodvorane mogu odigrati važnu ulogu u propagiranju borbi u Trećem svijetu, koje su sve srodnije onima što se događaju u zemljama metropolama. Film o venezuelskim gerilcima reći će europskoj publici više od dvadeset objašnjavalačkih pamfleta, a isto vrijedi za nas

15 Urugvajski tjednik "Marcha"xs organizirao je kasne noćne projekcije i nedjeljne matineje koje su naširoko i dobro primljene.

16 Upad u sindikat u Buenos Airesu i uhićenje nekoliko desetaka osoba, što je posljedica lošeg izbora mjesta projekcije i velikog broja pozvanih ljudi.

kada je riječ o filmu o svibanjskim zbivanjima u Francuskoj ili studentskom protestu na Berkeleyu, u SAD-u.

Gerilska filmska Internacionala? Zašto ne? Nije li istina da neka vrsta nove Internacionale nastaje u borbama Trećeg svijeta; kroz OSPAAAL i revolucionarne avangarde potrošačkih društava?

Gerilska kinematografija, u ovoj fazi još unutar dosega ograničenih slojeva populacije, unatoč tome, *danas je jedina moguća kinematografija širokih slojeva*, budući da je jedina zaokupljena interesima, težnjama i pogledima velike većine ljudi. Svaki važan film proizveden u gerilskoj kinematografiji bit će, izričito ili ne, *nacionalni događaj najširih slojeva*.

Taj *film masa*, kojemu je doseg ograničen na sektore koji predstavljaju mase, svakim prikazivanjem zaziva, kao u revolucionarnoj vojnoj najezdi, oslobođen prostor, *dekolonizirani teritorij*. Prikazivanje se može pretvoriti u svojevrsni politički događaj koji bi, prema Fanonu, trebao biti "liturgijski čin, povlaštena prilika za ljudska bića da čuju i da ih se čuje".

Aktivistički film mora moći izvući beskonačne nove mogućnosti koje mu se otvaraju iz proskriptivnih okolnosti što ih nameće Sistem. Pokušaj svladavanja neokolonijalnog ugnjetavanja traži izmišljanje novih oblika komunikacije; *on otvara mogućnosti.*

Prije i poslije snimanja filma *Sat visokih peći*, iskušavali smo razne metode distribucije revolucionarnog filma – onog što smo uspjeli do tada. Svaka projekcija za borce, umjerene kadrove, aktiviste, radnike i studente sveučilišta postalo je – a da si taj cilj nismo sami postavili unaprijed – svojevrsno okupljanje proširene ćelije u kojem su filmovi bili sastavni dio, ali ne i najvažniji čimbenik. Tako smo otkrili novu stranu filma: *sudjelovanje* ljudi koji su, do tada, smatrani *promatračima*. Katkada su nas sigurnosni razlozi naveli da pokušamo raspustiti skupinu sudionika čim projekcija završi pa smo shvatili da distrubucija te vrste filma malo znači ako je ne prati sudjelovanje drugova, ako se ne otvori rasprava o temama koje filmovi sugeriraju.

Također smo ustanovili da je svaki drug koji je posjećivao takve projekcije to činio s punom sviješću da krši zakone Sistema i da izlaže osobnu sigurnost mogućoj represiji. Ta osoba više nije promatrač; naprotiv, od trenutka kada je odlučila otići na projekciju, *od trenutka kada se svrstala na ovu stranu* preuzimanjem rizika i pridonoseći svojim živim iskustvom okupljanju, ona je postala akter, protagonist važniji i od onih koji se pojavljuju u filmovima. Takva osoba tražila je druge predane pojedince slične sebi, a zauzvrat, ona se predala njima. *Promatrač je ustupio mjesto akteru koji je sebe tražio u drugima.*

Izvan tog prostora čije su oslobođenje potpomognuli filmovi, nije bilo ničeg osim samoće, nekomunikacije, nepovjerenja, straha; unutar oslobođena prostora situacija je svakoga pretvorila u sudionika čina koji se događa. Do rasprava je dolazilo spontano. Kada smo stekli neko iskustvo, unijeli smo u predstavu razne elemente (mizanscena) kako bismo poduprli temu filma, atmosferu projekcije, "uklanjanje inhibicija" sudionika i dijalog: snimljenu glazbu i pjesme, skulpture i slike, plakate, programskog direktora koji je vodio debate i predstavljao film, drugove koji su govorili, čašu vina, nekoliko *družica* i tako dalje. Shvatili smo da imamo pri ruci tri vrlo vrijedna čimbenika:

1) *druga-sudionika*, čovjeka-aktera-sudionika koji je odgovarao na pozive
2) *slobodan prostor* gdje čovjek može izraziti svoje preokupacije i shvaćanja, baviti se politikom i početi oslobađati se
3) *film*, bitan samo kao detonator ili izlika.

Na temelju tih podataka zaključili smo da bi film mogao biti mnogo učinkovitiji ako je svjestan svih tih čimbenika i ako preuzme zadaću podređivanja vlastite forme, strukture, jezika i problema tom činu i tim akterima, drugim riječima, *ako vidi svoju slobodu u svojoj podređenosti drugima i ulaganju u druge, glavne protagoniste života*. S ispravnim korištenjem *vremena* koje nam je ta skupina osoba-aktera ponudila u svojim različitim pripovijestima, uporabom *prostora* koji su ponudili neki drugovi te samih *filmova*, *bilo je nužno pokušati pretvoriti vrijeme, energiju i djelovanje u oslobađajuću energiju*. Na taj način počela se razvijati ideja strukturiranja koju smo odlučili nazvati *filmskim djelom*, *filmskim djelovanjem*, jednom od formi za koju vjerujemo da je od velike važnosti u afirmiranju smjernica *trećeg filma*. Filma čiji će se prvi eksperiment naći u drugom i trećem dijelu filma *Sat visokih peći* (prije svega, u "Acto para la liberacion", počevši od "La resistencia" i "Violencia y liberacion").

Drugovi (kazali smo na početku "Acto para la liberacion"), ovo nije samo filmska projekcija, niti je predstava; riječ je prije svega o OKUPLJANJU – činu antiimperijalističkog jedinstva; ovo je mjesto samo za one koji se poistovjećuju s ovom borbom jer ovdje nema mjesta za promatrače ili za suradnike neprijatelja; ovo je prostor samo za autore i protagoniste procesa kojemu film pokušava svjedočiti i koji želi produbiti. Film je izlika za dijalog, za traženje i nalaženje htijenja. To je izvještaj koji stavljamo pred vas da biste ga razmotrili i o njemu raspravljali poslije projekcije. Zaključci (rekli smo na drugom mjestu u drugom dijelu) do kojih možete doći kao stvarni autori i protagonisti te povijesti, važni su. Iskustva i zaključci koje skupljamo imaju relativnu vrijednost; oni mogu biti korisni utoliko što mogu koristiti vama, koji ste sadašanjost i budućnost oslobođenja. No najvažnije od svega jest djelovanje koje ti zaključci mogu potaknuti, jedinstvo stvoreno na temelju činjenica. Upravo zato film tu prestaje; otvara se prema vama da biste ga vi mogli nastaviti.)
Filmsko djelovanje podrazumijeva film otvorenog svršetka; riječ je u biti o načinu učenja.
Prvi korak u procesu spoznaje prvi je dodir sa stvarima iz vanjskoga svijeta, faza osjeta (*u filmu živa slikovno-zvukovna freska*). Drugi je korak sintetiziranje podataka koje su pribavili osjeti; njihovo uređivanje i obrada; faza poimanja, prosuđivanja, mišljenja i zaključivanja (*u filmu najavljivač, izvještaji, pouke ili pripovjedač koji vodi projekciju*). A onda dolazi treća faza, faza spoznaje. Aktivna uloga spoznaje ne izražava se samo aktivnim skokom s osjetne na racionalnu spoznaju, nego, što je još i važnije, skokom s racionalne spoznaje na revolucionarnu praksu… Praksu preobrazbe svijeta… Riječ je, općenito uzevši, o dijalektičko-materijalističkoj teoriji jedinstva spoznaje i akcije.[17] (*u projekciji filmskog djela, sudjelovanje drugova, prijedlozi akcije koji nastaju, i same akcije koje će se dogoditi kasnije).*

Osim toga, svaka projekcija filmskoga djela pretpostavlja *drukčiji ambijent* jer prostor gdje se održava, građa od koje je stvorena (akteri-sudionici) i povijesno vrijeme u kojem se događa nikada nisu isti. To znači da rezultat svakog projekcijskog čina ovisi o onima koji ga organiziraju, koji u njemu sudjeluju, te o vremenu i mjestu; mogućnost uvođenja varijacija, dodataka i promjena neograničena je. Projekcija filmskoga djela uvijek će na ovaj ili onaj način izraziti povijesnu situaciju u kojoj se događa; njegovi obzori ne iscrpljuju se u borbi za moć nego će se širiti nakon preuzimanja vlasti radi jačanja revolucije.

Čovjek trećeg filma, bilo da je riječ o *gerilskom filmu* ili *filmskom djelu*, s beskrajnim kategorijama koje sadrže (filmsko pismo, filmska pjesma, filmski esej, filmski pamflet, filmski izvještaj, itd.), prije svega suprostavlja proizvodnji filma likova – film teme, filmu pojedinaca – film masa, autorskom film – film operativne grupe, filmu neokolonijalne dezinforamcije – film informacije, filmu bijega – film koji ponovno osvaja istinu, filmu pasivnosti – film agresije. Institucionalnoj kinematografiji on suprotstavlja gerilsku kinematografiju; filmu kao predstavi – filmsko djelo ili djelovanje; filmu destrukcije – film koji je istodobno destruktivan i konstruktivan; filmu koji je rađen za ljudska bića staroga kova, za njih, on suprotstavlja *film koji je prilagođen novoj vrsti ljudskih bića, onome što svatko od nas može postati.*

Dekolonizacija filmaša i filmova događat će se istodobno i pridonosit će kolektivnoj dekolonizaciji. Bitka počinje izvana, protiv neprijatelja koji nas napada, ali i iznutra, *protiv shvaćanja i modela neprijatelja koji se mogu naći u svakom od nas.* Destrukcija i konstrukcija. Dekolonizacijska akcija oslobađa svojom praksom najčišće i najvitalnije porive. Ona suprotstavlja kolonizaciji svijesti dekolonizaciju društvene svijesti. Svijet se pomno ispituje, odgoneta, ponovno otkriva. Ljudi svjedoče stalnim iznenađenjima, svojevrsnom drugom rođenju. Obnavljaju svoju nekadašnju jednostavnost, pustolovni duh; njihova letargična sposobnost negodovanja oživljava.

Oslobađanje zabranjene istine znači oslobađanje mogućnosti gnjeva i subverzije. Naša istina, istina o novom čovjeku koji se izgrađuje oslobađanjem od svih nedostataka koji ga još tište, jest bomba neiscprne snage i, istodobno, *jedina stvarna mogućnost života*. Unutar tog pokušaja, revolucionarni filmaš iznosi svoje *subverzivno opažanje, osjetljivost, maštu i spoznaju.* Velike teme – povijest zemlje, ljubav i mržnja između boraca, napori naroda koji se budi – sve to ponovno se rađa pred objektivom dekolonizirane kamere. Filmaš se prvi put osjeća slobodnim. Otkriva kako, unutar Sistema, ništa nije u redu, dok je izvan i protiv Sistema, sve na svom mjestu *jer sve*

17 Mao Ce-Tung.

još treba napraviti. Ono što se jučer pojavilo kao nerazumna pustolovina, kao što smo rekli na početku, danas se pretvara u neizbježivu potrebu i mogućnost.

Zasad smo ponudili ideje i prijedloge za djelovanje, koji su nacrt hipoteza što proistječu iz našeg osobnog iskustva i koji će postići nešto pozitivno iako im je uloga tek započinjanje vatrenog dijaloga o mogućnostima novog revolucionarnog filma. Praznine koje postoje na umjetničkoj i znanstvenoj bojišnici revolucije dovoljno su dobro poznate da ih neprijatelj neće pokušati prisvojiti, a mi još nismo kadri to učiniti.

Zašto filmovi, a ne neki drugi oblik umjetničke komunikacije? Izabrali smo film kao središte naših prijedloga i rasprava zato što je to front našeg djelovanja i zato što je rađanje *trećeg filma*, barem nama, *najvažniji revolucionarni umjetnički događaj našega doba.*

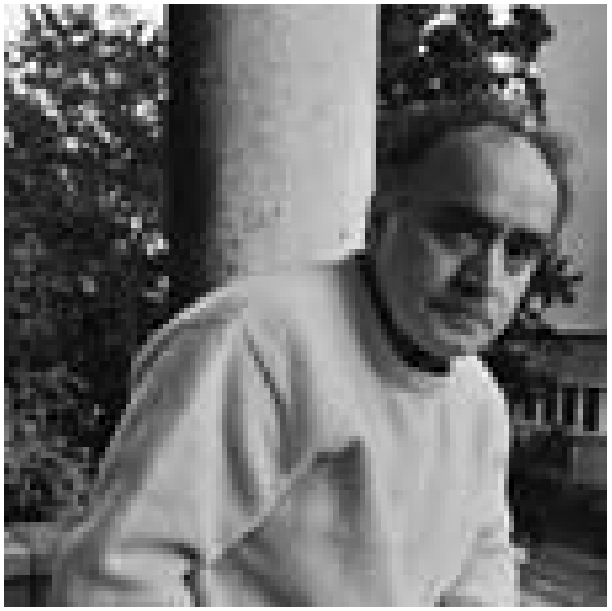
S engleskoga prevela Diana Nenadić

Spomenik palim borcima NOB-e, Knin

1967.

RIKLIN, MIHAIL

Crveni oktobar



RIKLIN, MIHAIL

Crveni oktobar

Rođenje religije iz duha ateizma

Bog ne postoji!

Partija koja je došla na vlast u Rusiji kao rezultat Oktobarskog prevrata bila je ateistička partija. Njezini vođe ponosili su se time što ne samo da nisu vjerovali u Boga, nego su, zahvaljujući Marxovoj pronicljivosti, i znanstveno spoznali klasnu bit religije, njezinu vezu s interesima eksploatirajućih klasa. U društvu koje je nacionaliziralo sredstva proizvodnje, religija nakon kratkotrajnog prijelaznog perioda, koji je obilježen "diktaturom proletarijata", mora odumrijeti; kad nestane otuđivanja, društveni odnosi postat će prozirni i za religijom jednostavno neće biti potrebe. Marx je religiju nazivao "opijumom naroda". Izgradnju novog društva boljševici su shvaćali kao primjenu metode detoksikacije, liječenja od narkomanije, od neophodne potrebe za iluzornom, religioznom utjehom.

Vladimir Iljič Lenjin bio je, prema riječima svoje supruge Nadežde Krupskaje, "najuvjereniji ateist".[01] Smatrao je da je vjera u Boga nespojiva s članstvom u revolucionarnoj partiji. U svakom odbacivanju materijalističkog odgovora na osnovno filozofsko pitanje, priznavanja primarnosti materije primjećivao je početak političke nepouzdanosti, prijetnju revolucijskoj stvari. Nematerijalist je za Lenjina potencijalni neprijatelj, čak ako on to ni ne naslućuje, smatrajući da je članstvo u partiji spojivo s oduševljenjem za modernu filozofsku doktrinu. Svoje glavno filozofsko djelo *Materijalizam i empiriokriticizam* osnivač boljševizma posvetio je obrani materijalizma i ateizma od napada onih koje je on prezrivo nazvao "diplomiranim lakajima popovštine". Posebno osuđuje one drugove iz partije koji su se oduševljavali bogoizgradnjom[02], tj. zbližavanjem marksizma i religije. Pod "popovštinom" budući vođa Oktobra podrazumijevao je kompleks ideja koje su povezivale kršćanski pogled na svijet s idealizmom (u lenjinističkom shvaćanju – s predstavom o primarnosti svijesti nad materijom). Nemoguće je, tvrdio je često, željeti svjetsku revoluciju i biti ne samo religiozan čovjek nego i idealist. Kasnije, za vrijeme sovjetskog perioda, to vođino mišljenje dobilo je naziv "princip partijnosti" u filozofiji.

Ćorsokaci na koje će lenjinizam naići u mnogome su bili predodređeni aktivnim, borbenim ateizmom. Samo materijalist može istinski promijeniti svijet jer, pre-

ma Lenjinu, samo on zna da ne postoji nikakav onostrani svijet i da će se sve odlučivati na ovoj zemlji. Apriorna uvjerenost u korisnost takvih promjena predodredila je i neviđenu radikalnost sredstava koja se primjenjuju radi njihovog postizanja i ogromni broj žrtava revolucionarnog eksperimenta.

Nakon revolucije Lenjin je zahtijevao da se mladež odgaja u duhu komunističkog morala. No kakav je bio taj moral?

"U kojem smislu – pisao je on – negiramo moral, negiramo ćudorednost?

U onom smislu u kakvom ga je propovijedala buržoazija, koja je izvodila tu ćudorednost iz božjih zapovijedi. U tom pogledu, naravno, govorimo da u boga ne vjerujemo i jako dobro znamo da je u ime boga govorilo svećenstvo, govorili veleposjednici, govorila buržoazija...

Govorimo da je naša ćudorednost podčinjena interesima klasne borbe proleterijata."[03] I da ne bi ni u koga bilo sumnji, vođa rezimira: ćudorednost je isključivo ono što potpomaže rušenju starog poretka i izgradnji novog, komunističkog.

Iza granica kršćanskog teizma nema, smatrao je osnivač boljševizma, nikakve religije niti je može biti. Lenjin se protiv svih pokušaja da se komunizam ujedini s religijom, prisjeća se Nadežda Krupskaja, "borio čitavim svojim bićem (...) smatrao je da su krajnje štetni razgovori na temu da je 'socijalizam također religija'(...)".[04]

Lenjin je određivao Boga kao kompleks ideja koje su nastale zbog toga što je čovjek podjarmljen prirodi i klasnim ugnjetavanjem te je zbog toga u potpunosti logično da je poslije revolucije borba s religijom stavljena u isti red s borbom s nepismenosti i krajnjom bijedom.

Lenjinovi zavjeti neprestano su se provodili i nakon njegove smrti. Kakve su sve ateističke publikacije izlazile u SSSR-u u dvadesetim godina 20. stoljeća: *Revolucija i crkva*, *Bezbožnik*, *Antipobožnik*, *Bezbožnik kraj radnog stola*, *Seoski bezbožnik*, *Mladi bezbožnici*! U 1932. godini u SSSR-u objavljivalo se 10 novina antireligioznog sadržaja i 23 antireligiozna časopisa, djelovao je Savez borbenih bezbožnika i Državno antireligiozno izdavačko poduzeće.

Lav Trocki nije bio ništa manje uvjereni ateist. On ne samo da je poricao monopol religije na osmišljavanje "više kolizije" (borba junaka i sudbine, suodnos grijeha i iskupljenja), nego i njezinu adekvatnost zadaćama revolucionarne epohe, vremenu kad se čovjek oslobađa od mistične i religiozne magle i preustrojava sebe i društvo prema vlastitom planu.[05] U antropocentrizmu, u kultu čovjeka išao je dalje od Lenjina. "Socijalistički čovjek – čitamo u knjizi *Književnost i revolucija* – strojem će vladati prirodom, u svem njezinu opsegu... On će pokazati gdje su potrebne planine, a gdje će se razmaknuti."[06] Osnivač Crvene armije nije sumnjao: umjetnost novog društva oživjet će ponovno tragediju, ali "dakako, bez boga. Nova umjetnost bit će bezbožna umjetnost."[07]

Rukovodilac Saveza borbenih bezbožnika stari boljševik Emeljan Jaroslavski napisao je *Bibliju za vjernike i nevjernike*. U njoj između ostalog ismijava biblijsku ideju iskupljenja. Ako žena rađa u mukama, to proizlazi od nesavršenog ustroja njezinog tijela, a ne od drevnog prokletstva. "Ali čini se da nije potrebno da žene u mukama rađaju djecu. Znanstveni uspjesi učinili su mogućim masovne anestetičke porode u Državi Sovjeta. Sovjetski znanstvenici poništili su staro 'prokletstvo božje'".[08] To se isto odnosi i na neophodnost pribavljanja kruha u znoju lica svog. I to božje prokletstvo izgubilo je svoju snagu poslije revolucije. "U SSSR-u nema nezaposlenosti, krajnje bijede i masovnih stradanja. Rad koji je prema Bibliji prokleo bog, taj rad je u našoj državi stvar časti i slave."[09]

Stari boljševik je u pravu, ali zaboravio je pridodati: natpis "Rad je stvar časti, hrabrosti i junaštva" nije ukrašavao samo glavne ulaze državnih zgrada, nego i ulaz staljinističkih konclogora.

Boljševički ateizam odjednom je poprimio konkretne oblike. Za nekoliko mjeseci nakon preuzimanja vlasti (u veljači 1918. godine) Lenjin je skicirao plan "veličanstvene propagande". On je zapovijedio narodnom komesaru Prosvjete Lunačarskom "da na različitim istaknutim mjestima, odgovarajućim zidovima ili posebnim građevinama, porazbaca kratke, no izražajne natpise koji sadrže najduže, najizvornije marksističke principe i parole, a također i oštro sastavljene formule koje daju ocjenu ovom ili onom velikom povijesnom događaju... Smatram spomenike još važnijim od natpisa: biste ili čitave figure, možda bareljefe, grupe.".[10] Otkrivanje svakog spomenika moralo je, prema vođinom mišljenju, postati "čin propagande i maleni praznik". U dekretu nove vlasti "O spomenicima republike" (od 14. travnja 1918. godine) zakonski se određivalo rušenje spomenika carevima i njihovim slugama, a također i preimenovanje

01 Nadežda K. Krupskaja, *O komunističeskom vospitanii škol'nikov* (O komunističkom odgoju učenika), Moskva, 1987., str. 18.
02 (rus. bogostroitel'stvo) – etičko-filozofski pravac u ruskom marksizmu koji su razradili književnici lijeve provenijencije u prvom desetljeću 20. stoljeća s ciljem integracije ideja marksizma i religije na osnovi socijalističkog i kršćanskog svjetonazora (op. prev.).
03 Nadežda K. Krupskaja, *O komunističeskom vospitanii škol'nikov* (O komunističkom odgoju učenika), Moskva, 1987., str. 18.
04 Ibid., str. 57.
05 Lav Trocki, *Književnost i revolucija*, Rijeka: Otokar Keršovani,, 1971., s ruskog prevela Tatjana Korać, str. 181.
06 Ibid., str. 183.
07 Ibid., str. 177.
08 Emeljan Jaroslavski, *Biblija dlja verujuščih i neverujuščih*, Moskva, 1977., str. 63.
09 Ibid., str. 64.
10 *Sovetskoe dekorativnoe iskusstvo. Materialy i dokumenty. 1917-1932. Agitacionno-massovoe iskusstvo. Oformlenie prazdnestv*, Moskva, 1984. str. 9.

Nadežda Krupskaja

gradova i ulica nazvanih u čast eksploatatora. Poznavajući strastveni boljševički ateizam, nije teško naslutiti da je veličanstvena propaganda uskoro poprimila antireligiozni karakter: rušenje crkava, njihovo pretvaranje u svjetovne ustanove, u ambare, skladišta i tako dalje, koje će se s kratkim prekidima nastavljati tijekom čitavog sovjetskog perioda. Sovjetska vlast, opkoljena sa svih strana neprijateljima, veličanstveno je proslavila svoju prvu godišnjicu. Moskovske i petrogradske ulice bile su prekrivene vijencima zelenila, crvenim zvijezdama i plakatima, grbovima Sovjetske republike, portretima vođa i osnivačima marksizma. Svuda su se mogle vidjeti aršinske parole "Mir kolibama, rat dvorcima", "Proleterijat nema što da izgubi osim lanaca", "Rat i smrt klasnim neprijateljima proleterijata" i tako dalje. Religiozna tema također nije bila zanemarena: Isakijevski trg bio je iskićen panoima; na prvom je svećenik na pozadini crkve govorio siromahu: "Vrijeme je da umreš", a na drugom je svećenik odlazio ruku pod ruku s oficirom na pozadini carevog porteta (u to vrijeme strijeljanog). Automobil s karnevalskom figurom svećenika koju su naposljetku spaljivali postao je neodvojiv sastavni dio sovjetskog praznika.

Povorka na Crvenom trgu i po Tverskoj ulici (teme praznika naravno da je odabiralo i određivalo partijsko rukovodstvo) 1929. godine nazivala se "Sahrana religioznih svetkovina": na moskovskim ulicama radnici su pronosili lijesove s imenima glavnih pravoslavnih praznika i figure popova i hodža u društvu kapitalista i carističkih sluga. Prvi maj 1930. godine također je bio posvećen borbi s religijom. Posebno rječita bila je instalacija "Religija i kapital" u Centralnom parku kulture i odmora u Moskvi: između topovskih ždrijela koja su izbijala iz ugojenog tijela kapitalista, bjelasala se figura svećenika (ideja propagande bila je jednostavna: kapitalisti podstiču ratove, a svećenici ih opravdavaju). Nakon jedne godine moskovski su radnici karnevaleskne figure Kapitalista i Svećenika u tom istom parku iznova pronosili.[11]

Nije slučajno da se antireligiozna propaganda pooštrava od 1929. do 1931. godine. Započinje kolektivizacija koja je bila popraćena orgijom borbenog bezboštva. Pisma seljaka iz tog vremena, koja se nisu objavljivala za vrijeme sovjetske vlasti, obiluju rječitim detaljima borbe s religijom. "Mnoge ruske crkve – pišu seljaci iz Tverske pokrajine – pretvorili su u skladišta... silom oduzeli crkvene potrepštine, skinuli zvona... Kršćanstvo je religija uzajamne ljubavi među ljudima, iskrenog prijateljstva. Socijalizam je pak religija mržnje, zavisti, neprijateljstva među ljudima (zanimljivo je da seljaci, za razliku od Lenjina i Trockog, smatraju da je socijalizam religija. – M. R.)."[12] Te iste teme u neobjavljenom pismu seljaka ispoljavaju se u časopisu *Socijalistička poljoprivreda*: "Boljševici-ateisti udarili su ogromne poreze na pravoslavne crkve... preuredili ih u kazališta, kina, radničke klubove, pretvorili ih u skladišta, oduzeli crkvene potrepštine. S mnogih crkava skinuli su zvona... Župljani su se protivili tom komunističkom nasilju, ali su ih potonji zastrašivali vatrenim oružjem.".[13] U članku *Vrtoglavica od uspjeha* Staljin u svom uobičajenom stilu – govoriti jedno, a raditi suprotno – osudio je "s oproštenjem 'revolucionare' koji stvar organizacije radničke zadruge započinju skidanjem zvona"[14], poslije čega ne samo da ekscesi borbenog ateizma nisu prestali, nego su se i pojačali.

Dakle, boljševizam je aktivno napadao religiju od samog početka, ne čekajući vrijeme kad će, prema Marxovom proročanstvu, društveni odnosi postati prozirnim, a religiozna utjeha sama od sebe postati bespredmetnom. Tijekom prve četiri godine nakon revolucije, koje su se kasnije poistovjećivale sa Zlatnim vijekom sovjetske demokracije, s religijom su se borili prema nalogu spoznate povijesne nužnosti u korist svjetskog uma. Nova vlast bila je još suviše mlada i zanesena borbom za preživljavanje, da bi ozbiljno razmislila o prirodi impulsa koji su oduševljavali njezine predstavnike.

Partija iznad svega

X. kongres SKP(b)-a, koji se održao u ožujku 1921. godine, postao je prekretnica i sudbonosni događaj u povijesti boljševizma. Uvjerivši se da svjetska revolucija ne prelazi granice Ruskog Carstva i da čak unutar njezinih granica ne pobjeđuje na svakom mjestu, Lenjin je donio niz odluka koje su predodredile dalji razvoj revolucije. U rezoluciji *O jedinstvu partije*, koju su delegati prihvatili na Lenjinovo navaljivanje, nalazio se zahtjev da se raspuste frakcije i odlučilo se u tajnom dodatku da se neposlušni, koji su bili čak u rangu članova CK-a, degradiraju na nižu dužnost ili čak isključe iz partije. Aparat je dobio praktički neograničene ovlasti u borbi s herezom koje će Staljin, koji je 1922. godine postao Glavnim tajnikom, odmah iskoristiti protiv svojih oponenata. Trocki, Buharin, Kamenev, Zinovjev sami su izglasali

11 Narodno likovanje u sovjetskim praznicima tridesetih godina 20. stoljeća bilo je organizirano, strogo podčinjeno logici vlasti. Suvremeni njemački istraživač suvremenih praznika po tom pitanju nema nikakvih sumnji: "'Vorn' marschierten jetzt in einer strikten Demonstrationsordnung immer die Herausgehobenen. Bei den lokalen städtischen Aufmärschen waren das zuerst Vorzeigbetriebe, innerhalb jeder Kolonne vornweg die Bestarbeiter. Ihr Abstand zur Rest der Demonstrationskolonne wurde auch durch eine neue Kleidungsordnung visualisiert: nur sie durften am Festtag weißes Tuch tragen. Dagegen folgten 'hinten', am Ende der Kolonne, die 'Nachzügler', die 'Zurückgebliebenen' und die anderen als rückständig Diffamierten." (Malte Rolf, *Das sowjetische Massenfest*, Hamburg, 2006., str. 167.).

12 I. E. Zelenin, *Stalinskaja "revoljucija sverhu" posle "velikogo pereloma", 1930-1939*, Politika, osuščestvlenie, rezul'taty, Moskva, Nauka, 2006., str. 17.

13 Ibid., str. 61.

14 Ibid., str. 60.

na kongresu mehanizam koji će uskoro dovesti do njihovog uništenja, dokument koji sadrži početak sakralizacije aparata i Partijskog Vođe.

Za vrijeme kongresa Kronštatovi mornari podigli su ustanak. Mornari su zahtijevali predaju vlasti Sovjetima, ukidanje boljševičkog monopola na vlast ("vladavinu komisara"), vraćanje na vlast drugih revolucionarnih partija. Prvi koji su istupili protiv boljševika bili su ljudi, koje je Trocki 1917. godine nazvao "dikom i ponosom ruske revolucije", pri čemu su istupili s parolama s kojima je došla na vlast Lenjinova partija. Stvar je bila utoliko složenija što zahtjev za demokratizacijom nije dolazio samo od žitelja Kronštata, nego od unutarpartijske "radničke opozicije" i grupe "demokratskog centralizma".

Mornari su osim toga zahtijevali ukidanje prisilne konfiskacije seljačkih produkata ("prisilni otkup živežnih namirnica") i kongres, koji bi uvođenjem Nove ekonomske politike, tj. odricanjem (boljševičkim – op. prev.) nasilnih rekvizicija, ispunio njihove zahtjeve. Ali time su pobunjenici u očima Lenjina i njegovih partijskih drugova postali još više nepopravljivi neprijatelji partije.

Razina partijskog manihejstva, pogled na partiju kao na središte svjetlosti koje je okruženo mračnom masom neprijatelja, već je za vrijeme Lenjina bila naročita visoka, toliko da su "članovi radničke opozicije" i grupe "demokratskog centralizma" dobrovoljno zajedno s tristo drugih delegata pozivali da se uguši buna. Oni s pobunjenicima nisu bili bliski u podudaranju zahtjeva, ali to ih je činilo sumnjivima u očima partijskih drugova, pa je trebalo dodatno dokazati svoju lojalnost. Dokazi su smjesta podastrijeti. U ime "radničke opozicije" Aleksandra Kollontaj izjavila je da će njezini sudionici među prvima početi s gušenjem bune. "Radikalno lijevi nekadašnji mornar Dibenko i lider grupe 'demokratskog centralizma', pisac i vojnik Bubnov – pisao je u *Uspomenama revolucionara* svjedok tadašnjih događaja Victor Serge – krenuli su na led kako bi se obračunali s buntovnicima čiju su ispravnost djelovanja u dubini duše priznavali."[15] Buna je bila ugušena. Mornari su umirali s riječima "Neka živi svjetska revolucija!", "Neka živi Komunistička Internacionala!", umirali su od metaka onih koji su na kongresu, unutar partije, zahtijevali isto ono za što su se ovi drznuli da zatraže izvana.

Izvanjskog promatrača mogla bi iznenaditi činjenica da je bilo moguće na jednom te istom kongresu izglasati NEP (liberalizaciju ekonomije) i zabraniti frakcije (militarizacija partije). Ali s partijskog gledišta, koja je navikla da djeluje u ilegalnim uvjetima i koja je od početka organizirana na vojni način, nikakvih proturječnosti nije bilo: upravo zbog toga što se činio vremenski ustupak kapitalističkoj stihiji, trebalo ju je pokazati kao maksimalno jedinstvenu, koliko je moguće tješnje zbiti svoje redove.

X. kongres označavao je početak kraja idejnog boljševizma s njegovom težnjom prema svjetskoj revoluciji, s napetom spoznajom da agrarna, "opančarska" (Lenjin) Rusija nije dorasla socijalističkoj revoluciji, da revolucija može preživjeti jedino u slučaju ako je podrži Europa (na to se, zapravo, naposljetku svodila demonizirana Trockijeva ideja "permanentne revolucije").

Izvoz revolucije postaje odsad izvoz njezinog sovjetskog modela; za vrijeme Staljina kažnjava se svaki razgovor o nedostatku tog modela.

Za razliku od Lenjina koji je nametnuo partiji svoju volju u toku diskusija, novi vođa izražavat će je neposredno i bezuvjetno. Njegovi oponenti tijekom petnaest godina prijeći će put od partijskih drugova s kojim treba diskutirati do "špijuna", "bandita" i "imperijalističkih najamnika" koji su podvrgnuti nemilosrdnom istrebljenju. Trocki, koji je s entuzijazmom podržavao gušenje Kronštatske bune, nije predviđao da će se za tri godine rezolucija o jedinstvu partijskih redova okrenuti protiv njega. Do kraja života on će uporno nazivati staljinizmom ono što je započelo još za vrijeme Lenjina i što je njegov nasljednik doveo do logičkog završetka. Od ožujka 1921. godine kadrovska politika, sposobnost da se u potrebnom trenutku mobilizira mnoštvo, jednostavno osmišljena partijska intriga igrat će u životu SKP(b)-a važniju ulogu od odličnog govora ili dobro napisanog spornog članka.

Brza interpretacija autentične bîti lenjinizma postat će osobna vođina kompetencija. Ono što je tijekom osvajanja i prvobitne uspostave vlasti bilo glavno oružje boljševičke partije sad je predstavljalo opasnost i trebalo je podvrgnuti uništenju. Za samo petnaest godina nakon X. kongresa stari boljševici, koji su znali za Staljinovo ("Kobino" kako su ga iz partijske navike nastavljali zvati) skromno teoretsko znanje, neprimjetno su sami za sebe postali opasni svjedoci partijske povijesti, onog "kako je to zapravo bilo", te su maltene svi bez iznimke bili istrijebljeni tijekom Velikog terora. Nakon njihove

15 Victor Serge, *Mémoires d' un Révolutionnaire 1901-1941.*, Pariz, 1951., str. 159.

smrti boljševička povijest pod Staljinovim rukovodstvom bila je do neprepoznatljivosti ponovno ispisana.

Nadzor nad ideološkom sferom u tridesetim godinama 20. stoljeća pada u ruke političke policije koja proganja svaku neortodoksnu ideju kao zavjeru, prijetnju nacionalnoj bezopasnosti. Na kraju krajeva "ideološke prijestupe" započinje u masovnom sistemu proizvoditi policija još prije nego što je nekom palo na pamet da ih učini ili čak zamisli. Ono što je 1921. godine započelo kao briga o čistoći i jedinstvu partijskih redova pretvorilo se u, u povijesti neviđenu, mašinu kažnjavanja za prijestupe koji su postojali isključivo u krvnikovoj mašti.

Objava bespoštednog rata duhu, svijesti, idealnom načelu u čovjeku potpomogla je da Lenjinovi nasljednici lako postanu oruđe onog što se njihovim vođama činilo kao povijesna nužnost. Od strastvene težnje da se poboljša stari svijet nastala je nova vjera. Njezini nositelji nisu posjedovali društveni model koji je trebalo izgraditi, oni su bili zaneseni bujicom improvizacija. Boljševici jednostavno nisu prikrivali istinu od neprijateljskog vanjskog svijeta – ona je bila neprozirna za njih same. Partija je govorila *sa sobom* na krajnje neprozirnom, arhaičnom, religioznom jeziku. Umjesto toga da se, ugledajući se na Marxa, oslobodi svijet od začaranosti, učinivši nepotrebnim religiozni odnos prema njemu, boljševici su ga još više začarali, okružili ga višeslojnom tajnom, učinili ga maksimalno neprozirnim za same stanovnike.

Nova kulturna zdanja i obredi postali su simboli neprozirnosti koji su formirali društvene odnose.

Vječno živ

O Lenjinovoj želji da bude sahranjen kraj majčinog groba nisu znali samo Krupskaja i Trocki, nego i svi članovi najbližeg kruga uključujući naravno i Staljina. Ipak nije bilo suđeno da se ostvari ta želja. Tijelo vođe-ateista partija je odlučila da sahrani u onom obliku kakvog ga je zatekla smrt, kao vječno živog. Bila je osnovana komisija za ovjekovječivanje Lenjinovog trupa pod rukovodstvom Staljina, Molotova i Džeržinskog. Znanstvenici su trebali riješiti složenu zadaću: kako sahraniti mrtvo tijelo kao živo, kako spriječiti posmrtno propadanje kao što se to radi kod faraonskih mumija koje su, kao što je poznato, tamno-smeđe boje i nipošto ne sliče ljudskim tijelima, na koji je način poželjno kod mnogobrojnih poklonika na neodređeno dugo vrijeme stvarati iluziju druženja sa živim vođom?[16]

Vođino tijelo čuvalo se naporima partije i političke policije (Čeka, GPU, NKVD) Staljina i Džeržinskog. "Nema nikakve sumnje da je samo zahvaljujući isključivoj pažnji partije i vlade te osobno druga Staljina – pisao je profesor Zbarski, koji je bio odgovoran za održavanje Lenjinovog tijela – naš rad završio uspješno.

Felixu Džeržinskom, kao predsjedniku komisije za ovjekovječivanje sjećanja na Lenjina bilo je povjereno da sudjeluje s nama u radu... njemu mnogo dugujemo na uspješnim rezultatima našeg rada."[17] Ideološki boljševici na čelu s Trockim i Krupskajom ne samo da se nisu usudili (prisjetimo se rezolucije *O jedinstvu partije* koja je donesena na X. kongresu) prosvjedovati, nego i javno izreći svoje mišljenje. Oni su bili bespomoćni pred izvrsno izrežiranim spektaklom: Staljinova volja osim toga podudarala se s voljom masa koje su čeznule za objektom obožavanja. Partijska disciplina čvrsto je začepila njihova usta; samo u krugu "svojih" oni su još ponekad tugovali za gubitkom lenjinističkih ideala.

Znanstvenici su ispunili partijski nalog – vođino tijelo isprva se održavalo na pet godina, a nakon toga na neodređeno dugo vrijeme.[18] Metodika balzamiranja do danas se čuva u tajni.

Lenjinov mauzolej na Crvenom trgu postao je središtem novog kulta. Svojim postojanjem on je dokazao da poricanje teizma ne znači ukidanje religije, da je neteistička religija moguća. Na području rasprostranjenosti budizma to najvjerojatnije nikog ne bi zadivilo, no "religije knjige" odlučno su poricale mogućnost takve metamorfoze. Ironični i pronicljivi istraživač koji poznaje marksistički jezik, ne bi propustio primijetiti da je lenjinistički kult, od kojih je središnji, ali ne i jedini aspekt postao Mauzolej, nastao zbog izvanredne neprozirnosti društvenih odnosa koje je izazvala revolucija. Umjesto da izumre, religija je promijenila formu; transcendentno, izgubivši onostranost, postalo je imanentno. Svijet kao da se spljoštio; njegova dimenzija koja se dosad smatrala kao izvedena i stvorena, oslobodivši se od Stvaraoca, bila je opskrbljena nevidljivim potencijalom iskupljenja.

Iznenađuje brzina nastanka novog kulta. Za manje od tjedan dana nakon smrti Lenjinovo tijelo već je počivalo u drvenom Mauzoleju koji je sagradio arhitekt Ščusev. Od tog istog dana uz grobnicu dežura počasna straža. Svoj završni oblik spomen-grobnica dobila je 1930. godine – ovog puta za izgradnju Mauzoleja upo-

16 Lenjinovo balzamirano tijelo uobičajeno je uspoređivati s mumijom, ali to ne odgovara zahtjevima nove religije. "Razumije se samo po sebi – pisao je profesor Zbarski, kustos vođinog tijela – da mumije predstavljaju veliki interes za razjašnjavanje povijesti naroda drevnih vremena, za arheologe, antropologe, anatome. Ali ne smije se zaboraviti da takvo tijelo ima smeđu, maltene crvenu boju i kao da predstavlja kostur presvučen kožom. Kad bi se nekom pokazalo tijelo bliskog čovjeka koje je pretvoreno u mumiju, on bi se prestravio." (Boris I. Zbarskij, *Mavzolej Lenina*, OGIZ-Gospolitizdat, Moskva, 1945., str. 36.). Lenjinovo tijelo čuva se kao "tijelo bliskog čovjeka", onako kako ga je zatekla smrt.
17 Ibid., str. 39.
18 Ibid., str. 42.

Lav Trocki

129

RIKLIN, MIHAIL
Crveni oktobar

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.

trebljen je mramor, granit, porfit i labrador. Za vrijeme praznika na Mauzoleju su stajale žive vođe na čelu sa Staljinom koji si je u to vrijeme definitivno osigurao status vrhovnog svećenika.

Mnogi hodočasnici shvaćali su doslovno analogiju vođine grobnice s Grobom Gospodnjim (tj. potpuno nepravilno sa stajališta partijske pravovjernosti). Lenjin je za njih bio novi Krist. Evo kako opisuje posjet Mauzoleju 1927. godine grčki pisac Nikos Kazantzakis: "On je ležao, kao sasvim živ, u sivom kombinezonu, prekriven do pojasa crvenom zastavom, stisnuvši desnu ruku u šaku i položivši lijevu na prsa. Rumeno lice koje se smješka, sasvim malena svijetla bradica. Visoki, zažareni kristal ispunjen je mirom. Mase Rusa gledaju tupo – savršeno točno kao što su samo nekoliko godina prije gledali rumeni svijetlosmeđi Isusov lik na pozlaćenim ikonostasima. To je također Krist, crveni. Smisao je isti – vječna bit čovjeka, stvorena nadom i strahom, koja mijenja samo imena.".[19] U tom opisu obrisani su znakovi Lenjinovog tijela kao materijalističke relikvije, kao vječno živog fizičkog tijela, koje se, za razliku od Krista, nema kamo uzdizati: ono je sve ostavilo na zemlji.

Bliže partijskoj pravovjernosti nalazi se opis američkog pisca Williama Whitea: "Puno sam puta posjetio Lenjinov Mauzolej, ali dojmovi prvog posjeta zauvijek će ostati u mojem pamćenju. Nema nikakvih znakova smrti. Vi ste skloni vjerovati da je pred vama čovjek koji spava, te spontano započneš hodati na vrhovima prstiju da ga ne bi probudio.".[20] Ovdje se naglašava ono što razlikuje Lenjina od osnivača kršćanstva: njegova svetost je unutarsvjetska, usredotočena na spasenje nove vrste koje se mora ostvariti naporima samih ljudi. Ležeći u staklenom grobu osnivač boljševizma jednostavno je čovjek kojeg je važno ne probuditi. On boravi u prostoru iz kojeg ne može nestati jer je on za njega ispunjen konačnim smislom.

Istinski smisao polaganja u grob tijela vođe-osnivača ortodoksnije od svih odredio je njegov nasljednik. Upravo je njegovo određenje postalo kanonsko. Prisegu koju je Staljin po nalogu partije položio pored groba pokojnog vođe, započinjala je riječima čiji će zlosutni smisao biti u potpunosti shvaćen kasnije. "Mi, komunisti – rekao je Generalni tajnik SKP(b)-a – ljudi smo posebnog kova, stvoreni smo od posebnog materijala. Mi smo ti koji čine armiju velikog proleterskog stratega, armiju druga Lenjina. Nema veće časti od pripadanja toj armiji, nema većeg zvanja od člana partije, čiji je osnivač i vođa drug Lenjin (...)"[21]

Zamislimo se nad smislom tih formula čiji liturgijski ton odaje bivšeg studenta bogoslovije. Što znači "mi, komunisti, stvoreni smo od posebnog materijala"? Kakve posljedice proizlaze od postojanja "ljudi posebnog kova" za obične ljude?

Oni se moraju temeljito preodgojiti po uzoru na odabrane predstavnike novog čovječanstva, borce lenjinističe garde.

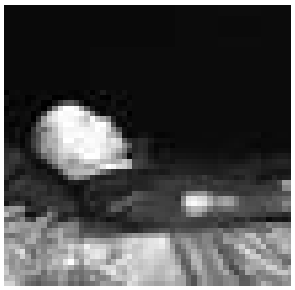
Čini se da mnogi od partijaca nisu tada uviđali, krajem siječnja 1924. godine, koliko ih toga povezuje sa starim Adamom, koliko je toga u njima od napuknutog suda koji će uskoro biti bačen u užarenu peć terora.

Kao što je Lenjinov Mauzolej spomenik novog kulta, tako su i te Staljinove riječi – *credo* nove religije. Vojna metafora nije slučajna: ljudi od posebnog kova – vojnici, oni djeluju u uvjetima izvanredne situacije; voljnim naporom neobične snage moraju preodgojiti po svojoj slici i prilici ostale, stare ljude. Preživjet će samo onaj koji prođe veliko iskušenje, koji postane čovjek posebnog kova. Lenjin – prvi čovjek koji umrijevši nije otišao, nego je ostao u svijetu koji treba prestati biti stvorenim, sunačinjenim svijetom.

Boljševici su iznenađivali strance, uključujući komuniste, svojom nepomirljivošću, nesposobnošću da se protivnik predstavi drukčije nego li u obliku neprijatelja. Takvo ponašanje neodvojivo je od veličine demijurške zadaće koju su oni na sebe natovarili. Pred neizvjesnošću lenjinisti su se oslanjali isključivo na sebe same; radi postizanja neodređenog, no uzvišenog cilja primjenjivali su najradikalnije metode. Svaku popustljivost predstavnici takve vjere prihvaćali su kao nedopuštenu slabost. Sudovi istine, nasljednici prvog čovjeka, koji je živ sahranjen za sva vremena u smrti – oni su, naravno, računali samo na sebe same. Pokušaje da se obogati njihovo demijurško iskustvo odbacivali su kao svetogrđe jer su proizlazili iz svijeta koji je religiozan u starom, nepravilnom smislu riječi.

Ogorčenost nekih stranih komunista kultom mrtvog vođe ispoljavalo se otvorenije. Ignazio Silone pripovijeda: njegov prijatelj, komsomolski vođa Lazar Šackin požalio se da nije mogao zbog mladosti sudjelovati ni u jednoj od triju ruskih revolucija i takva šansa mu se neće više pružiti za vrijeme njegovog života. Oni su išli po Crvenom trgu i Silone, pokazavši na tad još uvijek

19 Nikos Kazantzakis, *Otčet dlja El' Greko*, Afiny, Lotos-Raritet, 2005., str. 375.
20 Citat iz Zbarskog, *Mavzolej Lenina*, Moskva, OGIZ-Gospolitizdat, 1945., str. 51.
21 *Istorija Vsesojuznoj Kommunističeskoj partii (boljševikov)*, Moskva, Gospolitizdat, 1938., str. 265.


Vladimir Iljič Lenjin

drveni Mauzolej, rekao je sljedeće: "Ti se, nadam se, nećeš prepirati oko toga da praznovjerni kult njegove (Lenjinove) mumije vrijeđa sjećanje na njega i da je to sramota za Moskvu kao revolucijsku prijestolnicu. Predložio sam mu da bez okolišanja i mudrovanja nabavi nekoliko kanistara benzina i da pomoću njih zapali tu totemsku daščaru, te da poslije proslavi svoju vlastitu malenu 'revoluciju'".[22]

Talijan je mislio, Šackin će okrenuti na šalu ili će prijeći na drugu temu, ali taj je smrtno problijedio i prošaptao: "Čuješ li ti sebe što govoriš. Nikad, čuješ li, ne smiješ izgovarati takve riječi!" Mislim da je u tom trenu Silone shvatio kakav bezdan razdvaja njega, vođu ilegalne organizacije talijanskih komunista od sovjetskih drugova; on je još mogao postavljati pitanja koja su za njih bila svetogrdna. U toj epizodi već je obuhvaćen budući raskid Silonea s komunizmom sovjetskog tipa.

Mjesta klanjanja

Stvar se nije ograničila samo na Mauzolej. Iz veličanstvene propagande nastao je sovjetski sistem rituala koji je u nečemu duplicirao, ali i istiskivao pravoslavni model koji mu je prethodio. Praznici su izgubili međunarodni karakter, sovjetizirali su se, narodne proslave intimno su se isprepletale s proslavama vođa. Ime vrhovnog vođe odvojilo se od njegovog nositelja, polagano nestajući u masi teroriziranih ljudi koja mu pjeva slavospjeve.

Zanimljiv slučaj navodi André Gide u *Povratku iz SSSR-a*. Putujući po Gruziji, on je iz Gorija (vođinog rodnog grada) želio poslati telegram Staljinu, ali je telegrafist odbio to izvršiti ako se iza imena ne bude nalazila službena titula: "genijalni vođa svjetskog proleterijata", "veliki učitelj svih radnika" ili nešto u tom stilu. Pisac je shvatio da se ne može obratiti vođi neposredno. Uzaludno je uvjeravao telegrafista da Staljin više ne treba ulagivanja ni pompozne titule. Je li shvaćao on da se u tom trenutku za nesretnog telegrafista nije radilo o ulagivanju, nego o pitanju života i smrti? Telegram koji je Gide tražio vjerojatno bi za njega bila smrtna osuda.

Zamišljen prema naputcima najboljih umova Zapada, komunizam u boljševičkoj izvedbi tridesetih godina 20. stoljeća pretvorio se u terorističku praksu, koji je u društvu obnovio nešto što nalikuje na simpatičku magiju. Europska je inteligencija, na žalost, shvatila to suviše kasno. Iz prvobitnog ateizma, koji je na sebe gledao kao na legalnog nasljednika Prosvjetiteljstva, oblikovala se svjetska religija u kojoj je mjesto Boga zauzeo vrhovni partijski svećenik, jedinstveni, kako se tad pokazalo, čovjek "stvoren od posebnog kova" koji je spreman ići putem terora do kraja. Usprkos proročanstvima klasika (uključujući Lenjinovo djelo *Država i revolucija*), koja su tvrdila da će prijelazni period od antagonističkog uređenja prema neantagonističkom biti relativno kratak (istupajući pred komsomolcima 1919. godine, Lenjin je rekao da će oni dočekati komunizam) i bezbolan, Staljin je počeo tvrditi da dok se gradi socijalizam klasne se proturječnosti, naprotiv, zaoštravaju; u partiji, poučavao je svoje suučesnike, pojavljuje se sve više neprijatelja koje treba nemilosrdno uništiti.

Za vrijeme Velikog terora veličina cilja počela se određivati brojem žrtava. Individua je izgubila dostojanstvo neovisno o kolektivu; budući da je lišena tradicionalnih religioznih motivacija, njezina smrt pokazala se kao žalostan rezultat očajne borbe za preživljavanje. Ljudi su odlazili sa svijeta, čiji se užas beskrajno pojačavao time što su ga proglasili konačnim, jedino mogućim, odlazili su bez mogućnosti spasenja, često bez sahrane. I nikad komunistička budućnost nije bila tako neodređena kao tad, kad su u njezino ime prinosili neizračunljiv broj žrtava. Stanovnici SSSR-a pretvorili su se u materijal od kojeg si mogao modelirati što želiš.

Revolucija od samog početka ustanovila je sasvim poseban odnos prema zakonu. Njezinim zakonom postao je teror. Preopterećenost svijeta konačnim smislom, nepokolebljiva uvjerenost u to da se sve mora odlučiti upravo ovdje, na preoblikovanoj zemlji, na zemlji koja je prestala biti grešna – takve su posljedice terorističkog stava za kojim se povodi revolucija. Za razliku od onog što je mislio Fjodor Dostojevski, postulat "Boga nema, dakle sve je dopušteno" *proizlazi* iz tog stava, a ne samo da ga potkrepljuje. Pobjednička partija djeluje tako da se, s jedne strane, nalazi predodređena za ateizam ("religije knjige" nisu u stanju obrazložiti tako radikalna djelovanja), a, s druge strane, u ranije neviđenoj mjeri "glorificira" svijet koji je prestao biti stvoren i upravo zbog toga treba korjenitu reorganizaciju. Više se ne radi o gotovo bezbolnom ukidanju otuđenja, o prozirnosti socijalnih odnosa koje čine svaku religiju suvišnom, nego o nadlegitimaciji prijestupa, prenošenju sudova o njemu u sferu uzvišenog, koje je nedostupno običnom pravosuđu. "Nama neće suditi vaš klasni sud, nego sud povijesti" – omiljeni refren "ideoloških" boljševika.

22 *Ein Gott der keiner war*, München, DTW, 1962., str. 97.

André Gide

Nastaje paradoksalna situacija: što više SSSR funkcionira kao laboratorij europske mašte, to manje sovjetski narod sliči na druge europske narode. Sovjetska vlast ne samo da uništava crkve, zastrašuje vjernike, proganja svećenike, nego lišava njih i njihovu djecu građanskih prava. Njezina je jedinstvenost u drugom: njezini zahtjevi nisu manje demijurški, u ispunjavanju božanskih zapovjedi ona vidi prepreku za realizaciju svojih planova. "Religije knjige" dolaze u nerazrješivu proturječnost s partijskom državom, koja je ujedinila u sebi svjetsku i duhovnu vlast. Postulat "Bogu – božje, caru – carevo" ne vrijedi jer se pri novom poretku obje sfere spajaju.[23] Privatni prostori za vrijeme sovjetske vlasti propadaju, a javni se pretvaraju u hramove, uljepšavaju se slikama vođa, počasnim kutevima, zidnim novinama.

Walter Benjamin, koji je imao razvijeno fotografsko pamćenje, u *Moskovskom dnevniku* (1926.–1927.) detaljno opisuje prostore očigledne agitacije i propagande koja je nastala poslije Oktobarske revolucije i koja je potrajala sve do raspada SSSR-a. "Naivnost" tih ideološki sadržanih prostora, parola i dekora koje se ponavljaju, zbližava ih na prvi pogled s proizvodima narodnog obrta, koje Benjamin grozničavo sakuplja u prijestolnici svjetske revolucije.

Evo nekoliko primjera.

Posjeta "državnom magazinu": "Prikazi prilagođeni sladunjavom ukusu koji je ovdje uvriježen: srp i čekić, lanac, zupčanik i neka druga alatka, nevjerojatna besmislica, napravljeni od kartona presvučenog samtom. U toj radnji bilo je roba za seljanke i proletere."[24]

"Uveče sam s Reichom sjedio u jednom restoranu za vegetarijance, gdje su zidovi bili oblijepljeni propagandnim natpisima. 'Nema boga – religija izmišljotina – nema stvaranja (svijeta)' i sl. Mnoge stvari koje se odnose na Kapital Reich mi nije mogao prevesti."[25]

Benjamin u internatu: "Proveli su me po čitavoj instituciji. Veoma interesantne bile su učionice, sa zidovima koji su mjestimično bili gusto prekriveni crtežima i figuricama od papira. Djeluje kao bedem hrama na kojem djeca ostavljaju sopstvene radove kolektivu na poklon. Svuda prevladava crvena boja. Sve je puno sovjetskih zvijezda i glava Lenjina."[26]

U sobi jedne poznanice, gdje berlinski novinar zalazi popiti čaj:

"I ta je bila gola kao sve koje sam do sada vidio. Na sivom zidu velika fotografija Lenjina kako čita 'Pravdu'."[27]

A evo kako izgleda dvorana u Seljačkom klubu na Trubnom trgu gdje se sudilo seoskoj nadriliječnici (ona je napravila pobačaj sa smrtonosnim ishodom): "Ušli smo u jednu crveno obloženu dvoranu, u kojoj se smjestilo oko tristo ljudi. Bila je dupkom puna, mnogi su stajali. U jednom udubljenju Lenjinova bista. Proces se odvijao na estradnom dijelu pozornice, koja je s desne i lijeve strane bila uokvirena naslikanim likovima proletera, jednim seljakom i jednim industrijskim radnikom. Na gornjem okviru pozornice sovjetski amblemi (...) U čitaonici sam primijetio, baš kao i u dječjem sanatoriju, da su zidovi gotovo potpuno prekriveni ilustrativnim materijalom. Bilo je tu naročito mnogo statističkih tabela, ilustrovanih šarenim sličicama, koje su djelomično izradili sami seljaci (...)"[28]

Postojao je "Lenjinov počasni kutak" i u tvornici koja proizvodi igračke koje se postavljaju ispod novogodišnjeg bora: "Počinjem (s opisom) Lenjinovog kutka. Bijela okrečena prostorija s crvenom presvlakom na stražnjem zidu, s plafona visi crveni gajtan s pozlaćenim resama. Lijevo od ove crvene pozadine postavljena je Lenjinova bista od gipsa – isto tako bijela kao okrečeni zidovi (...) Na zidovima vise propagandni plakati i portreti čuvenih revolucionara, ili slike koje u stenografskom stilu prikazuju sažetu istoriju ruskog proleterijata. Period od 1905. do 1907. obrađen je u stilu džinovske poštanske razglednice. Ona prikazuje međusobno izukrštane slike borbe na barikadama, slike zatvorskih ćelija, ustanak željezničara, 'crnu nedjelju' pred Zimskim dvorcem. Veliki broj natpisa uperen je protiv alkoholizma. I zidne novine obrađuju ovu temu (...) One u cijelosti oponašaju stil šarenih šaljivih novina za djecu: slike, a među njima, u šarolikom rasporedu, proza ili stihovi. Novine su, međutim, prvenstveno posvećene hronici kolektiva koji je okupljen u ovoj fabric (...) Ostali plakati na zidu posvećeni su higijenskom prosvjećivanju: preporučuju se zavjesice od gaze protiv muva, a prikazuju prednosti konzumiranja mlijeka."[29]

Čak pred ulazom u Oružarnicu u Kremlju Benjamin nailazi na ogromni Lenjinov portret: "(...) kao što su na mjestu gdje su se bogovima nekada prinosile žrtve obraćeni pagani podigli križ."[30] U Klubu crvenoarmeja-

23 Najtemeljitija analiza suodnosa revolucije i prijestupa do danas ostaje markiz de Sadeov traktat *Francuzi, još jedan napor ako hoćete da budete republikanci* iz knjige *Filozofija u budoaru*, koji je napisan pod utjecajem jakobinskog Terora. U revolucijskom periodu prijestup je, tvrdi Sad, nemoguće kažnjavati oslanjajući se na religijski autoritet jer su zapovijedi potonje odbačene zajedno sa starim poretkom koji je ona opravdavala. De Sade je predlagao jakobincima i njihovim pristašama da se vrate na građansku religiju Rimljana, ali se Robespierre ograničio na uvođenje kulta Vrhovnog Bića.

24 W. Benjamin, *Moskovski dnevnik*, Sarajevo: Veselin Masleša,, 1986., str. 34., s njemačkoga jezika prevela Mira Đorđević

25 Ibid., str. 35.

26 Ibid., str. 37.

27 Ibid., str. 39.

28 Ibid., str. 63.-64.

29 Ibid., str. 79.

30 Ibid., str. 85.

ca u Kremlju vidio je reljef u drvetu koji prikazuje kartu Europe: "Pokrene li se jedna ovdje specijalno instalirana ručica, zasvijetlit će jedna za drugom, hronološkim redom, u Rusiji i ostalim dijelovima Europe, tačke na kojima je živio Lenjin (...) Veoma me je obradovao oglas koji je u riječi i slici objašnjavao na koje se sve načina knjiga čuva od upropaštavanja."[31]

Izvanjski promatrači rano su spoznali religiozni karakter boljševizma. Između Franza Kafke i Gustava Janoucha 1920. godine odvijala se takva konverzacija:

> "Kafka prelistava Alfons Paquetovu knjigu *Duh ruske revolucije*, koju je donio Janouch.
> Hvala. Trenutačno nemam vremena. Baš šteta. Ljudi u Rusiji pokušavaju izgraditi savršeno pravedan svijet. To je religiozna stvar.
> No ipak boljševizam istupa protiv religije.
> On čini to zato što je on sam religija. Intervencije, ustanci i blokade – što je to? To su neveliki uvodi u velike, divlje religiozne ratove koji će bjesnjeti svijetom.".[32]

Kafka, kao i Benjamin, vidi istinu suvremene vjere u ateizmu, a na Oktobarsku revoluciju gleda kao na vjesnika velikih religoznih ratova.

Shvaćao je Kafka i karikaturalnost lijevih, proboljševičkih predstava o kapitalizmu. Vidjevši George Groszov crtež (debeljko u šeširu, simbol kapitala, sjedi na novcima radnika), Kafka je primijetio da je to što debeljko sjedi na novcima siromaha točno, ali pritom debeljko ne predstavlja kapitalizam: "Debeljko gospodari siromahom u granicama određenog sistema. Ali on nije sam sistem. On čak nije ni njezin vlastodržac. Naprotiv, debeljko nosi sam okove koji nisu pokazani."[33] Boljševici nisu ni mogli predstaviti si kapitalista kao žrtvu stvorenog (ali ne zahvaljujući samo njima) sistema; libidinozna strana ekonomike ostala je za njih tajnom sa sedam pečata, isto kao i represivni mehanizam koji je pretvorio Moskvu u mjesto samooptuživanja buržuazije, u proletersku Meku. Ne shvativši pozadinu ekonomske eksploatacije, Lenjin i njegove pristaše nisu mogli vlastitu religioznost učiniti predmetom refleksije. Oni su bili predodređeni za teror jer su djelovali u usko determiniranom svijetu, lišenom složenosti. Preoblikovanje svijeta koji je toliko pojednostavnjeno shvaćen moralo se učiniti nasilnim metodama. Staljin je iz svijeta koji su osvojili boljševici izbio ostatke složenosti, sveo ga je na propagandne formule kod kojih se i najmanja sumnja u njih kažnjavala smrću. On je samostalno, kao majstor takvih formula, vladao u radikalno, pomoću terora, izmijenjenom svijetu.

Odabrano srodstvo između Kafke i Benjamina ostavlja još jači dojam, ako uzmemo u obzir da praški pisac nije bio u Moskvi. Međutim, najsličnija knjiga *Moskovskom dnevniku* Kafkin je roman *Dvorac* (iako ga je Benjamin pročitao tek nakon svojeg povratka iz Moskve), a ne Paquetova, Kischeva ili Joseph Rothova knjiga o Oktobarskoj revoluciji: isti seljaci; isti glavni junak, skeptik koji postavlja suvišna pitanja; ista birokracija koju beskonačno seljačko strpljenje čini svemogućom i beskrajnom. Berlinčanin je otkrivao seljačku bit Moskve, primijetivši da je svako dvorište u njoj maleno selo; davno prije kolektivizacije osjećao je da se revolucijski zakon rađa upravo tamo među povicima dječurlije koja se sanjka, drvenim igračkama i trgovkinjama koje maramama zbog mraza prekrivaju svoj proizvod. U kancelarijama i u propagandnom aparatu on se samo pakira i oblikuje. Kao i kod Kafke, u revolucijskom svijetu nemoguće je voljeti; njegovi stanovnici ne pripadaju sebi samima, oni su se navikli živjeti u uvjetima golemog deficita običnih, nepolitiziranih emocija. Sav njihov emocionalni život proticao je izvan, ne samo po klubovima, uredima, sastancima, nego u radikalnijem smislu riječi: oni ne pripadaju sebi čak ni kad su nasamo, iz njih je odstranjeno sve intimno, te samo ponekad kod njih neočekivano proradi atavistički potrošački instinkt.

Ovdje se približavamo izvoru nove vjere, njezinoj autentičnoj pravilnosti čije je prešućivanje najvažnija funkcija produkata koje je proizvela propaganda. Istina vjere, njezin izvor – to je gubitak samoidentičnosti koja poprima oblik pravednosti; to je zahtjev za ponovnim priznanjem u isključivo surovoj socijalnoj borbi. Zbog toga likovi *Moskovskog dnevnika*, kao i junaci *Dvorca*, neprestano padaju s nogu od umora; njih iscrpljuje prividna bezdogađajnost revolucijskog Klondikea, gdje se, nastavlja Benjamin, umjesto zlata danonoćno ispire skupocjena tvar vlasti. Eto što tako jako, ako se pogleda na ono što se događa iznutra, upada u oči svijetu; eto što je natprirodna revolucijska vjera. Podnositi metamorfozu koja se s njima događa toliko je teško da im ne ostaje ništa drugo nego da je proglase sveopćom i da je predlože svima kao novi utopijski proizvod. Njezinu potražnju

31 Ibid., str. 83.-84.
32 Franz, Kafka, *Zamok: Novelly i pritči*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva, 1991., str. 561.
33 Ibid., str. 566.

Franz Kafka

na kraju krajeva ne određuju oni. Strani kupci ne samo da pomažu proizvođačima revolucijske kulture – njihov patos često nije njima razumljiv – točnije, pomoću njih ostvaruju terapiju vlastitih trauma. Sjedinjenje dvaju potpuno različita vida nepodnošljivosti – kapitalističke i revolucijske – i čini u dvadesetim godinama 20. stoljeća kominternovsku propagandu neobično efikasnom. To da je Oktobarska revolucija stvorila uvjerljivi simulakrum savlađivanja buržujstva po određenim pravilima, iako su to poricali mnogi ortodoksni marksisti, činilo ju je posebno uvjerljivom u očima onih za koje je buržujstvo bilo u svakom slučaju neprihvatljivo i nepodnošljivo. Moć tog osjećaja bila je u tadašnjoj Europi tolika da ju nikakva svjedočanstva o revolucijskim okrutnostima ne bi mogla pokolebati; na paradoksalni način, ponegdje, na primjer u Francuskoj, one su je čak učvršćivale, oživljavajući u sjećanju analogije s Francuskom revolucijom i jakobinskim terorom. Na tom planu nacionalsocijalizam beznadno je prepuštao mjesto komunističkom konkurentu.

Je li religija komunizam?

Politička religija ili znanstvena ideologija, kako je ona sebe nazvala, za razliku od svojih prethodnica ne zadržava se samo u prostoru hrama; njezinim hramom postaje sve čega se dotakne. Ona ne poznaje izvan sebe ništa što bi bilo profano, novom ideologijom sakraliziraju se stanice podzemne željeznice, Izložba dostignuća nacionalnog gospodarstva, neboderi, stambene zgrade, novi način života.

Posebnost komunističke vjere od samog početka se sastojala u tome da je njezin religijski karakter bio očigledan za sociologa ili psihologa, no s konfesionalnog, kršćanskog gledišta ona se nije priznavala kao religija ("istinska" religija). Uostalom, i znanstvenici su uz velike napomene pripisivali komunizam religiji.

Francuski sociolog Raymond Aron smatrao je komunizam, zajedno s talijanskim fašizmom i nacionalsocijalizmom, svjetskom religijom. Njegovi pristaše, s jedne strane, nisu utjelovljivali objekt svojih neispunjivih želja u onostrane, transcendentne oblike, a s druge, nisu do kraja prekidali vezu s transcedentnim, nego su se ograničavali na to da ga misle kao imanentno, realizirano u ovom svijetu. Odavde potječe i paradoks koji nije samo Aron naglašavao: "(...) socijalizam je religija upravo zato što je antireligiozan (...) svjetske religije zamjenjuju u dušama naših suvremenika nestalu vjeru i obećavaju spasenje na zemlji, u obliku društva koje je potrebno izgraditi."[34] U 20. stoljeću komunizam je davao smisao životima milijuna ljudi; radi njega pojavljivala se samopožrtvovnost, fanatizam, neograničeno oduševljenje. On je zadavao cilj u ime kojeg je sve bilo dopušteno. Tajni je izvor komunističke moći ležao, naravno, iza granica znanosti, u emocionalnom području. Kapitalistički kraj žele zbog toga što će zajedno s njim, kako je predskazano u Bibliji, nestati eksploatacija čovjeka čovjekom i otuđenje koje prouzrokuje tradicionalne religije.[35]

Mnogi istraživači dolaze do zaključka, ne poričući komunizmu religijski status, da je on, prema usporedbi s prethodnicama, slaba, "neistinska" (Aron) religija, čak više karikatura religije. Da, kod njega su prisutni svi religiozni atributi. "Ali to nije – nastavlja Gerd Koenen – više od analogije. Oni ukazuju na sličnost psihičkih energija (...) koje ispunjavaju prazninu, koja se stvorila na mjestu tradicionalnih religija."[36] Drugim riječima, komunizam, ako slijedimo tu logiku, upravo je surogat religije, slaba imitacija punovrijednom prototipu, prije svega kršćanstvu.[37]

Obezvređujući komunizam kao religiju zapravo ti argumenti prije svega obezvređuju vrijeme koje ga je stvorilo. Ako bi 20. stoljeće, izuzev slabih političkih religija, stvorilo druge, snažne vjere koje su povezane s autentičnim doživljajem transcendentalne vrste, moglo bi se lako složiti s takvom argumentacijom. Ali prošlo je stoljeće oživjelo samo "neistinske" religije koje su stupile u konkurenciju s kršćanstvom i koje su pretendirale da ga ranije ili kasnije prevladaju, da zauzmu njegovo mjesto.

Sam Raymond Aron poziva kršćane da izađu iza granica hramova, uspostave tješnje veze s okolnim svijetom, vidjevši točno u tome protuotrov za buduće političke religije. Takav razvoj označavat će još jedan zaokret sekularizacije. Snaga anglosaksonskog svijeta pred svjetskim religijama (ni jedna se od njih nije mogla u njemu učvrstiti) nalazila se u tome da je kršćanstvo prožimalo u njemu sve aspekte svjetskog života, postalo moralnošću i radnom etikom koja je bila nespojiva s komunističkom anticrkvenošću.[38]

Drugim riječima, samo ozbiljno sekulizirano kršćanstvo koje je prouzrokovalo da radni i moralni imperativi *postanu neovisni o njemu*, tj. koje se povijesno izoli-

34 R. Aron, *Istorija XX. veka*, Ladomir, Moskva, 2007., str. 168–169.
35 Ibid., str. 171–172.
36 Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung: Was war der Kommunismus?*, Frankfur-am-Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 2000., str. 417.
37 "Diese genuine Verführungskraft einer totalitären Gewalt führt zurück an die dunklen Quellen aller Religionen – eines Numinosen, das sich ursprünglich gerade aus dem Menschenopfern und dem Schrecken vor dem Dämonisch-Göttlichen speiste." (Ibid., str. 416.)
38 Raymond Aron, *Istorija XX. veka*, Ladomir, Moskva, 2007., str. 218.

ralo od njih, a nipošto ne istinsko, autentično kršćanstvo bilo je sposobno pružiti otpor pritisku političkih religija. Kršćanstvo koje je pretendiralo u 20. stoljeću na autentičnost, naprotiv, često je gubilo od svjetskih religija, posebno komunizma, predavalo im milijune svojih duhovnih čêdā.

Tako da oni koji pozivaju da se slijedi primjer anglosaksonskih država moraju apelirati ne na autentičnost religioznog iskustva, na čije su posjedovanje u 20. stoljeću pretendirale sve svjetske religije, nego na iskustvo koje je u maksimalnoj mjeri sekularizirano, koje je postalo pouzdanim osnovnim društvenim moralom. Ne treba također zaboraviti da sekularizacija u globaliziranom svijetu ima kudikamo dublje osnove od prijedloga koje nameću takvi kvazireligiozni ekscesi, kao što su borbeni ateizam ili religija krvi, da njezini autentični uzroci – nisu nečiji hir ili proračun, nego posljedica načina života stotina milijuna ljudi.

Jacques Derrida, za razliku od Arona, smatrao je da je posebna vrijednost Marxovog učenja internacionalnost komunističke poruke, nemogućnost njegovog zatvaranja u nacionalne granice. I iako je utopijska komponenta marksizma, priznaje osnivač dekonstrukcije, za vrijeme pokušaja njegovog ostvarivanja (za vrijeme Staljina komunizam se definitivno sovjetizirao, postao nacionalnim projektom) bila izgubljena, moramo uzeti u obzir sam događaj obećanja. Nikakva partija ne može tim događajem ovladati. Štoviše, strukturalističko mesijanstvo je, prema Derridi, jedinstveni nedekonstruktivni trenutak u Marxovom učenju. U tome su suvremeni ljudi Marxovi nasljednici, filozofske i znanstvene forme koju je on razradio. "Ta forma u principu nije religiozna u smislu pozitivne religije; ona nije mitološka, ona, dakle, nije ni nacionalna (...) Oblik tog projekta ostaje apsolutno jedinstven."[39] Najradikalniji raskid s *tom* formom marksističkog mesijanstva u prošlom stoljeću bio je upravo boljševizam, posebno njegova staljinistička podvrsta.

Antireligiozni ekscesi političkih religija nisu nipošto tako radikalni i, ono što je važnije, nisu ni tako efikasni kako se činilo njihovim fanatičnim pristašama. Blaga indiferentnost globaliziranog svijeta koji ne poriče tradicionalne religije, ali koji ih blago (i tim više pouzdano) rastapa u tehnološkoj okolini koja se neprestano usavršava, zapravo je kao sredstvo oslobođenja od vjere kudikamo efikasnije nego boljševički borbeni ateizam u svojim najboljim trenucima (1917.-1921.) koji je pobuđivao asocijacije s asketizmom prvobitnog kršćanstva. Nema pouzdanijeg sredstva oduzimanja smisla vjeri od *radikalne neutralnosti* koja se u pogledu nje pojavljuje, od indiferentnosti koja prelazi u naviku, koja je postala automatska za vrijeme ispunjavanja vanjskih rituala.

Veza religije s teizmom, a tim više s monoteizmom nije toliko bitna kako misle ljudi koji su pounutrili vrijednosti kršćanske kulture. Instinktivno poistovjećujući ateističko s nereligioznim, zaboravljamo da su moralni zahtjevi (genetski povezani s religijom, no koji su se odavno od nje oslobodili, koji postoje samostalno) iznad samih uzvišenih religioznih zapovijedi. Komunistička tragedija sastojala se u tome što njegove pristaše, zbog prilično nejasnog cilja, ne samo da su nedopušteno posegnuli za crkvama, džamijama, pagodama i sinagogama, nego su namjeravali da ognjem i mačem iskorijene u čovjeku samu osnovu svakidašnjeg života u zajednici, moralno načelo. Čuvena revolucijska opreznost koja je postavila denuncijanstvo kao vrlinu, koja je uništavala ljudsku solidarnost, bila je zločin protiv morala. Zločini protiv religije su jadni, ali ih je relativno lako otkriti i osuditi. Zločini protiv morala znatno su užasniji, ali ih je puno teže otkriti i osuditi. Ako su zločine protiv religije boljševici činili u ime toga što se nisu smatrali religijom nego znanošću ili znanstvenom ideologijom, onda su zločine protiv morala činili *upravo zbog višeg*, revolucijskog morala.

Aron je smatrao da je komunizam potpuno nesposoban da proizvede novog čovjeka, ali takav čovjek postoji, iako ne odgovara onom kako su ga zamišljali Marx i Lenjin. Novi čovjek je preživio SSSR, on cvjeta u novoj Rusiji i drugim postsovjetskim državama. Pravoslavlje i druge religije ponovno uživaju protekciju, zločini protiv njih se osuđuju, obnovljeno je tisuću crkava, ali revolucijska opreznost se kao i prije pojavljuje, nedostaje kao i prije poštenosti. Pojavivši se u ateističkoj sredini, novi čovjek se brzo naučio koristiti religijom za demonstraciju svojega neprijateljstva okolnom svijetu. Prošavši puni krug, prvobitno marksističko mesijanstvo koje je bilo usredotočeno na traganje za čistim moralom, neovisnom o sadržaju konkretnih marksističkih zapovijedi, pretvorilo se u vlastitu suprotnost, u etiku revolucijske opreznosti, totalne sumnjičavosti. U komunizmu Derridu zanima čistoća povjerenja, očuvanje događaja obećanja koje je izobličeno u procesu ostvarivanja; Arona pak

39 Jacques Derrida, *Sablasti Marxa*, Hrvatska sveučišna naklada, Zagreb, 2002., str. 117., preveo s francuskoga jezika Srđan Rahelić

zanimaju prije svega sama ostvarenja koja su definitivno, prema njegovom mišljenju, diskreditirala prvobitni projekt. Čistoća povjerenja, prema Derridi, nije uprljana njegovim nesavršenim ostvarenjem, čak ako bi se i uspjelo dokazati da je to ostvarenje bilo jedino moguće. Pri toliko različitoj metodi i zaključci su naravno različiti.

Svakom tko se latio pisanja knjige o komunizmu kao religiji prije svega pojavljuje se pitanje što treba smatrati religijom. Izražavajući se konkretnije možemo se upitati: je li neophodno da je religija povezana s onostranim bićem, s Bogom? Onima kojima se ta veza čini kao nerazdvojiva i neophodna, komunizam, koji polazi od toga da onostrani svijet nije više od fikcije koja služi interesima eksploatatora i pritom je kao takva razotkrivena, neće priznati kao religiju.

No, treba pogledati religiju i na drugi način, na primjer, kao na sistem krajnjih motivacija koje smislom ispunjavaju ljudski život, kao ono zbog čega su ljudi spremni na svaku žrtvu, te će se tad komunizam pokazati vjerojatno najoriginalnijom religijom 20. stoljeća. U njega su vjerovale desetine milijuna ljudi; u iskustvu izgradnje komunizma razum je najočitije razotkrio svoju traumatsku pozadinu. U ime komunizma proglasili su neprijateljima, bacali u tamnice i logore, "likvidirali" ogroman broj ljudi koji su proglašeni kao "klasni neprijatelji", "bivši ljudi", "tuđi elementi", kontrarevolucionari. Mnogim najvećim umovima civiliziranog svijeta komunistički ideal (hipotetičko stanje društva budućnosti) činio se u nečemu toliko uzvišen da je opravdavao u njihovim očima uništenje čitavih klasa. Masovni teror zamišljali su u aureoli povijesne nužnosti. Ono što bi u njihovim vlastitim državama bilo nemoguće, što bi naišlo na oštro protivljenje, u domovini svjetskog proleterijata često je pobuđivalo ili glasno odobravanje ili šutnju koja je graničila sa sukrivnjom. U ime komunizma velike grupe ljudi su se žrtvovale u skladu sa "znanstvenim" kriterijima, a njihova smrt davala se kao zalog za najbolje buduće čovječanstvo.

Oni koji tvrde da komunizam poriče transcendentno, ili čak da se zasniva na njegovom poricanju, ispuštaju iz vida jednu bitnu okolnost: preobraženi svijet koji se gradi po zakonima koji se principijelno razlikuju od poznatih nam iz povijesti zakona, radikalnije se razlikuje od prvobitnog, zdravorazumskog svijeta, on je zagonetniji od onostranog svijeta "religija knjiga".

Vjera u povijesnu nužnost izlaska iza granica povijesti ostaje religiozna: pred njom ne važe činjenice, empirija, istražena stvarnost. Još više, u slučaju komunizma same činove vjere njezini predstavnici predstavljaju kao rezultate znanstvenog istraživanja. Lenjin, Trocki, Buharin, Brecht, Aragon, Koestler, Shaw i tisuće drugih manje poznatih ljudi bili su sve samo ne vjernici. Revolucija je bila u njihovim očima trijumfom razuma, događajem koji je naslijeđenu religiju učinio nepotrebnom. Međutim, paradoks se od samog početka nalazio u tome da se ono što je Marx predskazao neprestano odlagalo, prenosilo u neodređenu budućnost zbog koje je trebalo u sadašnjosti prinositi sve novije i novije žrtve. Povijesna zakonitost poprimila je na kraju krajeva crte religiozne nade. Komunizam nikad nisu gradili, nitko nije znao što je to. Boljševici su raspolagali samo s nekoliko odlomaka iz *Komunističkog manifesta*, *Kapitala* i *Kritike Gotskog programa* koji su, osim toga, bili neobično mnogoznačni tako da je prostor improvizacije koji su pokrivali revolucionari zaista bio beskrajan. Revolucijski cilj u svakoj etapi toliko se razlikovao od postignutog da je za prepoznavanje bilo kakvih znakova približavanja njemu, nalaženja na pravilnom putu, komunistima zaista bila potrebna nerasuđujuća vjera. Isprva je nepogrešivom bila proglašena lenjinistička partija, a zatim prema mjeri učvršćivanja Staljinove vlasti takva je postajala i volja njezinog vođe. Nije slučajno da su vodeći boljševici – Lenjin, Trocki, Buharin, Staljin - uspoređivali partiju s religioznim (ili vojnim) savezom, ordenom, bratstvom.[40]

Patos izlaženja iza povijesnih granica u stanje koje još nitko nije uspio opisati neizbježno nalazi izraz u religioznim predstavama (židovsko-kršćanskim, antičkim, magičnim). Čini se da je komunistička stihija duboko srodna religioznom iskustvu upravo zahvaljujući, a ne usprkos, radikalnosti ateističkih zahtjeva. Ateizam koji pretendira na znanstvenost nalikuje religioznoj estetici, koja se odrekla oslonca onostranog, no koja je stekla ne manje čvrstu osnovu u transcendentnosti imanentnog. Suvremene religije razlikuju se od svojih tradicionalnih, teističkih prethodnica, time da ostaju imanentne stanju koje se trudi da se preobrazi maksimalno, do neprepoznatljivosti. Sveto za njihove pristaše pokazuje se kao unutrašnje koje je svojstveno profanom svijetu koji podliježe preobrazbi iznutra. Za razliku od nosioca takve vjere parosi tradicionalnih, čak reformiranih konfe-

40 O tome detaljnije pogledati: K.-G. Riegel, *Der Marxismus-Leninismus als "politische Religion"//Politische Religion und Religionspolitik*, Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2005., str. 18-19.

sija u pravilu sve više crpe svoju vjeru na *rastojanju* od osnovnih pojava suvremenog života. Na Zapadu se vjera u komunistički eksperiment nije svaki put pratila članstvom u partiji, no bila je, kao u Benjaminovom slučaju, važan uvjet intelektualnog rada, veze s predstavnicima najsuvremenijih ideja u humanistici i umjetnosti (nadrealistima, članovima Instituta za društvena istraživanja u Frankfurtu, Brechtom), koji su također u različitoj mjeri bili zahvaćeni novom vjerom.

Gorivo komunističke vjere u intelektualnim krugovima bila je mržnja prema kapitalizmu koja se zaoštravala u godinama Prvog svjetskog rata. Oktobarska revolucija bila je ventil koji je dopustio da se pojavi instinktivno nepriznavanje jednog svijeta, koji nije bio poznat "simpatizerima" samo po čuvenju i čijim dijelom su oni, osuđujući sebe, ostajali. Potreba za vjerom bila je ogromna; nikakvi jecaji žrtava eksperimenta, nikakvi radovi o ČK-u i Crvenom teroru nisu mogli razuvjeriti one koji su projicirali na revoluciju dubinsko nezadovoljstvo vlastitim životom, za koje je put prema tradicionalnoj religioznoj utjesi bio pouzdano pokriven Prosvjetiteljstvom. U 20-im i 30-im godinama 20. stoljeća Moskva je postala površinom projekcije neobične snage; što god da se događalo u novoj Meki preobražavalo se, pretvaralo se u dio njezine začarane snage. Čak kritičari nove vlasti (Bertrand Russell) nisu sumnjali u neminovni i brzi krah kapitalizma. Na Zapadu revolucijski kult bio je neodvojiv od nesavladive želje revolucije, bio je njegov nastavak.

U periodu između dvaju svjetskih ratova SSSR je bio utopijsko mjesto, mjesto onog što nema mjesta. Taj paradoksalni status priznavali su tad mnogi intelektualci, pisci, umjetnici, znanstvenici, političari. Među njima bilo je iskrenih vjernika koji su ulazili u komunističke partije, provodili u životu liniju Kominterne, koji su se borili protiv imperijalizma, fašizma i "socijalfašizma" (kako su komunisti u to vrijeme nazivali socijaldemokrate), koji su pretrpjeli poraz i našli utočište u "odabranoj Domovini". Većini se od njih Staljin "zahvalio" strijeljanjem, logorima i izgonom. Bili su i vjernici druge vrste, poznati intelektualci koji su odobravali sovjetski eksperiment i javno ga podržavali. Njihova imena imala su veliko propagandno značenje. Uz njih pristajala je velika grupa "simpatizera" koji su, ne nalazeći se u partiji, također hodočastili u "svetu zemlju boljševika" da bi saopćavali o ostvarenjima nove vlasti. Spektar njihovog mišljenja prostirao se od bezuvjetne podrške i proslave do suosjećajne, iako suzdržane, ocjene viđenog.

U naše vrijeme perspektive svjetskih religija ne izgledaju optimistično; njih istiskuje preporod različitih fundamentalista. Stvara se dojam da je manija poboljšavanja svijeta na racionalnim osnovama, koja je vladala umovima intelektualaca prije sto godina, prestala biti privlačnom, izgubila je utopijski potencijal. Svijet je za to vrijeme postao toliko nestajući i nesupstancijalan, da nije jasno ne samo to što bi u njemu trebalo poboljšati, nego i što je poboljšanje takvog svijeta. Od očiglednosti stoljetne davnine malo je toga ostalo. I ništa nije tako iskompromitiralo komunističku ideju kao iskustvo izgradnje "realnog socijalizma".

No, jedno se ukazuje kao nesumnjivo: religije koje su u stanju prouzrokovati društvo koje se globalizira najvjerojatnije će biti još imanentnije, još manje kompatibilne s idejom onostranog bića.

S ruskoga preveo Ivo Alebić
dio knjige *Komunizam kao religija* koja izlazi kod Frakture u 2010.

Uništene spomen ploče

1968.

MOČNIK, RASTKO

Nismo krivi, ali smo odgovorni

Razgovarao Ozren Pupovac

MOČNIK, RASTKO

Nismo krivi, ali smo odgovorni

Razgovarao Ozren Pupovac

Kako biste najopćenitije definirali najznačajnije društvene i političke procese vezane uz raspad Jugoslavije? Koje su, iz vašega gledišta, bile definirajuće društveno-povijesne tendencije osamdesetih?

Kada govorimo o raspadu Jugoslavije ili, radije bih rekao, uništenju Jugoslavije, trebamo uzeti u obzir barem jedno: procese koji su se odvijali desetljeće prije toga. Zbog toga je situacija u osamdesetima možda ključna za raspad. Sad, situacija je bila vrlo složena i ja pojednostavljujem kad kažem da se može opisati kroz dvije strane, dvije proturječne strane. Na jednoj je strani bila galopirajuća inflacija, bilo je zaista grozno, ljudi su odmah nakon dobivanja plaću mijenjali u njemačke marke jer je to bio jedini način da vrijednost preživi do kraja mjeseca. Postojao je porast društvenih sukoba. Dogodilo se nekoliko spektakularnih štrajkova, posebno rudarski štrajk u Labinu, u rudniku Raša u Istri koji se nije moglo razriješiti kao prije kad bi država, općina i republika platili radnicima i smirili ih. Ovdje je to zapravo bio klasni sukob s općinskom i kasnije republičkom birokracijom. Zatim je postojao porast u napetosti i represiji intelektualnih struja, osobito beogradskom suđenju 1984., 1985., protiv ljudi koji su organizirali Slobodno sveučilište i koji su većinom bili šezdesetosmaši. Tu je represiju organizirao slovenski federalni ministar unutarnjih poslova Stane Dolanc. I naravno, postojao je veliki gubitak prestiža federalne vlade povezan s nizom skandala, korupcijom, lošom administracijom itd. Opet se dogodio porast sukoba s vojskom koja je počela igrati političku ulogu jer je bila jedina federalna institucija koja nije bila pod ozbiljnim pitanjem. Grupe novinara i mladih ljudi držale su debatu o prigovoru savjesti. Tako imamo dramatičnu sliku drastičnih procesa i vrlo loše gospodarske situacije. Zapravo je kriza svjetskog kapitalističkog sustava nadolazila u periferiju. Ono što se u sedamdesetima događalo u jezgri, u središtu kapitalističkog sustava tijekom osamdesetih došlo je na periferiju sovjetskog bloka. To je bila dezintegracija socijalne države. A kompleks partijske države počeo je gubiti legitimitet jer nije mogao održati obećanje o društvenoj solidarnosti i perifernoj socijalnoj državi. Dakle to je bila jedna strana. S druge strane, postojala je nevjerojatna kreativnost u kulturnim poljima, osobito u subkulturama. Bio je tu drugi val rock kulture koji je bio lokalni pokret, bilo je dobrih sastava koji su rasli po gradićima po cijeloj Ju-

Stane Dolanc

goslaviji, ne samo u središtu, bio je tu punk rock sa snažnom društvenom komponentom, bio je anarhičan, ali i komunitaran nasuprot službenoj doktrini. Bilo je snažnih umjetničkih pokreta koji su se počeli razvijati krajem sedamdesetih poput feminističkog pokreta, pacifističkog pokreta, ekološkog pokreta, gej-lezbijskog oslobođenja i sličnih. Dakle sve te nove pojave, subkulture, društveni pokreti, teorijske produkcije bile su po prirodi federalne. Nijedna od njih nije bila dovoljno snažna u vlastitoj republici gdje je započeta i pokrenuta. Jugoslavija je bila tržište za rock skupine, teorija se nije mogla razvijati samo u Ljubljani i eventualno Mariboru. Trebao se voditi dijalog s kolegama iz Zagreba, Beograda ili Sarajeva. Tako da ta čitava druga strana, kad se sad pogleda unatrag, nevjerojatno je koliko je bila živa i ozbiljna i visokokvalitetna, bila jugoslavenska i nije se mogla zatvoriti u pojedine republike.

Tako imamo napetost između procesa koji su počeli dezintegrirati federativnu socijalističku Jugoslaviju s jedne strane, a s druge strane nove pokrete, nove procese, nove aktivnosti koje su proizvodile formulacije onoga što je jugoslavenska federacija zapravo mogla biti i pokazivale svoje kreativne i produktivne mogućnosti.

— Možete li reći nešto više o načinu na koji su gospodarski sukob i gospodarska kriza koji su pogodili Jugoslaviju početkom osamdesetih bili artikulirani na razini samih političkih elita, kakve napetosti su proizveli?

Ubrzali su dezintegraciju jugoslavenskog saveza na republičke dijelove. Tako da je za republičke elite bilo lako kriviti federaciju. Federacija se predstavljala kao fantomsko biće koje se okrivljavalo kadgod je nešto pošlo po zlu. Naravno da je to bila ideološka pozicija, ali ona je djelovala. Treba uzeti u obzir da je jugoslavenska federacija bila vrlo labava federacija, imala je važne elemente konfederacije.

Republičke političke i ekonomske elite vodile su ekonomske i političke procese tako da se njih treba kriviti, a sukobi su srasli oko republičkih vodstava. Pa kad su se našli pod udarom trebali su naći alibi, a to su postala federalna tijela koja nisu bila ništa drugo nego tijela sastavljena od ljudi iz različitih republika.

Marx je jednom rekao da je monarhijska administracija jedina prava nacija Habsburškog carstva. U Jugoslaviji nismo imali jugoslavensku naciju u tom smislu, vrstu birokratske veberovske elite. Ne, federalna elita bila je oformljena od republikanskog osoblja i tako i funkcionirala, zbog toga se tako lako raspala kad je krajem osamdesetih stigla kriza. Tako da su prava Jugoslavija osamdesetih bili punk rock sastavi koji su putovali teritorijem teoretskih dijaloga koji su se odvijali u različitim žarištima intelektualne proizvodnje.

— Čini se da je postojalo proturječje imanentno samoj federaciji jer s jedne strane bila je spremnik solidarnosti, spremnik ideologije bratstva i jedinstva, a s druge strane bila je pregovarač, posrednik pri globalnim društveno-ekonomskim procesima, bila je pregovarač sa stranim kapitalom. Kako biste objasnili ovo proturječje?

Gospodarstvo je u određenoj mjeri bilo nacionalno gospodarstvo federalne Jugoslavije. Oko 60% slovenske proizvodnje prodavalo se na jugoslavenskom tržištu izvan Slovenije i slovenski gospodarski razvoj ne bi se mogao dogoditi bez Jugoslavije. Slovenci su imali monopolni pristup tržištu od 20 000 000 ljudi. Stvarnost je definitivno bilo nacionalno gospodarstvo koje je bilo jugoslavensko, a politička stvarnost također je bila federalna,jer su se pravi politički procesi mogli artikulirati jedino u političkom prostoru koji nadilazi etničke, religijske i kakve god lokalne zajednice koje su tada postojale u Jugoslaviji. Dakle, politički proces artikulirao se samo u političkom prostoru koji je bio federalan. Zbog toga je "alternativa" koja se sastojala od onog što sam prije opisivao, različitih društvenih pokreta itd., imala spontani, jugoslavenski karakter, bez puno refleksije. S druge strane, ona je još uvijek bila partijska država, što znači da je partija bila kralježnica političkog sustava i jamac postojanja političkog polja ili prostora. Tako da kad se partija počela dezintegrirati na republičke i male oligarhije, dezintegrirao se i sam politički prostor. To je bilo loše naslijeđe povijesti partijske države jugoslavenskih komunista. Tako su, na primjer, propali pokušaji da se proizvede alternativni jugoslavenski politički prostor, poput najvažnijeg kojeg je pokrenuo profesor Branko Horvat – Udruženje za jugoslavensku demokratsku inicijativu, to je bio pan-jugoslavenski pokret, to je bilo vrlo dobro društvo u ono vrijeme, no potpuno marginalno, to je bio klub intelektualnih čudaka. S jedne strane politički prostor bio je federalan, no s druge strane počivao je na monopolu partije.

Miko Tripalo

— Možete li nam nešto reći o načinu na koji su republička vodstva komunističkih partija sudjelovala u društveno-ekonomskom sukobu, kakvo je bila situacija sa suverenitetom, u početku organiziranom oko podjele i redistribucije društveno-ekonomskih resursa?

Ovdje je slika također složena. Na primjer, postojao je pokušaj da se uvede socijalističko tržište krajem šezdesetih, a promovirali su ga oni koje su tada tvrdolinijaši zvali liberalnim tehnokratskim elitama. Nikežić u Srbiji, Tripalo u Hrvatskoj ili Kaučič u Sloveniji. Ti su ljudi smjesta bili optuženi za nacionalizam što naravno nije bila istina jer oni su bili liberalni i projugoslavenski nastrojeni; naime, jedino je Jugoslavija bila tržište, ne može postojati značajno tržište u Sloveniji s 2 000 000 ljudi ili u Crnoj Gori. Tvrdolinijaši, koji su naposljetku razbili liberale, bili su puni federalne retorike, no zapravo su oni bili nacionalisti. Na primjer Popit koji je bio glavni tajnik Saveza komunista Slovenije nakon pada Kaučiča bio je nalik na arhaičnog nacionalnog boljševika. Treba biti vrlo pažljiv u ovom političkom sukobu jer su članovi ortodoksne struje, koji su imali predmoderne, recimo staljinističke ideje o tome kako dominirati društvom, bili zatvoreni unutar republika, budući da je postojao parafeudalan pristup, dočim su liberali koje su optuživali za nacionalizam, jer je to bila zgodna oznaka kako da se protiv njih bore, naravno, bili projugoslavenski jer su htjeli uvesti kapitalističke elemente u socijalističku ekonomiju.

Najozbiljniji sukob o raspodjeli viška vrijednosti bio je između federacije i republike Hrvatske jer je Hrvatska s turizmom bila glavni uvoznik stranog novca. Tako je federacija donijela nekoliko zakona koji su obvezali Hrvatsku da se odrekne prihoda stranog novca. A to je naravno snažno doprinijelo razvoju hrvatskog nacionalizma jer za to je postojao ekonomski razlog. Višak vrijednosti mijenjao se za dinare koji su vrlo brzo gubili vrijednost, a stabilna valuta se slala u Beograd, naravno kako bi se otplatio strani dug.

— Možete li nam reći nešto o načinu na koji su funkcionirali socijalna država i mehanizmi redistribucije i solidarnosti na federalnoj razini? Posebno se referiram na nerazvijeni fond Kosova itd.

Veći dio mjera socijalne države zadržan je na razini republika, obrazovnih sustava, društvenih sustava, mirovina, društvenih mreža. Već je taj dizajn stvorio nekakvu zalihu republikama koja se kasnije preobrazila u nacionalizam, budući da je, na primjer, mirovinski sustav u Sloveniji bio daleko superiorniji mirovinskom sustavu u Bosni i ljudima koji su mogli dobiti slovensku mirovinu bilo je bolje, osobito ako su se nakon aktivnog razdoblja vratili kući. Dakle, unutar Jugoslavije postojala je podjela na sjever i jug, a ta je podjela funkcionirala kao što funkcionira svugdje. Kaže se da je 20% nacionalnog proizvoda Slovenije slano u fond za nerazvijene dijelove Jugoslavije i na to gledam kao na ulaganje u razvijeni monopol na tržištima za slovensku proizvodnju. Tako su Slovenci preko jugoslavenske federacije razvijali vlastita tržišta. Što funkcionira savršeno. Na primjer, hladnjaci Gorenje bili su bez konkurencije, Obodin im nije bio ozbiljna konkurencija i imali su vrlo dobru servisnu mrežu po cijeloj Jugoslaviji. Problem s fondom za razvoj bio je u tome što su globalni odnosi sjevera i juga manje ili više između lokalnih elita i njihove klijentele. Tako da nije imao učinka koji je trebao imati. No s druge strane na taj se način održavao na razini potrošački kapacitet jugoslavenskog juga da kupuje slovenske proizvode, ovdje imamo paradoksalni savez između slovenske podrške nerazvijenima i mreža korupcije u nerazvijenim područjima koje ulažu taj novac u jačanje kapaciteta potrošača, a ne jačanje kapaciteta proizvodnje jugoslavenskoga juga. To je doprinosilo koristi onih koji su davali taj novac i to je nešto što ljudi nisu razumjeli u ono vrijeme, a još manje razumiju danas.

Dakle razvojni fond bio je federalna institucija u koji su pojedine republike davale novac koji se tada ulagao u nerazvijene regije Jugoslavije, što znači Kosovo, dijelove Bosne, Crne Gore i Makedonije. Postojao je trajni sukob između doprinošenja fondu oko pitanja što uzeti kao osnovu doprinosa. Slovenci su naravno zagovarali opciju da broj državljana treba biti vodeće načelo, da se doprinosi sukladno broju državljana, a drugi, osobito nerazvijeni podupirali su doprinos sukladno nacionalnom proizvodu tako da se uvijek postizao kompromis po tom pitanju. Slovenski nacionalisti tvrdili su da se naposljetku 16%-20% slovenskog nacionalnog proizvoda oduzelo ili izvlastilo u korist tog razvojnog fonda. Ako pogledamo taj aranžman pažljivije, možemo vidjeti da je novac, preko tog fonda uložen u nerazvijene regije, pomogao ojačati potrošački kapacitet tih regija. Trebao je ojačati njihov proizvodni kapacitet, no on je

već jačao potrošački kapacitet ljudi u nerazvijenim dijelovima Jugoslavije. Slovenci su zapravo razvijali tržišta za slovensku proizvodnju, industriju i usluge. Slovenci su, budući da su dio Jugoslavije, imali monopolistički pristup tom tržištu. Nijemci, Talijani, Austrijanci itd. trebali su plaćati carinu, poreze i nije bilo tako lako imati pristup Makedoniji i Bosni. Slovenci su tamo mogli ući izravno svojim industrijskim proizvodima, a i bankarskim sustavom. Ljubljanska banka bila je velika jugoslavenska banka s ograncima po cijeloj Jugoslaviji. Postojali su snažni osjećaji i Slovenci su mrskom smatrali činjenicu da sav novac uložen preko razvojnog fonda u nerazvijene regije nije iskorišten produktivno već se raspršio klijentelističkim mrežama u različite neproduktivne svrhe. To je bilo istinito u određenoj mjeri – može se vidjeti da rezultati, sustavi i podrška nerazvijenih nisu proizveli očekivane učinke. No paradoksalno, ovo je još više koristilo Slovencima jer je taj novac bio izravno ulagan u potrošački kapacitet lokalnih elita i klijentele tako da su oni kupovali još više slovenskih proizvoda nauštrb kapacitetu da proizvedu nešto svoje. Sve u svemu, ovaj aranžman sa svojim deformacijama igrao je u korist razvijenih dijelova Jugoslavije, osobito Slovenije. Općeniti pokazatelj ovih učinaka je to da se prema kraju Jugoslavije jaz između nerazvijenih i razvijenih povećavao desetljećima i Slovenci su se žalili na to, no to je funkcioniralo onako kako odnosi između sjevera i juga općenito funkcioniraju.

— Kako su se globalniji procesi integracija, mislim na EU, odražavali u paradoksalnim društveno-ekonomskim sukobima u Jugoslaviji i zašto taj paradoks imamo upravo u Sloveniji koju ste ranije opisali kao potpuno sklonu integraciji prema zapadu, zašto je slovenska Komunistička partija nadošla na slogan "Europa sad"?

Zanimljiva stvar u vezi političke orijentacije slovenske i hrvatske, pa u određenoj mjeri i srpske Komunističke partije ili saveza je da su htjeli integrirati Jugoslaviju u svjetsko tržište, što je značilo zapadno tržište. Sad, zapadno je tržište bilo mnogo tvrđe od jugoslavenskog, konkurencija je bila jaka, a standardi kvalitete mnogo zahtjevniji. S druge strane, stvarnost je da je slovenska industrija bila veliki izvoznik prema Sovjetskom Savezu i sovjetskom bloku gdje konkurencija nije bila toliko jaka, a što se tiče kvalitete proizvoda – jugoslavenski proizvodi mogli su se uspješno nositi s lokalnom proizvodnjom, tako da je zanimljivo da su elite, ne samo slovenske nego i hrvatske, naprimjer Marković, a to je još u šezdesetima, favorizirale ubrzanu integraciju u svjetsko tržište i čak su se moralno protivile: zašto se želite natjecati na tržištima gdje je konkurencija slaba, zašto ne uđete među stvarnu konkurenciju zapadnih tržišta. To su izrijekom podupirali ekonomisti. Sad, bilo je nekoliko argumenata u korist takve preorijentacije, jedan je bio to da Sovjetski Savez nije bio dobar platiša. Cijelo vrijeme trebali su se praviti posebni aranžmani, kompenzacije u vidu prirodne razmjene, a to je bilo prije naftne krize, tako da takva situacija nije bila toliko povoljna za Jugoslaviju; nakon naftne krize naravno da je sovjetski plin postao bolja roba od stabilne valute, no još uvijek Sovjeti nisu bili dobri, nisu redovito plaćali, uvijek je postojalo pitanje izbijanja krize u Istočnom bloku i nemogućnosti prodavanja tako da su postojali dobri razlozi za preorijentaciju. Problem je u tome što je malo jugoslavenske robe bilo konkurentno.

— Zašto je to stvorilo toliko ekstremne političke lomove, zašto je na tom temelju artikuliran secesionistički zahtjev?

Pitanje oko preorijentacije prema zapadnom tržištu nije bilo nacionalističko jer je bilo artikulirano unutar okvira ekonomske racionalnosti u globalnoj situaciji gdje još postoje nacionalne ekonomije. Tada je za slovensku industriju, kako bi bila konkurentna, bila velika prednost imati bosansku radnu snagu (ljude koji su radili za nisku plaću i pristajali živjeti u vrlo skromnim uvjetima bez obitelji u blokovima za rad), smanjujući tako cijenu radu što i danas rade, ali sad se trebaju suočiti sa slovenskim sindikatima, dok se prije nisu trebali suočiti ni sa kime jer, na primjer, bosanski radnici ili oni iz nerazvijenih dijelova Jugoslavije bili su sretni što u Sloveniji imaju mnogo veće plaće, nego što bi imali kod kuće, ako bi se uopće mogli zaposliti. Nije bilo nekog posebnog interesa da se iz tog razloga sruši Jugoslavija, postojali su i drugi razlozi, govorio sam o Sloveniji kao o najrazvijenijem dijelu – Slovenija je bila proizvođač tehnološki zahtjevnije robe tako da su dijelovi konačnih proizvoda proizvedeni u Bosni, Vojvodini ili drugim dijelovima, pa čak i nerazvijenim dijelovima Jugoslavije. To je onda bilo dobro jer se opet moglo jeftino dobiti elemente konačnih proizvoda i prodati ih skupo na zapadnom tržištu. Ti

procesi otišli su toliko daleko da je u određenom stadiju u Srbiji postojala panika da će Slovenci kupiti Vojvodinu jer je Vojvodina kao poljoprivredno područje bila vrlo korisna Sloveniji zbog toga što Slovenija nema mnogo poljoprivredne proizvodnje pa su one bile nadopunjavajuće i istina je da su slovenske tvrtke počele ulagati u vojvođanska poljoprivredna poduzeća. I to je zapravo bio početak tog nacionalističkog straha – Slovenci koji kupuju Vojvodinu što dovodi do srpskog pokušaja blokiranja ne samo upliva slovenskog kapitala, već i prodaje slovenske robe na srpskim tržištima.

— Kako su se ti društveno-povijesni procesi i prostor kreativnosti i misli o kojem ste pričali odrazili u Sloveniji? I zbog čega postoji određena povlaštenost Slovenije kao mjesta razvoja alternativne misli, kulturnih pokreta itd.?

Tijekom osamdesetih Slovenija je zapravo prilično dobro primila udar krize. Bolje od drugih krajeva Jugoslavije jer je ekonomska situacija Slovenije bila jača. S druge strane, pozitivna strana osamdesetih, ta velika "alternativna" fermentacija, bila je jača u Sloveniji povijesnom slučajnošću. U Hrvatskoj su postojali jaki valovi kulturne i intelektualne opresije unutar okvira borbe protiv nacionalističkog pokreta na početku sedamdesetih, a u Srbiji su postojale jake čistke na sveučilištima i školama općenito. Bosna je u to vrijeme bila vrlo strogo mjesto i imala jaku intelektualnu emigraciju i studente koji su odlazili na druga mjesta jer je u to vrijeme imala vrlo represivan politički sustav.

Tako je igrom slučaja Slovenija u osamdesetima bila liberalno mjesto, mjesto eksperimenta i dijaloga. I to nema ništa sa specifičnostima tog teritorija. Zagreb i Beograd su u prošlosti bili važnija intelektualna i kulturna središta. No to je umanjeno u sedamdesetima zbog različitih tipova političke represije.

U Sloveniji su se tijekom osamdesetih odvijale velike promjene, stvarne preobrazbe sustava i, najprostije rečeno, na kraju osamdesetih barem su u Sloveniji osigurana ljudska prava. Napuštena je smrtna kazna, uspostavljen je prigovor savjesti protiv vojne službe, u ustav je uvedena nediskriminacija na temelju političkog mišljenja. Nediskriminacija na temelju seksualne orijentacije nije bila eksplicitno naznačena u ustavu, ali se priznavala izrijekom. Sloboda izražavanja u Sloveniji osigurana je sredinom osamdesetih kao rezultat federalne mobilizacije protiv beogradskog suđenja organizatorima slobodnog sveučilišta. Dakle, krajem osamdesetih Jugoslavija je očekivala da Slovenija otvori prozor prema novim regijama političkog života unutar socijalističkog okvira. Bio sam uključen u nekoliko tih pokreta i borili smo se za ljudska prava i slobodu izražavanja. I za slobodu udruživanja jer je postojalo pitanje slobodnih sindikata. No, nikad nisam mislio da bismo trebali postići te stvari izvan socijalističkog konteksta. I djelovalo je. Krajem osamdesetih u Sloveniji je bilo više slobode izražavanja nego što ga ima sad u liberalnoj demokraciji, gdje svaki urednik može odbiti objaviti vaš tekst jer imate druge mogućnosti, u krajnjoj liniji možete ustanoviti vlastiti medij. Znači jugoslavenski je narod percipirao Sloveniju kao svojevrsnu avangardu tog vremena. A počeo se širiti i slovenski jezik, barem među kulturnim elitama u Zagrebu – zagrebački je dijalekt vrlo sličan slovenskom jeziku – ali i u Beogradu. Ljudi su počeli čitati slovenski tisak, pratiti slovensku televiziju itd. Dakle postojao je proces koji je stremio k uspostavljanju kulturnog prostora i političkog polja koje bi bilo Jugoslavija.

— Trenutak koji je označio sam vrhunac političkih razvoja u Sloveniji krajem osamdesetih bilo je uhićenje i suđenje Janezu Janši, s još dva novinara i jednim časnikom jugoslavenske vojske 31. 5. 1988. Možemo li nešto više pažnje posvetiti kontekstu u kojem su se odvijali uhićenje i suđenje?

Pa, u 1988., s uhićenjem Janše, vojnog časnika i dvojice novinara, vojska je zapravo ušla na političku scenu. Za ovaj potez postojali su presedani u cijeloj Jugoslaviji, no posebno u Sloveniji, prethodeći upravo ovom događaju.

Negdje prema polovici osamdesetih u Sloveniju su stizala izvješća o dilanju oružjem u Africi od strane federalnih vojnih dužnosnika. Ovo izvješće, koje je napravio izvjestitelj glavnog slovenskog vjesnika Delo, iz Nairobija, bilo je odbijeno od njegovog vjesnika i potom ga je objavio drugi tjednik *Mladina*. *Mladina* je dugo vrijeme bila središnji glasnogovornik alternativnih pokreta. Od sedamdesetih su u Sloveniji postojale dvije institucije te vrste. Jedna je bila tjednik *Mladina*, a drugi Radio Student koji je zapravo dostignuće revolucije iz 1968. Radio Student bio je aktivan u Ljubljani, a *Mladina* se tiskala u Sloveniji, ali se nije prodavala samo u Sloveniji, već i u glavnim gradovima drugih republika.

Branko Mamula

Znači, *Mladina* je objavila slučaj oko sumnjivih poslova oko prodaje oružja u Africi od strane poduzeća koje je zapravo bilo vojno poduzeće. Tako da je to stvorilo veliku napetost.

Zatim je *Mladina* napala admirala Mamulu zbog zloupotrebe vojnog osoblja, a možda i vojnih fondova za izgradnju privatne vile u Opatiji. To je bio još jedan skandal koji je u Sloveniji pokrenula *Mladina*.

U rano proljeće 1988. vojska je, po svemu sudeći, pokušala intervenirati u slovensku lokalnu politiku i htjela uhititi određene ključne figure službene politike. No taj pokušaj spriječio je ministar unutarnjih poslova. *Mladina* je izvjestila o tome i to je bila objava rata Jugoslavenskoj narodnoj armiji i *Mladini* se to vratilo krajem svibnja kad je vojska uhitila jednog od njenih suradnika, stručnjaka za obrambene i vojne teme, Janeza Janšu. Janša je u tom trenutku radio za računalno poduzeće, bilo je to tehnološko avangardno poduzeće i njegovi kolege, Igor Bavčar i još neki igrat će važne uloge u nadolazećim događajima.

— Zbog čega je Janšin proces imao takve dramatične političke učinke u Sloveniji?

Na početku to je bio udarac listu *Mladina* i alternativi. Alternativni pokreti su bili nejasna konstelacija koja se nikad nije stvarno ogranizirala. Nije bilo u prirodi alternativnih pokreta da se strogo organiziraju i institucionalno međusobno povežu. Imali smo forum, zvao se Forum društvenih pokreta, no to je bilo svojevrsno povezničko koordinirajuće tijelo koje se sastajalo samo povremena da koordinira aktivnosti, nije to bilo ništa posebno. Kad je voska uhitila Janšu i kad smo vidjeli da je to očito usmjereno protiv alternativne scene u Sloveniji ili možda Jugoslaviji, uspostavili smo odbor za obranu ljudskih prava i to je prvi put da su se alternativni pokreti i različite skupine i tendencije skupile zajedno pod istom organizacijskom formom. To su bili društveni pokreti, kulturne i subkulturne skupine i tendencije i teorija, a teorija je u to vrijeme bila vrlo pluralistička, od tvrdolinijskih ljevičara koji su formirali skupinu zvanu Proleterska revolucija do hipijevskih, bivših šezdesetosmaških skupina pa do lakanovskih teoretičarskih postrukturalističkih tendencija.

— Možete li nam reći više o politici odbora oko samog suđenja, koji su bili konkretni politički zahtjevi koje je odbor uputio slovenskom vodstvu i jugoslavenskim republikama oko Janšinog suđenja?

Neposredni cilj odbora bio je obrambeni. To znači da smo htjeli osigurati pošteno suđenje Janši i drugim optuženicima, a općenitiji cilj bio je obraniti alternativnu scenu i eventualno proširiti tvrdokornije alternativne organizacije van Slovenije na druge dijelove Jugoslavije.

— Je li to bilo pitanje uvođenja prostora slobode, u nekom smislu, prostora formalnih sloboda, građanskih prava itd.?

Nije to baš bio mesijanski pokušaj uvođenja slobode u represivni socijalistički sustav, bilo je to utemeljeno na našem iskustvu osamdesetih gdje se dokazalo vrlo korisnim koristiti libertarijanske elemente socijalističkog pravosuđa kako bi se proširio prostor ljudskih prava, slobodnog izražavanja i slobodnog udruživanja. Naše su neposredne taktike bile omogućiti pošteno suđenje unutar danog okvira. I naravno, izgurati vojsku natrag iz politike, tako da to nije bio uvoz slobode i demokracije u Jugoslaviju, već prije aktivacija postojećih formalnih instrumenata slobode i demokracije, animacija i mobilizacija ljudi na njihovo korištenje. To nije bio toliko revolucionaran pokušaj, naša ideja bila je da ne smijemo plašiti ljude, da im trebamo pokazati da su mnoge stvari moguće, da sami moramo koristiti instrumente koji su nam već dostupni i ne podleći pritisku koji dolazi iz partije, od jakih figura velikih ljudi, to je bio neposredni cilj. Naravno da smo htjeli raširenju ulogu alternativne Jugoslavije i moram reći da smo bili osobito dobro prihvaćeni u Beogradu, pa i u Zagrebu, ali samo na rubovima društva, ne unutar establišmenta.

— Kako je odbor postao katalizator narodnog nezadovoljstva u Sloveniji, kako je uspio mobilizirati i stvoriti široku platformu unutar slovenske javnosti?

Kao što sam rekao, na početku bilo je to svojevrsno alternativno ustrojstvo jer su alternativni ljudi bili napadani. Zatim smo išli unaokolo, kao i obično, dobiti podršku, pridobiti druge članove. Ljudi su mogli postati članovi odbora i skala na kojoj smo obično djelovali bila je nekoliko stotina, od 700 do 1000 članova bila je standardna veličina prethodnih sličnih pothvata. A sada

smo u jednom tjednu dobili 100 000 članova i to je nadmašilo naše kapacitete te se otelo kontroli pa smo trebali tražiti nove partnere. Naravno, tu su već bili partneri koji su se nudili poput Društva pisaca Slovenije, profesionalne skupine koja je u socijalizmu bila vrlo važna. Diljem cijele Jugoslavije, pisci u Beogradu igrali su važnu ulogu u borbi protiv kaznenog zakonika u Jugoslaviji koji je kažnjavao izražavanje mišljenja, takozvani verbalni delikt. Kako bismo uspjeli bili smo prisiljeni činiti kompromise, u vezi ciljeva i sveukupne ideološke pozadine, a naravno tog trenutka nismo bili svjesni da su naši partneri i pristaše mnogo jači s nama i da smo zapravo imali posla s frakcijama nomenklature. I da će se naš pokušaj preorijentirati prema ciljevima koji u početku nisu bili tu.

— Možemo li govoriti o načinu na koji je suđenje i uhićenje Janše postalo i sredstvo izražavanja i širenja nacionalizma, ideologije u politici i kako je Janšino suđenje proširilo ideje i prijedloge slovenskog nacionalnog programa artikuliranog nekoliko godina ranije od strane nacionalističkih intelektualaca lista *Nova Revija*?

Kad je suđenje protiv četvorice optuženih počelo negdje u svibnju 1989., Odbor za obranu ljudskih prava već je bio masovna organizacija i vrlo snažna institucija na koju su svi drugi politički akteri u Sloveniji trebali računati, tako da smo imali vrlo jaku poziciju. Jedan od načina na koji smo funkcionirali bilo je izdavanje dnevnih biltena tako da smo bili važan izvor informacija, što nam je pak dalo vrlo dobro poziciju u medijima i javnom prostoru. Način na koji smo sastavljali te biltene bio je prilično naivan i objasnit ću ga anegdotom. Odbor za obranu ljudskih prava dobio je sobu u prostoru studentske udruge ljubljanskog sveučilišta. U sredini sobe bio je veliki stol, a na stolu računalo. Računalo je bila naša velika prednost pred vojnim tužiteljem jer on je imao pisaći stroj, a mi računalo – bili smo mnogo brži i mogli smo bolje reagirati. Dakle, računalo je tamo stajalo i obično je tu bio dnevni bilten i tekst koji se sastavljao. Svatko tko je imao ideju utipkao je rečenicu ili dvije u računalo. A onda je netko u travnju ili svibnju 1989. upisao frazu suverenost slovenske nacije u bilten, a nama se to nije sviđalo pa smo započeli raspravu: pomalo je nacionalistička, no s druge strane htjeli smo imati masovni odaziv pa što trebamo napraviti? Tada je Mišo Krivić, odvjetnik, progresivni advokat disidenata i odvjetnik ljudskih prava ušao i rekao suverenost naroda, dvjestota je obljetnica francuske revolucije, le peuple, to je subjekt demokracije. Zato smo stavili suverenost slovenskog naroda, nenacionalističku liberalnu demokratsku formulaciju jer smo htjeli pokazati narodu da se radi o njemu, da se radi o osnovnim pravima i da imaju pravo reagirati. No kad je bilten izašao svi su govorili o suverenosti slovenske nacije i tako smo lansirali upravo onaj slogan koji je strateški preorijentirao pravac odbora, i u određenoj mjeri mi smo odgovorni za ono što se kasnije desilo. Objasnit ću i zašto smo koristili tu zloglasnu frazu, suverenost naroda. Suprotstavljali smo se vojsci; vojska je bila vrlo respektabilan protivnik – suparnik, pa smo znali da trebamo napraviti dvije stvari. Jedna je bila organizirati federalnu frontu, a druga uključiti važne dijelove postojećeg establišmenta u naše pokušaje. Nismo uspjeli ni u jednom pogledu; umjesto toga razvili smo narodnu frontu na nacionalističkim pozicijama. Jugoslavenska fronta nije se mogla razviti jer smo imali samo marginalne kontakte sa studentskim aktivistima iz 1968. itd., pa nismo stvarno mogli ući u pravi politički život na drugim mjestima.

Tu smo htjeli uključito predsjedništvo republike Slovenije i proizveli smo lagani ulaz za njih tako da mogu djelovati unutar sigurnih, legalnih okvira, a još uvijek podupirati naš cilj. Vojni sud radio je užasne, brutalne pogreške u proceduri i kršenju ljudskih prava optuženika. Jedno od kršenja bilo je što nisu poštovali njihovo ustavno pravo da im se sudi na materinjem jeziku pa smo iskoristili priliku i rekli, dobro, ovo je prilika za predsjedništvo kojemu njihov ustav brani ljudsko pravo na teritorij, da intervenira, da brani to osnovno pravo optuženika.

A budući da smo htjeli postići narodni odaziv, sročili smo to u terminima narodnog suvereniteta, suvereniteta ljudi. Tako je iz taktičkog poteza koji ionako nije uspio uslijedila strateška preorijentacija naše politike.

U to vrijeme osjećao sam se vrlo loše i još uvijek mislim da je to bila velika pogreška. Imao sam puno problema s vlastitom savjesti kad je počeo rat u Hrvatskoj i osobito u Bosni jer to je bilo stvarno teško razdoblje naših života. Tada mi je Tonči Kuzmanič, drug, netko tko je bio uključen u isti pokret, rekao da smo odgovorni, ali nismo krivi. Možda je to svojevrsna slamka koja mi može pomoći. Odgovorni smo, ali još uvijek nismo krivi.

Janez Janša

— Možete li nam reći nešto o događajima koji su uslijedili nakon suđenja Janši, kako se nacionalistička agenda nametnula kao jedan od integralnih elemenata cijelog pokreta slovenskog proljeća: na obje razine, na razini establišmenta i na razini samog pokreta, političkog subjektiviteta, što je naposljetku dovelo do istupanja Slovenije iz Jugoslavije?

Jednom kad je odbor postao masivna organizacija imao je problema s praćenjem vlastitog smjera, naravno da je smjer bio potkopan, ali još uvijek smo pokušavali boriti se za ljudska prava, pravedna suđenja itd. unutar socijalističkog i federalnog okvira.

Naši partneri bili su mnogo jači i počeli su s nacionalističkom propagandom, no mi u samom odboru nismo se htjeli obvezati toj liniji, mislim vodstvo odbora bilo je kolektivno vodstvo, kolegij. Evo još jedne anegdote, ako mogu govoriti o tome, koja je ilustrativna: sastanak odbora za ljudska prava koji se održavao u svibnju 1989. Povremeno smo održavali masivne skupove da pritisnemo vlasti i imali smo od 25 000 do 50 000 ljudi što je prilično dostatno u lokalnom kontekstu. Vlasti su zabranile jedan skup i tada je liga socijalističke mladeži našla rješenje. Rekli su, pa ako je ovo naš sastanaka, a ne sastanak odbora, a mi smo legalni entitet, napravit ćemo otvorenu sjednicu našeg presjedništva s 50 000 ljudi. Prije početka sastanka, bio je to drugi skup koji je odbor organizirao, imali smo vrlo teške pregovore s našim partnerima, osobito s udrugom pisaca. Isprva im nismo htjeli dati da govore, u ime udruge pisaca, demokratskog saveza i drugih udruga koje su se počele formirati u to vrijeme i koje su bile liberalno-demokratske, a ne socijaldemokratske poput nas.

Tada smo postigli kompromis da ćemo na kraju skupa otvoriti tribinu za njih da mogu govoriti jer ne može se sprečavati ljude da javno govore kad se za to pravo bori. Znači održali smo naš sastanak, podupiremo Janšu i borimo se za pošteno suđenje itd. Zatim smo rekli: u redu, sad će govoriti naši partneri i potom je došao istaknuti pjesnik i napisao nešto što je završilo u povijesti kao majska deklaracija i to je bio secesionistički tekst. Mase su ga voljele jer je ta nacionalistička ideologija već bila materijalizirana u ideološkom državnom aparatu svugdje u obrazovanju. Kao član akademskog geta kojemu fali kontakt sa stvarnim životom toga nisam bio svjestan i opet sam dobio ono što sam zaslužio. I to je bio kraj prve orijentacije odbora i početak nacionalističke jer su mnogi ljudi u kolektivnom vodstvu odbora bili prilično zadovoljnii time. Bili su pragmatičniji, ne pravi nacionalisti već ljudi koji su imali druge interese poput biznisa, privatizacije itd. pa nisu marili oko tog ideološkog preokreta.

— Kako je secesionistički zahtjev, nacionalistički secesionistički zahtjev za slovenskim suverenitetom ušao u službenu politiku i politiku establišmenta i zašto je taj ulazak bio tako osobito nasilan i eksplozivan unutar jugoslavenskog konteksta kao cjeline?

U Sloveniji su secesionistički zahtjevi prilično kasno završili u službenom žargonu. Postojale su jake nacionalističke struje, slovenski nacionalizam je osebujan što znači da je čisti nacionalizam igrao katastrofalnu ulogu tijekom Drugog svjetskog rata, kolaboracionističku. Dakle slovenski nacionalizam nije bio vrlo popularan među širim masama ljudi, a tradicija jugoslavenstva vrlo je jaka u Sloveniji od ranog devetnaestog stoljeća. Nacionalizam je bio marginalan i tada iako je otvoreno branjen tijekom 1989., 1990. Prijedlog za istupanje i referendum u vezi toga stigao je iz socijalističkog saveza od jedne organizacije prethodnog partijskog režima, organizacije ujedinjene fronte koja je bila vladin posrednik prema većoj populaciji. A stigao je u jesen 1990. kad su prvi ekonomski rezultati demokratske i izabrane konzervativne vlade postali javni. To je bilo u listopadu 1990. kad je demokratsko izabrana konzervativna vlada stvarno imala problema s ekonomskim pokazateljima. Počelo se koketirati s idejom istupanja i u tom trenutku napisao sam komentar u kojem sam rekao da će raznijeti Jugoslaviju u komadiće jer imaju neuspješnu ekonomsku politiku, to je nesrazmjerno. To je bilo katastrofički, alarmistički kometar u to vrijeme. U Socijalističkom savezu političari su bili vrlo skloni svojim prethodnim aranžmanima, osjetili su trenutak i rekli, da, trebamo se koncentrirati na nezavisnu državu, ali s narodnom podrškom što znači referendum. Znači, referendum je konzervativnoj vladi ponudila opozicija, postkomunistička opozicija kako bismo rekli danas. Onda je naravno cijeli politički establišment srastao ujedinjen oko tog slogana nezavisne i autonomne države.

— Kako se zahtjev za nacionalnim suverenitetom povezao s idiomom ljudskih prava? I zašto je ta artikulacija osobito eksplozivna u jugoslavenskom slučaju kao cjelini?

Na samom početku treba se reći da žargon ljudskih prava i građanskih sloboda nije igrao veliku ulogu u procesu stjecanja nezavisnosti ni u Sloveniji pa ni u Hrvatskoj. To je bilo nešto za prodati širem svijetu ili takozvanoj međunarodnoj zajednici. S druge strane, prava agenda novih političkih sila bila je ponovno uvođenje kapitalizma i privatizacije, denacionalizacije. Tako je logika ovog procesa djelovala nezavisno u korist teritorijalizacije prava na vlasništvo, bez obzira na ideologiju, koja je bila nacionalistička s nekim skupinama manje nacionalnima od drugih, ili većinom liberalno-demokratska što znači uobičajeni liberalni demokratski žargon, ljudska prava, građanske slobode itd. Bez obzira na ovaj ideološki spektar procesi su išli u korist rušenja Jugoslavije jer je na djelu bila osnovna transformacija društvenih odnosa. Dopustite da objasnim. U socijalističkoj Jugoslaviji vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju bilo je društveno što znači da su sredstva za proizvodnju pripadala narodu kao cjelini, a to je značilo jugoslavenskom narodu. Pojedina poduzeća samo su upravljala ovim zajedničkim vlasništvom s radničkim sustavom samoupravljanja itd. Dakle, to je različito funkcioniralo u različitim kontekstima i sad nećemo ulaziti u to, ali kategorija društvenog vlasništva već je bila korak prema ukidanju vlasništva. Ako želite privatizirati to ne možete učiniti smjesta, a osobito ne možete to učiniti brutalno jer ljudima bi to vjerojatno smetalo, vjerojatno bi vidjeli da je socijalna država u opasnosti.

Način na koji se to dogodilo u Jugoslaviji bio je sljedeći: vlasništvo se najprije nacionaliziralo – budući da su tvorničke elite bile republičke elite, trebale su teritorijalizirati vlasništvo i kad su ga nacionalizirale, nacionalizirale su ga u republičkim okvirima. Dakle to je bio nezavisan proces uzimajući u obzir da narod ne bi volio biti izvlašten od onog za što je mislio da je njegovo tako da se vlasništvo prvo nacionaliziralo i to je bio nužan korak u procesu privatizacije koju su dalje provele lokalne političke i ekonomske elite na način da je zapravo nomenklatura preživjela. To je ono što se obično događa s revolucijama. Prilagođavanje bivše vladajuće klase novom historijskom ruhu.

— No, zanimljivo je vratiti se razini same ideologije i zabilježiti skup paradoksa koji su artikulirani oko cijele epizode slovenskog proljeća i njegove rezolucije. U nekom smislu sve se okreće naglavačke: od ljudskih i građanskih prava dovedeni smo do ustrojstva nacionalne države, iz nenasilne politike završavamo u nasilnom činu istupanja i desetodnevnom ratu s Jugoslavenskom narodnom armijom. Kako biste objasnili ove paradokse? Kako biste objasnili i kako možete objasniti ovaj prijelaz od demokracije, univerzalnosti, pluralizma, nenasilja prema nasilju politike nacionalne suverenosti i istupanja?

Imamo povijesni proces ili skup procesa koji počinje ljudskim pravima, demokracijom i univerzalnošću, a završava u etničkim sukobima, religijskim ratovima, nasilju i nacionalnim državama. To je teško objasniti, a osobito je teško zbog vrlo kratkog razdoblja transformacije. To je bio svojevrsni obrat, kvazi-trenutni obrat jednog tipa žargona, diskursa i praksi u vlastitu suprotnost. Moja hipoteza bi bila da ako se želi ponovo uvesti privatno vlasništvo potrebna je nacionalna država. Jugoslavija se tijekom socijalizma već razvila u smjeru gdje nacionalna država unutar jugoslavenskog okvira više nije bila moguća. Nije bilo moguće ponovno uspostaviti predratnu Jugoslaviju kao državu unitarnog tipa postfrancuske revolucije. Jedina opcija bile su republike koje su zapravo već za vrijeme socijalističke federacije bile države.

Federalne republike bile su države u vrijeme jugoslavenske federacije; legalno ustrojstvo bilo je da federalne jedinice prenose neke od svojih nadležnosti poput vanjske ili ekonomske politike itd. na federaciju. No, one su bile punopravne države. Dakle, jedino legalno političko ustrojstvo koje je bilo dostupno za taj potez prema nacionalnoj državi bile su republike. S druge strane, republike kako su ustanovljene tijekom federacije po definiciji su bile demokratske države slovenskog, hrvatskog itd. naroda. To je bio francuski model, građanski model, uopće nije bio etnički. Slovenski narod bili su građani bez obzira na osobne pojedinosti. To je bilo buržoasko demokratsko, kako bismo rekli, načelo, a to još nije dovoljno da se postigne drastična promjena iz socijalističke države u kapitalističku. No, naravno da možemo razgovarati o prirodi jugoslavenskog socijalizma. Danas bih rekao da je to bila periferna socijalna država

sa snažnim elementima korporativizma, samoupravljanje je zapravo bilo korporativistični predmoderni sustav koji je doduše prilično dobro bio povezan s post-fordističkom organizacijom proizvodnje, malim jedinicama dobivenim iz većih tvrtki itd., no uspostavljenih ne iz ekonomskih razloga, već iz razloga prudonističke anarhične utopije; ne bi se smjelo zaboraviti da glavni ideolog jugoslavenskog samoupravljanja, slovenski mislilac Kardelj nije bio samo marksist već je imao i snažne elemente prudonističkog tipa anarhizma. Možemo raspravljati oko stvarne prirode jugoslavenskog sustava, no on je definitivno imao elemente solidarnosti, društvene odgovornosti, kontrole nad tržišnim mehanizmima ugrađene u svoj institucionalni okvir. Stoga se trebala promijeniti piroda tog tipa ustrojstva.

Federalne republike ustrojene tijekom jugoslavenske federacije nisu bile prigodno okruženje ili prigodna institucionalna osnova za transformaciju prema liberalnom kapitalizmu, privatizaciji i denacionalizaciji. Imale su previše elemenata društvene solidarnosti i fordističke socijalne države ugrađene u sebe. Dakle trebalo ih se reartikulirati u pogledu nasilnog zadatka koji se trebao postići, privatiziranja društvenog vlasništva, izvlaštenja populacije i uvođenja novih društenih, tojest klasnih podjela. Trebali su jaki ideološki cement koji je pronađen u etničkom nacionalizmu, a ne u liberalno-demokratskom građanskom nacionalizmu. Liberalna retorika mogla se unutar ovog okvira zadržati do određene mjere, budući da je već djelovala u drugačijem kontekstu ne više u socijalističkom kontekstu gdje su solidarnost, preraspodjela itd. percipirane kao obaveze vodećih skupina nego u kontekstu gdje je liberalni demokratski žargon imao za učinak atomizaciju društva u osamljene pojedince. Dogodila se reartikulacija neke vrste anarhističke utopističke, no još uvijek birokratske socijalističke države prema liberalnoj kapitalističkoj situaciji gdje vrijedi Marxova kritika ljudskih prava iz njegovog ranog teksta o židovskom pitanju.

— Možemo li se sad posvetiti događajima na Kosovu u 1988. i 1989.? Kako se sukob između srpske republike i albanske populacije odvijao na kralježnici Miloševićeve antibirokratske revolucije?

Problem Kosova je nešto što treba posebno objašnjenje. Kosovo je nerazvijena regija s malim izgledima da se razvije u bliskoj budućnosti i kao takvo ono je regija iseljavanja. Svatko tko može napustiti tu regiju, napustit će je. Tako je već desetljećima. Srpska nacionalistička propaganda krajem osamdesetih tvrdila je da Albanci istiskuju Srbe iz Kosova i mogli su ponuditi čvrste podatke kao dokaze svojoj tvrdnji. Brojke su bile točne, ali je objašnjenje bilo pogrešno. Nisu Albanci istiskivali Srbe iz Kosova, Srbi su napuštali Kosovo radi boljih prilika. Razlika između srpske i albanske populacije bila je u tome što su Srbi imali bolje obrazovanje, govorili su jezik koji je bio *lingua franca* diljem cijele Jugoslavije tako da su imali bolje prilike dobiti posao van Kosova. Lakše su mogli iseliti iz Kosova i svi su htjeli to učiniti. Albanci su imali slabije obrazovanje, slabije su znali srpsko-hrvatski i dobivali su samo slabije plaćene poslove, a osim toga, postoji tradicionalni protualbanski šovinizam raširen svuda po Jugoslaviji. Nedvojbeno je da je ova konstelacija rezultirala činjenicom da su Srbi napuštali Kosovo više od Albanaca. Postojao je još jedan faktor koji je djelovao u tom smjeru, a to je tip obitelji u ruralnim predjelima koje su uglavnom naseljavali Albanci, to je bila patrijarhalna obitelj što je značilo da je glava obitelji ili možda najstariji sin otišao i slao novac natrag obitelji. Žene i mlađi ljudi ostajali su u Kosovu, mladi ljudi koji su bili nezaposleni što znači rezervoar nemira i frustracije, a žene su držane kao kućanice i za proizvodnju djece. Znači imamo demografsku eksploziju unutar albanske zajednice i iseljavanje Srba, ne iz etničkih razloga, već iz tipičnih socioloških i ekonomskih razloga. Tome se nikad nije pristupilo na taj način. Albanska radna snaga bila je dobrodošla diljem cijele Jugoslavije jer je bila jeftina i pouzdana i moglo ju se mnogo bolje kontrolirati nego ostalo radnu snagu koja je govorila srpskohrvatski tako da je ova cinična pretpostavka razlog koji je učinio Kosovo i emigracijskom regijom i rezervoarom jeftine i kontrolirane radne snage.

— Koji je bio kontekst u kojem su rudari Trepče ili Starog Trga ušli u štrajk? Koji su zahtjevi koje su u početku postavili albanski prosvjednici?

Na početku to je bio samo još jedan radnički sukob... Rudarski štrajk u Starom Trgu bio je vrlo dramatičan događaj, rudari su većinom ili gotovo isključivo bili Albanci, uprava rudnika bila je miješana i sukob se razvio toliko otužno da su se na njegovom vrhuncu rudari spustili u rudnik i okupirali rudničko podzemlje. To je opasan i vruć rudnik tako da je to bio vrlo drastičan do-

gađaj i na početku to je bio tipični radnički sukob, radna snaga se buni zbog radnih uvjeta, niskih plaća i slično. Desilo se da je klasna razlika na Kosovu već pred neko vrijeme postala etničkom iz razloga koje sam prije objasnio. Ovaj sukob u Trepči, rudarski štrajk, desio se nakon što je na snazi na Kosovu već dugo vrijeme bilo stanje pripravnosti i to je bila čista represija snaga federalne policije protiv albanske populacije. Dočim je zahtjev albanske većine bila republika Kosovo, to nije bilo ništa izvan postojećeg legalnog okvira. Dakle represija je opet bila nesrazmjerna i treba se reći da su republike pritom surađivale, tamo je bio slovenski policijski kontingent kao i srpski, tako da nije bilo ničeg osobito albansko/srpskog do tada. Taj rudarski štrajk imao je vrlo snažni odjek u ostatku Jugoslavije, a osobito u Sloveniji. I opet je u Sloveniji nađen etnički ključ sukoba, sukob je reartikuliran u etničkom ili nacionalističkom ključu. Slovenski politički establišment održao je spektakularan skup u znak potpore rudarima i to je vjerojatno prva prigoda u kojoj su antikomunistička opozicija i postkomunistički establišment zajedno branili iste ciljeve, bila je to tribina gdje je predsjednik republike Kučan mogao držati antisrpski diskurs, a da to bude u redu jer je ukupni horizont bio podrška pravednoj borbi rudara. Taj je događaj reartikulirao štrajkove u Trepči i Starom Trgu u nacionalističkim terminima kao sukob između Albanaca i Srba. U to vrijeme razgovarao sam sa svojim prijateljima iz Prištine i rekli su da Slovenci rade prilično prljavu stvar. Jer koriste Albance za vlastiti protusrpski šovinizam u korist slovenske nezavisnosti. Intelektualci, moji prijatelji u Prištini smjesta su vidjeli kako je perverzna bila ta ideološka operacija. No, djelovala je, definitivno je djelovala, i od onda nadalje to je bio sukob albanske i srpske nacije i kao takav je verificiran od strane treće stranke, tojest, slovenskog političkog establišmenta.

— Možete li nam više reći o drugoj strani, kako se Milošević uspinje na kralježnici političke krize artikulirane oko rudarskog štrajka? I kakav povratni efekt to proizvodi na elaboraciju srpskih nacionalističkih ideologa?

Miloševića se portretiralo na različite načine. A uzorak u ovim pokušajima je klasičan i može se naći kod svih zlikovaca u povijesti. Jedan tip objašnjenja je psihološki i individualistički koji naglašava njegovu osobnu psihološku strukturu, njegovu patološku obiteljsku povijest itd. Tako imamo svojevrsnog luđaka koji dolazi na vlast i tada sve odlazi kvragu. Drugi tip objašnjenja je sociološki i govori, pa, ovo je logični ishod srpske povijesti i njezinih osobitosti. Znači jedno je šovinističko, a drugo je fenomenologija ludila. Oni nisu proturječni jer kao sintezu možemo izreći da je samo u Srbiji mogao uspjeti luđak poput Miloševića. To je bio prevladavajući obrazac objašnjavanja i on je više fiktivan no što je analitičan. Moja interpretacija Miloševićevog uspona je da je on ambiciozna osoba i antipartijski aparatčik koji je živio u vremenima kad je partija oscilirala između tehnokratskog upravljanja i stroge ortodoksije. Odlučuje se za upravljačku tehnokraciju, dobar je bankarski tip, dobro govori engleski itd. i planira se uspinjati partijskom ljestvicom kao dobar aparatčik. U određeno vrijeme stiže njegov trenutak i on izbacuje staro vodstvo i preuzima moć. U to vrijeme stari boljševici koji su ga se htjeli riješiti dijagnosticirali su ga kao štetni element. Stari partijski kadrovi, ljudi koji su proživjeli mnogo toga, vide ga kao opasnog i trebaju ga ukloniti. I nakon uklanjanja Stambolića federalna partija dogovara da će ukloniti njega. U tom trenutku u pomoć stiže mladi drug, Milan Kučan iz Slovenije i spašava ga od tih ortodoksnih starih partijskih lisaca iz nepoznatih, no sigurno vrlo pragmatičnih razloga. Tako Milošević ostaje u partiji, ali još uvijek je pragmatik, još uvijek oportunist.

— Možete li objasniti Kučana i Miloševića?

Pa, Kučan je vodeća figura slovenskog komunističkog saveza, lige komunista, koji je obavljao važne funkcije u federaciji ne samo unutar partije, unutar federalnog parlamenta, on je bio i predsjednik predsjedništva Slovenije i slovenski predsjednik dva mandata. Uspio je spasiti Sloveniju od fenomena tipa Tuđman i njegovog zaista tvrdolinijskog nacionalizma tako da ima povijesna dostignuća. Branio je Miloševića tako da je Milošević mogao ostati na svojem položaju srpske lige komunista. Milošević ostaje na vlasti i oportunist je, čita znakove vremena i djeluje sukladno tome. U jednom trenutku igra na kartu antibirokratske revolucije, pokreta koji počinje u Vojvodini – usput, ovo vodi Mađar, manjinac, tako da to uopće nije etničko. Antibirokratska revolucija je nešto što se dešava u svakom rigidnom komunističkom sustavu s vremena na vrijeme, poput maoističke kulturne revolucije ili staljinističkih čistki kad je bio na vrhu politbiroa, artikulira se prema pokretu masa i

Milan Kučan

pokušava kontrolirati kretanje masa. Kretanje masa u Vojvodini bilo je prilično opasno i proširilo se naprimjer u Hrvatsku, u Vukovar kao klasični radnički bunt. Vukovarski radnici u tom su trenutku marširali na federalne skupštine. Antibirokratska revolucija prijetila je da će se oteti kontroli i tu Milošević odlučuje da će s kosovskim problemom zaigrati na nacionalnu kartu i zaštititi populaciju, obične ljude, govoreći da nitko nema pravo da ih tuče ili će on napraviti sve što treba; ne čujem vas, ali mi ćemo napraviti sve što treba. On zasigurno ima određen demagoški populistički talent, no svoju karijeru usmjerava odlučujući od jednog do drugog koraka, nema određene ideologije, ni neke određene predrasude. No jednom kad je odigrao nacionalističku kartu, više ne može biti zagovornik federacije.

— Možete li nam reći više o tome kako je Milošević koristio diskurs ljudskih prava u zadnjem slučaju same forme liberalnog ustava srpske države 1990. kao sredstva opoziva autonomije oblasti Kosova i opravdavanja nasilne represije albanskog neslaganja?

Kad je Milošević počeo izgradnju nove srpske nacionalne države koristio je obrazac nametnut od međunarodne zajednice koji je tada bio moderan diljem bivšeg socijalističkog bloka. Iskoristio je liberalno-demokratski obrazac. I iskoristio ga je na rigorozan način, što znači na način francuske republike. Dakle strukturirao je Srbiju kao republiku, *une et indivisible* – jedinstvenu i nedjeljivu kao što je napravila i francuska revolucija. Znači, ako imate takvu vrstu radikalne građanske države, etničke autonomije, autonomne regije itd. strano su tijelo, tako da je Milošević progurao liberalno-demokratsku ortodoksiju do savršenosti i uspostavio građansku državu što znači da su svi jednaki bez obzira na etničku pripadnost. Što znači Srbi, Albanci itd. Naravno da je to bio dijabolični manevar i to je odmah značilo da Albanci više nisu jednaki budući da nisu imali nikakvu institucionalnu podršku za svoje zahtjeve i tvrdnje. Bila je čak i rasprava o ukidanju autonomije Vojvodini. Pod plaštem ovog radikalizma, liberalno-demokratsko građanskog tipa on je zapravo uspio uvesti autoritarnu državu. No, još uvijek ne izbjegavamo paradokse, Srbija je do određene mjere bila zaista jedina građanska država u određenom razdoblju jer kako je istaknuo moj prijatelj Boris Buden, u to vrijeme Srbija je bila zemlja s najvišom razinom nezavisnih medija na Balkanu, a vjerojatno i šire jer su međunarodne organizacije ljudskih prava, humanitarne, filantropske itd. institucije financirale nezavisne medije u Srbiji i definitivno su imali ideološki pluralizam što nije bio slučaj u Hrvatskoj, da ne govorimo na primjer o Bosni ili Bugarskoj. Naravno da to nije ništa značilo, u određenom trenutku u Srbiji moglo se reći bilo što, no bez koristi jer je država ionako bila autoritarna.

— Kako možemo razumjeti tu vezu između diskursa koji se poziva na ljudska prava i demokraciju, nacionalističkog političkog programa i korištenja nasilja u ime obojeg? Je li referiranje na ljudska prava i demokraciju tek element pomodne poetske retorike ili govorimo o fundamentalnijoj vezi između politike i nasilja, između univerzalističkih političkih ideja i nasilja nacionalizma?

Liberalno-demokratski model zaista funkcionira u nacionalnoj državi. A nacionalna država koja se tradicionalno razvila u zapadnoj Europi je monoetnička, što znači da potiskuje i marginalizira druge manjinske jezike, skupine itd. Njen ideal je jedna republika, jedna kultura, jedan jezik i monokulturalizam, monolingvizam. To u praksi nikad nije zaživjelo, a aranžmani potrebni da se bavi stvarnošću koja ne prestaje postojati nakon što su ljudi primijenili liberalno-demokratski model, ti aranžmani su drugačiji. I treba naglasiti da su pod socijalističkom Jugoslavijom aranžmani za manjine bili vrlo blagonakloni i da su važna pitanja bila prilično dobro riješena. Srpska populacija u Hrvatskoj bila je dio ustavnog okvira, talijanska i mađarska manjina u Sloveniji imale su vrlo dobre položaje, u Sloveniji su postojali dvojezični teritoriji, Slovenci su učili mađarski i talijanski, naravno, pomagalo je da su ljudi koji su dolazili iz tih regija obično bili informiraniji, obrazovani do određene mjere itd.

Uspjeh liberalno-demokratskog modela je da ga se nikad ne gura prema vlastitim granicama što stvara prostor za različite manipulacije. Može se igrati s pozitivnom diskriminacijom itd., no druga strana istog modela je da se uvijek dobijaju građani različitog tipa, nisu svi građani prvoklasni građani. Naposljetku, to je samo još jedan način klasificiranja i kontroliranja ljudi i za više detalja u vezi toga treba čitati Foucaulta.

Čisti liberalno-demokratski model nikad se ne ostvaruje, a osobito ne bi bio provediv u situacijama kad

država pokušava obaviti nasilne zadatke poput privatizacije, denacionalizacije što uzrokuje mnoštvo lokalnih sukoba. Naprimjer, ljudi koji su živjeli u stanovima društvenog vlasništva i plaćali stanarinu i mogli prenijeti te stanove svojoj djeci odjednom su postali najamnici u privatnom stanu, a privatni vlasnik može povisiti stanarinu i oni moraju otići.

Nema govora o prenošenju tog stana djeci. Dakle, imamo drastične promjene za velik dio populacije u polju.

Potrebna je snažna legitimirajuća ideologija, a liberalno-demokratska ideologija nema ovu mobilizirajuću silu, moć, tako da je potrebna snažnija droga, a to je etnička mržnja, to čak nije nacionalizam kakvog znamo iz devetnaestog stoljeća koji je liberalan, progresivan, kulturno produktivan, humboltovski, pluralističan. Tu je etnička mržnja, a velike društvene skupine koje su društveni temelj novih država u regiji Jugoslavije opisao bih kao identitarne skupine, ne kao nacije jer je nacija proizvod devetnaestog stoljeća – ona je pluralistička po definiciji, ona je spremnik u kojem se različite umjetničke produkcije i ideologije mogu nadmetati, politički pregovarati itd. Kad te etničke identitarne skupine uopće nisu tolerantne, ne samo da će etnički identitet izbaciti etnički različite, već će i kontrolirati one koji pripadaju istom etnicitetu: jeste li dovoljno dobar Slovenac, Hrvat, ili ne. Ako pobliže pogledamo procese, vidjet ćemo da je liberalno-demokratska retorika zapravo bila više izvozni proizvod nego društvena stvarnost u Jugoslaviji.

Uspostavljanje identitarnih makrosocijalnih skupina ima mnoge vrlo duboke učinke i zahtijeva vrlo važne društvene revizije. Jedan od uobičajenih procesa je revizija povijesti i ta revizija povijesti poprima dva glavna oblika, jedan je zaborav stvarnosti tijekom socijalizma i osobito stvarnosti političke borbe u socijalizmu, kad je naravno postojao samo jedan partijski sustav, ali je bilo drugih načina za političke sukobe, borbu i slično.

Kad se govori o komunističkom totalitarizmu kao paketu, zapravo se proizvodi amnezija progresivnih borbi tijekom socijalizma. Zapravo se priznaje birokratska teorija da je sve bilo bez sukoba i pod kontrolom. Nikad nije bilo. Tako se uplošnjava bogatstvo povijesti zadnjih pedeset godina. Druga velika revizija koja se događa je razdoblje Drugoga svjetskog rata. Tijekom drugoga svjetskog rata postalo je bjelodano da obični nacionalizam ima vrlo grešnu povijesnu ulogu, obični ili jednostavni nacionalisti bili su četnici i ustaše i takozvani belogardejci u Sloveniji. Bilo je potrebno više da se organizira antifašistička oslobodilačka fronta koja je nacionalna i antifašistička oslobodilačka fronta, ali se borila i za transformaciju društva, imala je socijalističke elemente. To su komunisti iskoristili, preuzeli vlast i marginalizirali ostale skupine, iz očitih razloga. Komunisti su dvadeset godina bili zabranjena stranka i lako su mogli manipulirati i kontrolirati druge.

No, istina je i da se nacionalno oslobođenje ne može higijenski odijeliti od socijalističke revolucije ako se u obzir uzme predratna Jugoslavija koja je bila polukolonijalna periferna zemlja s ogromnim klasnim podjelama i uglavnom pod kontrolom stranog kapitala i posredničkih lokalnih elita.

Dakle, naravno da su komunisti iskoristili situaciju, preuzeli su vlast, brutalno su potisnuli druge komponente oslobodilačkog pokreta, no još uvijek je oslobodilački pokret bio autentično socijalistički ili bar sklon velikoj transformaciji. Znači to treba potisnuti, treba retroaktivno rehabilitirati čisti nacionalizam, što u slovenskom slučaju znači kolaboraciju. A kad se rehabilitira kolaboracija, to se radi istom antikomunističkom retorikom, opet sužavajući složenost antifašističkih napora, ponovo se uvodi stara retorika čiji su suvremeni učinci rasizam, ekstremni šovinizam, narodni odmetnici protiv Roma i svi ti protofašistički konkretni društveni oblici koje susrećemo danas.

Ova reartikulacija društvenih odnosa u ranim devedesetima koja je prva proizvela rat ili nekoliko ratova u Jugoslaviji još uvijek ima učinka čak i na mjestima gdje je bilo samo oružanih sukoba bez pravog rata, kao u Sloveniji.

Ova ista reartikulacija ima očite učinke na europsko ustrojstvo i ti efekti nisu homogeni. S jedne strane, vidi se novi europski regionalizam koji se proteže preko starih nacionalnih granica. To je slučaj u Istri i ti regionalistički pokreti imaju dobre ekonomske i društvene razloge jer postoje regije koje su uvijek na neki način bile integrirane čak i u vrijeme blokovske podjele Europe. Jugoslavensko-talijanska granica bila je vrlo propusna tijekom postojanja Jugoslavije i pomogla je Istri da postigne visoku razinu životnog standarda jer je bila u svojevrsnom simbiotskom odnosu sa sjevernom Italijom koja je jedna od najrazvijenijih regija Europe. Dakle imamo ove regionalizme koji naravno mogu postati fol-

kloristični i čak protofašistički, definitivno, no oni imaju snažne ekonomske i društvene formacije. S druge strane, zemlje poput Slovenije nisu ništa drugo doli regije unutar Europe, pa vodeće skupine u zemlji poput Slovenije trebaju razviti strategiju preživljavanja i tu vidim dvije struje preživljavanja za vladajuće ekonomske i političke elite.

Jedna je da se zadrži većina nacionalne ekonomije koju još možemo imati i u istom paketu zadrži ostatke socijalne države, to je smjer konzervativaca, ljudi koji žele imati stare vrijednosti, obitelj itd. i ulazi u veliki konzervativni europski projekt koji je ovdje katolički, no koji se populaciji sviđa jer želi obraniti ostatke nacionalne ekonomije, uključujući socijalne povlastice za širu populaciju.

Druga je liberalna, izravna liberalna opcija koja se u perifernim regijama paradoksalno prevodi u ustrojstvo posredničke najamničke klase. Oni koji koriste snažni liberalni žargon, globalni kapitalizam, slobodno kretanje itd. (ali ne za Bosance), zapravo se profiliraju kao agenti međunarodnog kapitala s lokalnim zaslugama, jer su posrednici, dakle to je najamnička klasa, to zapravo nije kapitalistička klasa i smiješan je paradoks ove situacije u tome što oni čija je retorika liberalna zapravo predstavljaju predkapitalističku klasu na periferiji, a oni čiji je žargon konzervativni arhaični žargon obitelji, boga, poštovanja itd. zapravo su promicatelji nacionalnog kapitalizma u njegovim današnjim mogućim granicama i ta dva uzorka zapravo su moguće budućnosti Europe, ili svojevrsne globalne Europe sa snažnim liberalnim kapitalom, no bez društvenih mreža za vlastitu populaciju s rastućim klasnim razlikama itd. ili svojevrsne konfederacije tih katoličkih, protestantskih, možda ponekad čak i islamskih zajednica koji produžuju tip kapitalizma koji se zapravo usmjerava protiv globaliziranog liberalnog kapitalizma. Sad karikiram, ali vidi se kako i ove male razlike na terenu imaju europski, ako ne i svjetski značaj.

— Govori li nam dramatični razvoj raspada jugoslavenske države nešto o neodvojivosti nasilja od samog oblika Države, osobito od oblika liberalne demokratske države?

Sve teorije države ističu nasilnu komponentu države. Postoje različite konceptualne strategije kako se nositi s nasiljem, no država je uvijek na ovaj ili onaj način povezana s nasiljem. U konkretnom kontekstu tranzicije država se, naravno, treba reartikulirati. Opisujem socijalističku državu kao državu klasnog kompromisa koja nije jasna poput socijalne države u zapadnoj Europi koja je također država klasnog kompromisa, no još uvijek država koja osigurava društveni mir i bazirana je na preraspodjeli nacionalnog bogatstva. Kad se ta država klasnog kompromisa ili država koja smiruje sukobe i proturječja transformira u nešto drugo, naravno da nužno na scenu uskače element nasilja. A država koja treba promijeniti vlasničke odnose i klasnu strukturu društva naravno da je nasilna država. čak je i fizički nasilna jer seli ljude, poriče im određene privilegije na određenim mjestima gdje bi mogli živjeti i pridaje im nove uloge, nova mjesta, nove društvene dimenzije. Ovo je unutar sebe nasilna procedura, gdje država s jedne strane treba primijeniti ograničavanja, a s druge strane kontrolirati eksploziju društvenog nasilja budući da se sukobi intenziviraju.

Veliko postignuće identitarne države nije samo to što postoji ideološka maska koja krije nasilne operacije nove države već i to što se identitarni diskurs nameće kao jedini mogući ideološki uzorak kroz koji se mogu artikulirati otpori ovim procesima. Opet imamo dijabolični stroj gdje je ta ista maska, fasada, jedini jezik u kojem mogu govoriti oni koji pružaju otpor. Znači imamo klasičnu situaciju povijesnog fašizma ili nacizma, gdje se frustracije narodnih masa artikuliraju kroz rasistički, šovinistički, netolerantni pa čak i brutalni diskurs.

— Iz vašeg gledišta postoji prijelaz iz klasnog sukoba definiranog u društveno-ekonomskoj sferi u nasilje etničkih ratova u jugoslavenskom slučaju. Možete li objasniti je li uopće moguće objasniti određeni razlog takozvanih etničkih ratova u Jugoslaviji iz određenog determiniranog društveno-ekonomskog sukoba?

Ako pokušamo objasniti jugoslavenske ratove u terminima društvene strukture tada postoje dva istovremena heterogena procesa koji rezultiraju etnifikacijom sukoba. Jedan je da se nove vladajuće klase, nova buržoazija, bivša nomenklatura, svi nazivi su prikladni, do određene mjere trebaju teritorijalizirati da se bogatstvo nacionalizira, privatizira, otuđi. To je jedan proces, proces strategija elita, budućih vladajućih klasa i tih dominantnih skupina. Drugi je proces otpor prema tom is-

tom procesu. Ljudi žele zadržati ono što smatraju svojim, žele obraniti socijalnu državu, socijalne povlastice, aranžmane preraspodjele itd. A jedini horizont je republika koju etnički definiraju dominantne skupine i sami ljudi koji se odupiru tome jer nemaju drugog jezika, jednostavno nemaju klasnog znanja o proleterskoj revoluciji ili kakva je god bila birokratska frazeologija njihovih tlačitelja u prethodnom razdoblju. Spomenuo sam dva glavna procesa, no vjerojatno bi jedan mogao zakomplicirati sliku.

— Univerzalizam i partikularizam: cijelo odvijanje jugoslavenske drame obično se portretiralo u terminima ove vrlo grube redukcionističke ukočene opozicije između univerzalnosti s jedne strane, slobode, demokracije, ljudskih prava, univerzalističkih političkih ideja. S druge strane, partikularnost, etnicitet, nacionalizam, partikularne povijesti, partikularni razvoj itd. Kako biste kritizirali ovu dominantnu intelektualnu reprezentaciju?

Ova opozicija, koja je očito lažna, između univerzalizma i partikularizma, podsjeća me na stare rasprave tijekom socijalizma između birokratske autoritarnosti i pravedne spontanosti naroda. Imamo istu opoziciju koja pojednostavljuje i reproducira sustav kakav kest. Što je bilo disidentno – tijekom socijalizma, ali čak i u sovjetskom socijalizmu – što je jučer bilo disidentski odvažni slogan danas je službena partijska parola, a disidentske lamentacije su rutinski dio rituala partijskih kongresa. Ovdje imamo istu stvar. Okvir je identitarna zajednica, ustrojstvo je liberalna kapitalistička država, a legitimni diskurs je, ako mogu iskoristiti termin kojeg je uveo francuski sociolog Pierre Bourdieu, liberalni univerzalizam.

No liberalni univerzalizam funkcionira samo ako ga podupire država, i to je klasna država, nove države su mnogo klasnije nego prijašnje i ne treba se otići u Češku ili Bugarsku da se to vidi, to se može vidjeti u Francuskoj ili bilo kojoj drugoj zapadnoeuropskoj državi. One su mnogo jače klasno definirane, imaju mnogo manje oblika klasnog kompromisa ili smirivanja sukoba. A s druge strane, one su jedini jamci univerzalizma. To je klasična situacija. U Francuskoj klasni sukob danas poprima etnički oblik. I sve države koje su naslijedile Jugoslaviju utemeljene su na etničkom čišćenju. Od elegantnih administrativnih čišćenja računalima u Sloveniji, preko etničkog čišćenja srpske populacije od strane oružanih sila Republike Hrvatske, preko paravojnih snaga paradržava u Bosni do naoružanih ljudi u Kosovu koji su izbacili nealbansku populaciju pod okriljem Ujedinjenih Naroda. Ustrojstva su osnovana na etničkom čišćenju no naravno da su sad sva liberalno-demokratska ustrojstva. Naravno da ne kažem da se taj liberalno-demokratski univerzalistički element ne bi mogao upotrijebiti u emancipacijske svrhe ili barem obrambene svrhe pod sadašnjim režimima.

Naprimjer, ako se želi integrirati bivšu jugoslavensku populaciju kojoj se zanijekala legalnost u Sloveniji, skupinu koja se zove Izbrisani jer su izbrisani iz registra stalnog stanovništva, to se treba učiniti u ime liberalno-demokratskih univerzalnih načela i ne treba se zazirati od toga. Ako se želi braniti romsku populaciju u Sloveniji od skandaloznog tretmana koji im država nameće, opet se može pozvati na ustavna prava, univerzalna ljudska prava, njihovo pravo na obrazovanje i tako dalje. S jedne strane, naravno, tu je ta dijalektika nasilja države, osobito današnje lilberalno-demokratske države. S druge strane, tu je snaga ideologije legitimnog jezika i zdravog razuma. Ne možete prići običnom čovjeku na ulici i reći znaš, Romi su ljudi poput tebe, ne bi ih trebao tjerati iz svog grada, sela, itd. Treba reći, pa ovo su građani poput tebe, treba početi negdje. Postoji ta napetost da se ne bismo smjeli odreći ili izvlastiti tih sredstava, ne bismo smjeli biti ljevičari.

— Drugi ideološki paradoks koji možemo uočiti u povijesnom jugoslavenskom trenutku i posebno u postjugoslavenskom prostoru perverzna je veza između diskursa i pojmova tolerancije i pacifikacije poput ljudskih prava s jedne strane, i s druge strane brutalnosti nasilja i rata. Samo odvijanje jugoslavenskih sukoba, a osobito NATO-ova intervencija u Kosovu paradoksalni su u tom pogledu. Što znači dati legitimitet ratu pozivanjem na ljudska prava?

To je paradoks napadanja države, započinjanja rata u ime pacifizma i humanitarnosti ili uskraćivanja prava određenim skupinama u ime univerzalističke ideologije. Taj paradoks povezan je s ustrojstvom moderne države, modernog pravosudnog sustava i njegovih predpravnih dodataka. Ako je moderna država jamac moder-

nog pravosudnog sustava, onda nema boljeg jamca pred-pravnim moralnim dodacima tom sustavu od ljudskih prava. Ljudska prava su izvan nadležnosti države. Upravo to elegantno ustrojstvo koje sačinjava postrevolucionarnu modernu državu i koja građanima daje pravo da se odupiru eventualnoj represiji takve države ima paradoksalne posljedice i efekte u postnacionalnoj eri.

Danas, instanca koja može zahtijevati nešto u ime univerzalnih načela, u ime *le droit d'ingérence*, prava na intervenciju, instance je koja ima moć i silu da to učini. Modernističko rješenje hobsovskog problema sad ide izravno u hobsovsku situaciju gdje najmoćniji ili najsnažniji određuje zakon za sebe.

To je bila NATO-ova intervencija protiv Savezne Republike Jugoslavije, a perverzna varijanta istog bio je ulazak Slovenije u NATO. Prije ulaska bila je ogromna rasprava, održan je referendum kojeg su dobili zagovornici. Odaziv je bio relativno nizak, 60%, i onda je 60% od tih 60% glasalo za, tako da to nije bila ni polovica ljudi s glasačkim pravom, no, bez obzira na to, bila je ta rasprava i zagovornici pristupanja NATO-u odigrali su na kartu koja je u osnovi bila rasistička. Rekli su, preko NATO-a ulazimo u civilizirani svijet, to je karta za pridruživanje stvarnom svijetu, civiliziranom, superiornom i onima koji žive u miru i blagostanju. U konkretnim terminima, to je bila odvratna retorika jer je bila otvoreno orijentalistička, anti-balkanska i snažno obojana anti-terorističkom propagandom. Opet, pridruženje vojnom savezu odvilo se u ime mira, tolerancije, pa čak i blagostanja.

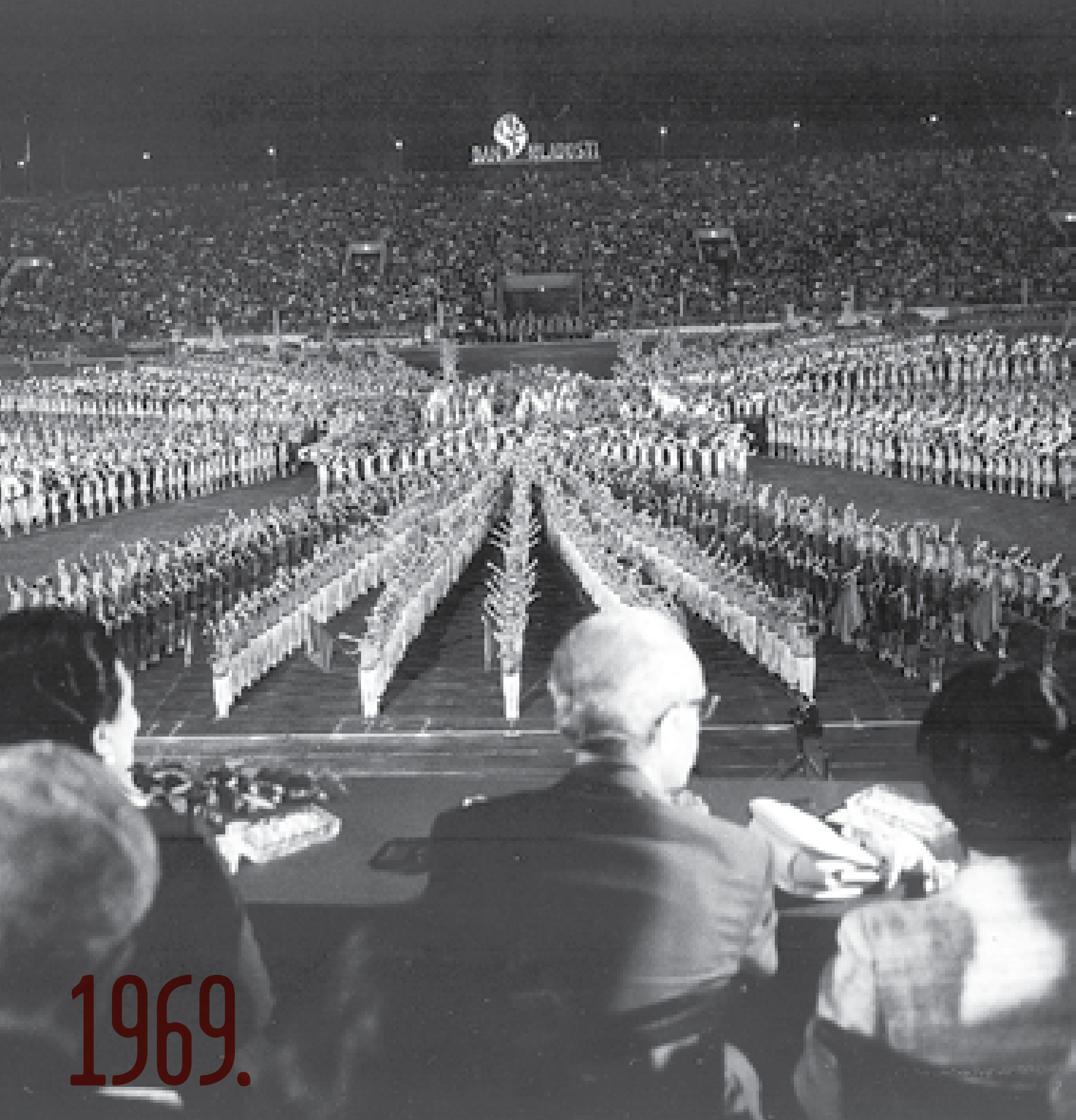
— Općenitiji teoretski problem iza cijelog našeg današnjeg razgovora pitanje je odnosa između političkih ideja ili političkih pojmova i nasilja. Kako mislite da jugoslavenski slučaj portretira to pitanje? Je li jaz koji ovdje nalazimo između univerzalističkih političkih pojmova poput demokracije i ljudskih prava te nasilja i nasilnih radnji jaz koji se treba mjeriti u terminima retorike ili retoričkog izobličavanja? Ili bismo mogli reći i da nasilje predstavlja integralni element političkih pojmova u njihovom materijalnom postojanju? Možemo li reći da bi se u krajnjoj liniji i naše vlastite univerzalističke ideje i političke kategorije trebale mjeriti u terminima odnosa i povijesnih sila na kojima počivaju?

Pravo općenito pitanje u vezi odnosa između ideja i nasilja, intelektualnih nastojanja i materijalnih procesa vječno je pitanje i kad je netko uključen u neki pokret koji se bori za pravedni cilj, sviđa mu se ideja da možda jezik ima svoje učinke, govor ima učinke, možda ideje mogu postati materijalna sila. Jer nema mnogo toga drugoga na raspolaganju.

Promatrajući jugoslavenske ratove unatrag postaje se skeptičniji i mudriji oko istog pitanja. Možda nije toliko dobro koliko točno da se ideje pretvaraju u materijalne procese i ponekad u nasilje. Možda nije toliko dobro što govor ima performativne učinke kao što je John Austin, oksfordski filozof, davno pokazao.

To je vječna rasprava i teško se odlučiti kako joj pristupiti. Lekcija koju bih ja izvukao iz jugoslavenske povijesti prošlih dvadeset godina bila bi slijedeća. Marx je tvrdio da ideje postaju materijalne sile kad ih usvoje mase. To je romantičnije gledište osobe koja je uključena u manjinski, ali pravedan pokret. Althusser je dodao trezvenije gledište i rekao: pa ideje ionako već imaju materijalnu egzistenciju u društvenim institucijama, u društvenim aparatima. Institucionalni život je i mnogo solidniji od svoje intelektualne strane, a u drugu ruku dostupan je idejama, propusan je jer nije ništa drugo doli materijalna egzistencija ideja. To smo trebali znati prije jugoslavenske tragedije jer tada ne bismo bili potcijenili protivnika, ne bismo potcijenili raspravu s nacionalistima, jer smo se grozili rasprave s tom vulgarnom populističkom mišlju koja se nije mogla mjeriti sa suptilnošću naših teoretskih dedukcija i za to smo platili tragičnu cijenu i zbog toga su patili drugi ljudi koji nisu imali ništa s našom intelektualnom predrasudom. Zato smo trebali to znati. I još uvijek trebamo imati na umu da su ideje materijalne sile i da se stvari mogu mijenjati jer društvene stvari nisu ništa drugo doli materijalna egzistencija ideja.

S engleskoga preveo **David Tarandek**


1969.

MILBANK, JOHN

Materijalizam i transcendentno

MILBANK, JOHN

Materijalizam i transcendentno

Istaknuta karakteristika francuske misli i srodnih marksističkih misli od 1950-ih bio je pokušaj da se marksizam dopuni adekvatnijom ontologijom od one koju nalazimo u Marxovim i Englesovim djelima. Pokušaj je obilježen potragom za nereduktivnim materijalizmom, djelomično iz razloga što se kontinentalna misao želi razlikovati od uočene sklonosti analitičke filozofije ka znanstvenosti. Reduktivni materijalizam zamišlja materiju atomistički, mehanički, pasivno i inertno, te pokušava prokazati smislenu akciju i voljni odabir kao iluzije. Nereduktivni materijalizam zamišlja materiju koja ima mogućnost povremeno stvoriti subjektivitet i smisao zato jer je materija poprište pojavljivanja spontanih i nepredvidivih energija. Budući da je povijest materijalizma uglavnom povijest redukcionizma, s iznimkama stoika, Spinoze i Nietzschea, potraga za neredukcionističkom verzijom prisiljena je posuđivati iz platoničko-aristotelovskih, idealističkih, pa čak i teoloških tradicija kako bi se razvila dostatno obogaćenu verziju materijalnih procesa. (stoici, Spinoza i Nietzsche također su radili takve problematične posudbe) Takva potraga čini se nužnom i opravdanom: iako postoji britanska tradicija reduktivnog materijalističkog marksizma, teško je to pomiriti s Marxovim apsolutnim vrednovanjem subjekata koji slobodno postižu puni produktivni i izražajni potencijal. Niti se jednostavno može izostaviti ontologija kako bi se koncentriralo na praksu: marksizam, a isto tako i svaki socijalizam, zahtijeva pojam ljudske prirode i ulogu ljudskog roda u svemiru; u suprotnom nije jasno zbog čega bi u ovom trenutku nešto nedostajalo, a što je potrebno emancipirati, niti iz kojeg razloga bi mogli pretpostaviti da živimo u realnosti gdje je takva emancipacija moguća.

Mora li takva ontologija zbilja biti materijalistička? Da, budući da socijalizam vidi zemaljsku pravdu kao suštinski usmjerenu ka raspodjeli materijalnih dobara. Da i zato što je marksizam u pravu kada vidi kompletno ljudsko znanje kao neraskidivo vezano za ljudsko poimanje pravde, i kao takvo, neodjeljivo od povijesno stvorenih modela proizvodnje i razmjene.

Takva povezanost poimanja istine s poimanjem dobrote već je ranije shvaćena u katoličkoj teologiji u pojmovima "konvertibilnosti" takvih "transcendentnih" koncepata. Poveznica između marksističkog historizma i katoličke metafizike može se osigurati iz aksioma Giambattiste Vicoa, katoličkog mislioca 18. sto-

ljeća, koji tvrdi (u punoj verziji) da se transcendentalije *verum* i *bonum* također konvertiraju s novim transcendentalnim, *factumom*, što znači povijesnim i čak vječno "konstruiranim". (Marx je citirao, ali slabo razumio Vica.) Puno kasnije, pojavom Marxa, pravoslavni teolog, socijalist i ponekad marksistički ekonomist Sergei Bulgakov ustvrdio je slično: kršćanski Istok propustio je uključiti kolektivni proces povijesne konstrukcije u proces "pobožanstvenje" (termin kojim pravoslavni opisuju "spasenje"), dok je Zapad krivo protumačio taj proces kao sekularni, i s obzirom na transcendentalno-nepovezan rad suštinski ljudske volje, a ne kao zajednički rad s Bogom koji kroz ostvarenje samog sebe (umjetnost i rad) traži smjernost ka dobrome i viziju istine. Za Bulgakova iz tog slijedi da su ljudsko znanje i vrlina potpuno ekonomska pitanja koje kolektiv sadrži u ritmovima i raspodjeli razmjene i proizvodnje.

Navedeno predstavlja vrstu historijskog materijalizma. Doduše, za Bulgakova opća ljudska ekonomija (znakova i brojeva, te roba i cijena) participira i vođena je božanskom *economia* pravoslavne teologije: kompletna "podjela" Božjeg vječnog bića u jedinstvenom stvaranja i otkupiteljskog ponovog stvaranja.[01]

Ako za usporedbu promatramo posljednje sekularne pokušaje razvoja materijalističke ontologije koja bi podupirala socijalističke aspiracije, iznenađuje nas kako se sve više razvija privlačnost, ne samo k idealističkoj filozofiji – Hegelu, Schellingu i njihovom nasljedniku (unatoč svemu) Heideggeru – već također i ka teologiji: pojmovima *via negativa*, apsolutno drugoga, milosti, nade i ljubavi. Koji je razlog tomu? Pokušat ću naći objašnjenje. Ako je materija više nego samo inertna, te čak i sposobna za subjektivnost i smisao, tada ona suštinski mora biti više od prostorno i mehanički limitirane supstancije; ona mora biti u velikoj mjeri silovita i samotranscendirajuća. Jedini čovjekov pristup pojmovima sile i samo-trancendirajućeg razvoja uključuje iskustva voljnog odabira i smisla: iz toga proizlazi da je samotranscendirajuća materija neminovno shvaćena kao nešto eterizirano i idealizirano. To može biti potpuno konzistentno s materijalizmom zato jer nemamo pojam o tome od čega se na kraju sastoji materija: zamišljati ju samo kao gustu i inertnu značilo bi ograničavati ju na jedan vid idealnosti koji tvori pozadinu za voljni odabir – poglavito negativni *hyle* koji oblikovanje ideja i usmjerenih, smislenih namjera uvijek pretpostavlja.

01 Vidi Giambattista Vico, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, preveo L.M.Palmer (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.), 45.-53.; Sergei Bulgakov, *Philosophy of Economy*, prevela Catherine Evtuhov (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000.).

No, ako je materija potpuno eterizirana i idealizirana, tada stvarni materijalni procesi postaju popratni fenomeni logičkih procesa, ili štoviše, magične posljedice čiste voljnosti, ili naposljetku nekakva kombinacija navedenog. Čim netko kaže da "materija" ponekad može misliti i ponekad imati volju, tada nezamisliva pozadina *hyle* iščezava, i zajedno s njom i svi iracionalni i latentni impulsi prirode i ljudskog roda koji pomažu uobličiti povijesne događaje, a sve u prilog onoga što mislimo da možemo u potpunosti prihvatiti, dakle u korist smislenih voljnih procesa. U tom slučaju mora se zaključiti da je materijalizam izgubljen u idealizmu i humanizmu.

Ipak ovaj nepovoljan ishod ne može se izbjeći redukcijom svake subjektivnosti na slijepe nagone *hyle*. Jer u tom slučaju imamo suprotno, želja ljudskog roda za emancipacijom je i sama reducirana na popratni fenomen iluzije koja prikriva ono što se zbilja događa: a to su evolucijski procesi bez ikakvog smisla. U tom slučaju, ne može se priželjkivati istinska ljudska budućnost u ime ispunjenja realnog – osim kao zabavna maštarija – već se u najboljem slučaju može smatrati kao iskreno urušavanje ljudske iluzije nazad u svoje pred-ljudske sekvence. Budući da su to mehaničke i opskurno impulzivne sekvence, one nikako ne mogu održati ništa poput stanja mira i pravde: antropomorfički gledano, čini se da više podržavaju pravilo heraklitovskog nasilja. Ako je to realnost, onda je kapitalizam najbliži da to potvrdi bez izričite tvrdnje, pošto on reducira smisleni cilj na agoniju oko praznog fetiša, koji u ovom slučaju biva daleko od konačne iluzije, kao što bi to htjeli klasični marksisti, već biva najbliža moguća voljna i smislena manifestacija stvarne vladavine slijepe besmislenosti. Sile tzv. progresa – znanost, racionalizam i materijalizam – puno su više naklonjene kapitalizmu nego što je to smatrao Marx. Tako bi ontologija koja bi legitimirala socijalizam, morala iznaći način da locira idealnost u materiji, a bez idealiziranja materije ili konačnog odbacivanja idealnosti.

To znači da mnoga karakteristična shvaćanja njemačkog idealizma postaju neprikladna, jer imaju tendenciju da svaki zasebno ili kombinirano sadržavaju transparentno shvaćene logičke procese i/ili u tom slučaju priznaju nepristupačnom mogućnost utemeljenja, nešto kao čisto autonomno samo-održavanje, neobjašnjivo djelovanje ili htijenje, što je na taj način, ponovo transparentno i samo-objašnjavanjuće. U oba slučaja,

zaključivanje i transparentnost mišljenja i htijenja mora istovremeno nijekati i obuzdati svoje misteriozne energije i potencijale. Ono što je naprotiv potrebno, pojmovi su misli i htijenja koji sami po sebi održavaju višak referentnosti van sebe, pojmovi koji uključuju nepredvidljivu kreativnost i privlačnost žudnje koja samu sebe nadilazi. "Misliti za sebe", primjenjujući kantovsku autonomiju, isključit će gustoću materije; isto tako, upražnjavanje čistog vlastitog spontanog izbora dobra i zla, *à la* Kant, isključit će njenu gustoću: u oba slučaja izlazimo iz muljevitog područja kako bi prebivali u kristalnim sferama čistih (*noumenon*) monada. Suprotno tome, ako je misao otvorena i nametljiva i baš ne zna što je to o čemu misli, te ako je združena volja privučena prethodnome i onome poslije same sebe, onda su gustoća i neshvatljiva sila materije održane.

Ali gdje možemo naći takva shvaćanja mišljenja i htijenja? Odgovor mora biti u teologiji i vrstama filozofije (kao što je neoplatonizam) koje se referiraju na transcendentno. To je zato jer i sama teologija pretpostavlja istovremeno da postoji vrhovni princip koji je mišljenje i htijenje te da je taj princip, za naše mišljenje i volju, samo donekle pristupačan. Kao čisto sjedinjenje, više kao *esse* nego kao *ens*, taj princip doista "misli samog sebe", no ne na naš način dvojakog samo-opažanja koje bi bilo kontradiktorno njegovoj jednostavnosti. Dapače, ta jednostavnost može se zamisliti poput svojevrsne neljudske neiskvarenosti stijene, s čime Biblija često uspoređuje božanstvo.

Posljedicom toga naše mišljenje i volja postaju darovi koji su primljeni od nečega što je više od misli i volje. I kao darovi od nad-intelektulnog, oni bivaju više podudarni našim tijelima koja su jednostavno stvari koje smo primili i kojima nikad potpuno ne ovladamo. Sukladno tome, naše mišljenje i volja, kada ih doživljavamo kao jeku beskonačnosti i jednostavne ne-reflektivne misli i volje, mogu se smatrati kao da nisu utemeljeni sami u sebi i skriveni su sebi samima. Baš kao što mi u konačnici ne znamo za što su sve naša tijela sposobna, isto tako ne znamo koje su konačne konzekvence našeg razmišljanja, niti da zbilja želimo to što želimo. Ovdje se apstrakcija i velike geste proširuju i istovremeno potvrđuju neshvatljivost našeg utjelovljenja. (Ovo se puno više podudara sa aristotelijanskim shvaćanjem *eide* i *hyle*, te također i *psyche*, nego sa bilo kojom idealističkom dijalektikom ideje i patosa.) Naša misao je prvenstveno kreativnog karaktera, više nego refleksivnog, i upravo kroz kreativno stvaranje mi uvijek preobražavamo materiju, a ipak ne možemo zapovjediti pojavljivanje transformativne ideje. Ideje nam dolaze kao inspiracija, kao iz visine, i iz tog razloga one se dobro primaju u polju materije.

Johann Gottlieb Fichte

Na taj način, i sama teološka usmjerenost k transcendenciji sama održava ne-reduciranu materijalnost i upravo je suprotna bilo kojoj vrsti idealizma. U stvari, idealizam se uvijek najbolje snalazi u imanentnosti, jer njegova bit poganski je grčki horizont (ponekad i gnosticiziran) unutar čijeg se jednoznačnog zatvorenog kozmosa odvija sukob aktivnog *logosa* i kaotične *hyle*. Bez bogova ili platonskih formi, takva poganska imanencija savršenije je ostvarena u njemačkom idealizmu: logički procesi nadmašuju sami sebe kroz vrijeme i nisu dobiveni darovi, već odmatanje autonomije, štoviše kroz kontradikciju i povratak. Iako ovaj princip autonomije stoji u suprotnosti sa stranim samo-zamatanjem materije, on je svejedno uključen u materiju unutar istog kozmosa, i upravo iz tog razloga nalazi se u dualističkom sukobu sa samim principom materije, čak i ako ga mora pretpostaviti od samog početka, *à la* Fichte, kao omogućavanje suprotnoga. Potvrđivanje imanentne idejnosti koja potiče iz same sebe u konačnici se događa nauštrb materije.

Suprotno tome, izvorni teološki pojmovi mišljenja i volje ne smatraju da su misao i materija suprotnosti unutar dijalektičke tenzije u maniri Fichtea, Hegela i ranog Schellinga. Umjesto toga, kako smo već pokazali, oni su pomiješani kroz bazično dijeljene sklonosti. Na kraju, ako misao i materija pokazuju otpornu gustoću i ekscesivni potencijal, onda je to zato jer je njihova kombinirana smislena konačnost dolazeći dar, koji ako se smatra takvim, ukazuje na ultimativni kreativni izvor. Budući da je konačni *logos* u svakom pogledu stvoren, baš kao što je to i *hyle*, misao i materija ovdje su poravnati i izjednačeni u odnosu na transcendentni izvor, dok bez te jednakosti poništavaju svoje relativno stvarne različitosti, a da čak ni ne napuštaju relativnu hijerarhijsku superiornost misli nad materijom. Jer osnovni kreativni izvor svekolikih hijerarhijskih serija nije samo "na vrhu" tih serija na način da su ideje "iznad" materije kao kod idealizma; štoviše, budući da izvor *daje* cijelu seriju (za razliku od najviše karike u seriji), s apsolutnoga stanovišta on ima tendenciju da izravna sve ono što ostaje

izdvojeno, unutar serija i hijerarhijski različito. Na taj način, jedino monoteistička doktrina o stvaranju (kojoj je bio sklon proklovski neoplatonizam) dozvoljava nereduktivni materijalizam u teoriji i u praksi, koji nam npr. dopušta da više cijenimo ljudsko od kozmičkog ili životinjskog, a također i više u krajnjoj gesti da naviještamo kako najviša vrijednost leži u uspostavi navedenih troje u miroljubivo harmonično usavršavanje. Upravo je to pokret koji izvodi Dionizije Areopagit kristijaniziranjem Prokla, koji je već ustvrdio da pojednostavljivanje materije više reflektira jednostavnost prvog principa nego refleksivnost intelekta. (S tom tvrdnjom susrećemo se u Dionizijevim komentarima apofatičke prikladnosti naočigled sveobuhvatnih simbola Boga.) Sama ta perspektiva omogućava nam viziju anti-fašističke, anti-nehumane ekologije.

Možemo otići i korak dalje. Beskrajna misao, beskrajna volja, koja je potpuno "jednostavna" (ni na koji način, čak ni formalno, nerazdijeljena unutar sebe), kao što to Toma Akvinski postavlja, a također samo-održavajuća, kao što smo to maloprije ustvrdili, ne može biti srodna ikakvom konačnom mišljenju ili volji kakvu mi poznajemo. Prvo, budući da je samo-održavajuća, ima karakteristike koje možemo pojmiti jedino u određenim materijalnim okvirima, u skladu s tim što se nama materijalna supstanca čini donekle samo-održavajućom (ako već nije samo-stvarajuća, poput misli, kojoj u suprotnome fali relativna samostojnost). Drugo, kao beskonačna, i zato neograničena, ona mora održati, ali bez nesavršenosti, svojevrsnu neograničenu "nedovršenost", tj. mora održati "završenost" van svakog našeg poimanja završenosti koje uvijek uključuje ograničenost. Na taj način, srodnost naše konačne misli s materijom kao misterioznom, nepokorenom, i neograničenom u svojim potencijalima, na paradoksalan je način sadržano u pojmu onoga što je potpuno i apsolutno – samo zato jer je beskonačno. Ovdje je bitno sjetiti se da se pridavanje tog "neorganiziranog" principa bez-konačnog Jednome ili Bogu pojavilo u filozofiji jedino kod neoplatonista i kod Crkvenih otaca – to nije bilo dozvoljeno kod starih Grka. Na kraju, treba ustvrditi da je Crkveni otac Tertulijan, iako je bio ortodoksan i ni na koji način panteist, tvrdio da bez obzira što Bog nema ograničeno tijelo to ne implicira *nematerijalnost* Boga. Za Tertulijana, kao što je Bog Stvoritelj, beskrajna misao i volja, isto tako je i neograničena materijalnost.[02]

02 Vidi Antoine Côt , "*Infini*" *in*: *Dictionnaire critique de theologie*, ed. J.Y.Lacoste (Paris: P.U.F., 1998.); Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.).

03 Alain Badiou, *St.Paul ou La Naissance de l'universalisme* (Paris: P.U.F., 1999.), *Ethics* (London: Verso, 2001.); Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute* (London: Routledge, 2001.), *On Belief* (London: Routledge 2001.).

Dakle, da bi se postigla adekvatna ontologija, materijalistički socijalizam mora prizvati teologiju. Možda je to razlog zašto je Walter Benjamin smatrao da će ubuduće filozofska misao morati staviti sebe u službu teologije, što je bilo upravo suprotno Hegelu. Svejedno, ja ne tvrdim da suvremeni francuski mislioci, i oni pod utjecajem francuskih marksističkih mislilaca, eksplicitno obrazlažu na način kako sam ja to gore naveo. Umjesto toga, tvrdim da je to implicitni logički horizont koji ih stavlja u nepoznato, i oni su ga dosad shvaćali poprilično fragmentarno i samo djelomično. Unatoč tome, to je logika koja se provlači kroz njihova dosadašnja razmišljanja: Derrida podupire otvorenost znakova i apsolutnost etičke zapovijedi priklanjanjem (ili kako on – po mom mišljenju, krivo – pretpostavlja, radikalizacijom) negativnoj teologiji; Deleuze podupire mogućnost propadanja materije i smisla u okvirima spinozijanskog virtualnog apsoluta; Badiou podržava mogućnost revolucionarnog događaja u okvirima povijesnog događaja pojavljivanja same logike događaja kao takvog, što je zapravo ništa drugo nego Pavlova milost; Žižek podržava mogućnost revolucionarne ljubavi iza žudnje referirajući na povijesno pojavljivanje ultimativnog sublimnog objekta koji nas pomiruje s prazninom koja se konstituira jedino kroz rascjep unutar praznine. Taj sublimni objekt je Krist.

Kod Badioua i Žižeka, zapažena je i dodatna karakteristika.[03] Oni su s pravom nezadovoljni prepuštanjem socijalističke ljevice u liberalističko veličanje pluraliteta i različitosti. Takvo veličanje, oni ispravno tvrde, neautentično je zato jer obično ne žele zapravo imati ništa s egzotičnim drugim – slijedom toga, vizualna prezentacija udaljene egzotične različitosti postaje velebna etička gesta. Isto tako, takva tendencija priznaje drugom etički značaj pod okriljem konteksta žrtve: što znači da ljudsku solidarnost imamo jedino u okviru naših slabosti, umjesto u okvirima naših pozitivnih kreativnih aspiracija. Ovdje se može prigovoriti da takav etički stav može isto tako zahtijevati da se drugo u velikoj mjeri emancipira; doduše, ukoliko takvo ispunjenje nije povezano s usporedno postavljenim zajedničkim ljudskim projektom, tada je sadržaj ispunjenja, s obzirom na drugo, etički nebitno: i ponovo taj moralni posrednik postaje puki distancirani i anemični promatrač.

Za razliku od toga socijalizam zahtijeva našu solidarnost u ime projekta pozitivne afirmacije života i obil-

nog života: trebamo voljeti druge kao aktivni afirmatori, a ne, ili ne primarno, kao žrtve. Kako to teologija postavlja, trebamo voljeti ljude zato – i do te mjere – što su oni slika Boga. Ali takva ljubav zahtijeva uzajamno priznanje naših pozitivnih ostvarenja i sposobnosti. Dakle u tom slučaju ono što se cijeni nikako nije neizreciva različitost, već ono što je univerzalno zajedničko i hvalevrijedno, bez obzira što je to upravo i jedinstveno i specifično. Samo kao jedinstvena i specifična, vrijednost se jasno "ističe", ali to isticanje ponekad ju čini univerzalnom i otvorenom za sudjelovanje – bez obzira što se nalazi u stanju ne-identičnog ponavljanja.

Nova zaokupljenost pitanjem univerzalnog, onog što nas povezuje, ide dalje od deridijanske/levinasovske zaokupljenosti nesvodljivim pluralnostima izvan totaliteta. U ovom slučaju totalitet nije ponovo uveden zato jer nismo ujedinjeni kroz sveukupnost potpunog kozmosa, već kroz jedinstvene pojave događaja, čija nova logika, novi ritmovi, bivaju prihvaćeni od svih nas. Ovaj pomak čini veoma značajan utjecaj na stav marksističke misli o religiji.

Derrida je do sada smatrao kako sekularizirana negativna teologija sugerira radikalno razilaženje od specifičnosti religijske tradicije, te uvodi neukorijenjenu i nomadsku postmodernističku religioznost orijentiranu prema negativitetu koji podržava nezavršena pozitivistička ontološka suprotnost. Tako za Derridu dekonstruktivističko stremljenje nikad nije ispunilo svoj zadatak, takva neukorijenjena religioznost samo je beskonačno parazitska s obzirom na različite religiozne tradicije koje su sve više ili manje afirmirane, iako se stanovita prednost daje judaizmu i kršćanstvu.

U znatnoj suprotnosti, Badiuova i Žižekova sumnjičavost prema politički korektnom pluralističkom diskursu uzrokuje da oni jednoglasno preferiraju primjer jedne religije nad svim ostalima, i ta religija je, naravno, kršćanstvo. Takvo novo favoriziranje kršćanstva integralni je dio njihove želje da ponovo uspostave ljudsku univerzalnost i singularnost socijalističkog projekta unutar svih dosadašnjih historijskih tradicija, što stoji u suprotnosti s postmodernim liberalnim političkim pluralizmom, čija je zadnja riječ je "poštovati raznolikosti" i čija se religioznost jedva dade razlikovati od *new-age*-ovske preporuke ka samo-kultiviranju unutar negativnog odvajanja od zadanih socijalnih procesa.

Jacques Derrida

Zbog čega je usmjerenje prema kršćanstvu toliko važno u navedenom? Odgovor je u viđenju kršćanstva kao jedinstvene religije univerzalizma. Utoliko su Badiou i Žižek potpuno u pravu, i oni razotkrivaju svu očiglednu trivijalnost novijih teoloških rasprava o specifično "kršćanskoj igri jezika", koja je ispravna ili neispravna baš kao i sve druge igre jezika itd. Ponovo su teolozi uhvaćeni u svojoj neautentičnoj prestrašenosti. U povođenju za liberalnom modom, izdali su kršćansko polaganje prava na jedinstvenost, na transcendiranje judaističkog naslijeđa i ostalog. I tako su sad nadiđeni i od marksističkih ateista koji ukazuju na činjenice historijske fenomenologije: kršćanstvo je bilo prvo prosvjetiteljstvo, prva pojava apsolutno univerzalnog prava. Grci su uglavnom bili nesigurni da li žene i barbari mogu filozofirati dok druge vrste robova ne mogu; Novi Zavjet, u suprotnosti, tvrdi da svi – robovi i slobodnjaci, muškarci i žene, Židovi, Grci, Rimljani i barbari – mogu prepoznati Boga u uskrslom Kristu i nadalje inzistirati da taj potencijal univerzalne prepoznatljivosti sam po sebi kvalificira istinu kao univerzalnu istinu. Takva puko supstancijalna univerzalna istina grčke filozofije diskvalificirana je u svojoj univerzalnosti, i naposljetku, u svojoj istinitosti. Dakako, jasno je da je judaizam i prije pokazivao naklonost univerzalnosti; ali (što je nastavio i Islam) nikada ne priznaje da su njegovi pojedini zakoni uvjet za univerzalno priznanje Boga svih naroda. Na taj način ne predstavlja u potpunosti univerzalni događaj, koji za ishod ima praktično relativiziranje kulturnih specifičnosti i tako ne dozvoljava univerzalnu ljudsku povezanost.

Prigovor ovdje da je Krist više u suštini specifičan nego židovski zakon potpuno je promašen (kao što je Hegel to shvatio, iako ne u dovoljnoj mjeri). Krist je toliko specifičan da je istovremeno i najopćenitiji. Mi se svi možemo poistovjetiti s vještim, učtivim, divljim, poganim, mudrim, čudotvornim i patećim čovjekom, baš kao što se svi možemo, s jedne do druge strane svijeta, poistovjetiti s Charliejem Chaplinom ili Busterom Keatonom, ali se, na primjer, ne možemo lako identificirati s ulogama u japanskim običajima pristojnosti. Sv. Pavao i Kierkegaard bili su donekle u pravu (ali i donekle u krivu kako sam upravo ustvrdio) u zanemarivanju specifičnosti Kristovog života: bitno je znati da se Bog manifestirao, ne u bilo kojem ljudskom stanju ili vidu općenitosti, već upravo u jednom – što ima značenje kao zavi-

sna posljedica u svakom – ljudskom životu, smrti i uskrsnuću. Upravo zato jer Isus izmiče bilo kakvom općem okviru, imajući u vidu da se bilo kakav opći skup uvijek može uključiti u neki općenitiji skup, Isus je univerzalan. Univerzalnost kršćanstva nije, dakle, stvar u prvom redu subjektivnog stajališta ili vjere; to je više stvar logike. Kršćanstvo je univerzalno upravo zato jer je izrodilo logiku univerzalnosti; uspostavilo je tu logiku kao događaj. Takav "izum" i uspostava nije se mogla sastojati samo od pukog otkrića univerzalne istine, kao što su to Grci uglavnom smatrali (diskutabilan izuzetak bili bi Sokrat i Platon), zato jer je filozofiji promaklo adekvatno shvatiti logiku univerzalnosti. Kao što Badiou tvrdi, filozofija (ali ponovo, ne zbilja i Platon u Badiouovu tumačenju) pokušava sve stvari staviti na pravo mjesto unutar date sveukupnosti, konačnog (ne beskonačnog) kozmosa. Međutim, to znači da se svaka stvar i svaka osoba mora poistovjetiti sa svojim fiksnim mjestom u kozmosu i jedino je u stanju, kao krajnja gesta, biti povezana sa svemirom kao cjelinom jer kozmos kao cjelina nije vezan ni s čim izvan sebe samog i tako sam nema svoje mjesto niti identitet. Isto tako bi mogao biti i ništavilo. Tako u hinduizmu postoji nekoliko etika od koje svaka odgovara pojedinoj poziciji unutar hijerarhije, ali ne postoji opće univerzalno dobro: na općem nivo, kao što to poučava *Bhagavad Gita*, sve etike su relativizirane, i jedina zajednička stvar je nirvana – ali to se zapravo ne dijeli, budući da na toj točki uspona stvari prestaju biti zajedničke jer više ne postoje subjekti među kojima bi se dijelile.

Isto tako (da brzo promijenimo perspektive s Dalekog istoka ka najdaljem Zapadu, starom i novom) Alexis de Tocqueville u *Demokraciji u Americi* smatra kako u aristokratskom društvu poput engleskog nitko nije zainteresiran za opće ideje i one mu zapravo bivaju neshvatljivima, uzimajući u obzir da su ideje uvijek relativne s obzirom na pravila i manire klasne pozicije (ovo donekle stoji i danas), dok se u demokratskoj Americi (da li i ovo stoji danas?) ljudi interesiraju za opće ideje zato jer se vide kao ljudi u općenitom smislu.[04] Tocquevilleu se međutim može dodati da ideje opće ljudskog ne bi postojalo bez stalnog prisjećanja na specifični događaj Američke revolucije, niti čak (kao što to i sam Tocqueville tvrdi) bez stalnog prisjećanja o univerzalnom čovjeku Kristu, unutar religiozno konstituiranog američkoga civilnog društva. Može se čak tvrditi da Tocqueville nenamjerno pokazuje činjenicu da se univerzalnost može pojaviti jedino iz događaja: bez religijskog poticaja ka slobodnom povezivanju, on tvrdi (može se reći i da bez tog poticaja ka kolektivnom ponavljanju religijskog utemeljiteljskog događaja), američka demokracija ima tendenciju k osipanju u mnoštvo individualizama i partikularizama koji će isključiti bilo kakvo poimanje opće ljudskosti – umjesto demokracije pojavit će se propagandistička vladavina koja je istovremeno iznad i na strani većine; mi danas to ispravno možemo označiti kao "fašizam". Stoga Tocquevilleovi argumenti glede Amerike i opasnosti kapitalističke korupcije implicitno prepoznaju ne samo pojavljivanje univerzalnosti kroz događaj, već i religioznu dimenziju date logike.

04 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000).

Filozofija, raspoređujući stvari u kozmosu, ne uspostavlja univerzalnost. Ali događaj koji *nadilazi* dani totalitet uspostavlja sebe kao nadilaženje specifičnog mjesta ili pozicije. Štoviše, on se izriče kao univerzalna ne-istovjetno ponavljajuća mogućnost. Takav se događaj jedino može pojaviti u vremenu, budući da se jedino u vremenu mogu razlomiti uspostavljene totalnosti. Nadalje, da bi bio vrednovan kao univerzalan, događaj također mora biti smatran kao "vječan" kako bi bio prikladan univerzalnosti: to je ono što Badiou tvrdi.

Sada je jasno kako Badiou i Žižek dodaju novu dimenziju marksističkoj raspravi o religiji. Svi sudionici uglavnom se okreću ka teologiji jer sam diskurs dopušta idealni materijalizam koji ne rezultira u isključujućem trijumfu idealizma. Ipak, okret prema sekulariziranoj *via-negativi*, zato što ne dopušta nikakvu transcendentnu puninu super-obilja u kojoj se izdaleka može sudjelovati kroz religiozne prakse, propušta prepoznati bilo kakve stupnjeve manje-više točnih manifestacija apsolutnoga, ili bilo kakvo napredovanje prema apsolutnom koje nije istovremeno i regresija. Budući da se smatra da sve religiozne slike u istoj mjeri promašuju, svi religiozno idealni diskursi potvrđuju se u samo-poništenju. Na taj način misteriozni "višak" u idealu koji uzrokuje da on biva stopljen s materijom, a ne da prikriva materiju, tek je dodan apsolutnome i impotentno negativnome, koje, za razliku od pravog teološkog negativnog kod Dionizija Areopagita, uistinu jest usmjereno prema praznini. Ovo ostavlja pozitivni aspekt religijske idealnosti – usmjerenost ka katafatičkome (*via-positiva*) – paradoksalno ispunjenim upravo u svojoj promašenosti. Tako religiozne ideje, za pluralističku ideologiju, ostaju na

nivou idealnosti, iako ne sastavljaju nesmiljen logički slijed osim apsolutno neupitne logike mehaničke dekonstrukcije. Prema tome, ako se prvenstveno vrednuje različitost, to znači da je različito, stavljeno na mjesto Boga, čisto negativno, na način da je hipostazirana negativnost usmjerenosti ka ništavilu efektivno ispunjena i autonomna ideja koja poništava svu materijalnu pojavnost. (S druge strane, pojedinac cijeni različito u njegovoj totaliziranoj specifičnoj naklonosti, odvojenoj od misterioznog viška u kojem on ne participira – tako ponovo pojedinac ima potpunu, apstraktibilnu ideju. Takvoj opciji se s pravom suprotstavljaju Levinas i Derrida, ali oni nikad ne razmatraju i treću mogućnost negativnog viška posredovanog od fenomenološki manifestiranog.) Tako je derridijanizam zapravo idealistički.

Licem u lice s tim idealizmom, Badiou inzistira da moćna ljudska misao ili ideja nije nešto potpuno i inertno, i kao takva neprenosivo različita u svojoj posebnosti, već je univerzalna po samoj vrijednosti te posebnosti. Iz toga slijedi da se ne smije olako negirati njenu pozitivnost na deridijanski način, kao da pozitivnost uvijek prijeti da se ukruti u prisutnost općeg utjecaja protivnog uvjetovanoj posebnosti ideje. Taj imperativ vrijedi za Derridu budući da on smatra da je istinska različitost samo u onome što prethodi događaju same različitosti i održava se kao različitost samo u trenutku negacije prethodno nataložene različitosti koja se uvijek umata nazad u nazočnost u samom slučaju svoje pojavnosti. Za Badioua pozitivnost ideje ne treba negirati na taj način, zato jer ideja ne zadobiva "vječnu" prisutnost tako da zatomljuje svoju posebnost, već upravo tako da ju uspostavlja. Njena posebnost nije nešto statično i zatvoreno, već nešto zauvijek-naknadno plodno, što generira beskonačne daljnje uvide koji sve više i više otkrivaju njene originalno latentne dubine.

Iz tog razloga Badiou na prvome mjestu ne veliča – ironično, *à la* Derrida – pluralitet religija, već singularitet apsolutne religije, kršćanstva, koje se pojavilo kao događaj toga što izaziva univerzalno priznavanje. Događaj univerzalne ljubavi, događaj života većeg od i suprotstavljenog smrti, događaj univerzalne mogućnosti oprosta i pomirenja, novi vid društvenosti utemeljen na recipročnoj razmjeni te mogućnosti. Nema smisla odbacivati taj događaj, barem kao horizont mogućnosti. Ovdje bi debata i dijalog bili smiješni, ukoliko se ne pojavi neki univerzalniji horizont. Jer upravo se tu nalaze uvjeti univerzalnosti, kako ih mi na Zapadu zamišljamo.

Martin Heidegger

Na drugom mjestu, Badiou ne ističe pokret označavanja ili nasilne negacije, već dolazak milosti kao te koja nas u prvom redu interpelira kao subjekte, što znači ne kao nedostatak, već kao preobilje i uvijek specifična prisutnost. Suprotno tome, Derrida smatra da se možemo truditi kako bi odbacili iluzornu samo-autonomiju s obzirom na konstituirajući nedostatak, smrt, besadržajni dar itd. Za Badioua mi očito nismo, u svojoj samo-prisutnoj posebnosti, u posjedu samih sebe i autonomni, već naprotiv, dobiveni – dobiveni u našoj konkretnoj materijalnosti koja održava naša svjesna djela i razmišljanja. Opet naprotiv, za Derridu, sve religije bi mogle biti stepenice prema negaciji, a za Badioua jedino kršćanstvo nudi božju milost, u smisli da kršćanstvo jednostavno jest misao da smo otkupljeni i oslobođeni kroz dobivanje milosti, u kojoj možemo zajednički sudjelovati u našim tijelima kroz voljenje ljudi, a ne kroz ljudske sustave zakona ili ljudskih filozofija i mističnih praksi – čak ni kroz praksu apsolutne negacije.

Da li su dakle Badiou i Žižek – u mjeri u kojoj je on suglasan – u pravu? Do sada sam opisao načine na koji jesu: načine u kojima je kršćanstvo u skladu s materijalizmom, načine u kojima socijalistički univerzalizam treba kršćanski univerzalizam, a ne postmoderni pluralizam ili *new-age* gnozu. Doduše, ipak ne smatram da je to dovoljno. Ukratko, mislim da njihove ateističke, u osnovi hegelijanske verzije kršćanstva vrlo dobro podupiru ontologiju revolucije, ali ne i ontologiju socijalizma. Nadalje, mislim da usprkos njihovim određenim namjerama, ono što nam oni svejedno nude gnostičko je kršćanstvo, negativna dijalektika, i zatočeništvo pod nesmiljenim zakonom. Suprotno tome, vjerujem da promišljajući socijalističku budućnost moramo otići puno dalje od idealističkog sužanjstva *logosa*, izvan dijalektike, izvan tragične gnoze, dalje od mističkog nihilizma. Moramo ponovo prizvati puno više duha starih Grka, latinskog Juga, slavenskog Istoka, pred i anti-idealističke Njemačke i keltsko-skandinavskog-saksonskog Sjevera. Konačno, moramo se osloboditi milijuna predrasuda i pogrešnih povijesnih tumačenja i ponovo razmotriti radikalni sadržaj ortodoksnog katoličkog kršćanstva. Na koncu, ta tradicija i materijalistički socijalizam trebaju jedno drugo.

Nadalje razmotrimo nakratko i malo detaljnije ono što nam predlažu Badiou i Žižek. Započnimo s Badiouom. Više od bilo kog filozofa šezdesetosmaša, on je

najviše prošao putem koji smatram potrebnim. To je ironično, budući da je od svih tih mislilaca on na neki način najmilitantniji ateist. Ali upravo zbog toga, on je i najviše slobodan od mrlje koja se može nazvati "mistični nihilizam". To znači da Badiou odbacuje ono što on ispravno prepoznaje kao skriveni plotinizam kod Derride i Deleuza – poglavito ideju da postoji apsolutna odsutnost, tj. praznina, tj. virtualnost iz koje sve dolazi i u koju se sve nazad rastače. To je previše nalik Plotinovom Jednom koje je (suprotno od platonskog "Onkraj bitka" koje je nad-egzistencijalno prisutno kao Ideal) suštinski bez forme i na neki način "tamo" samo u nastojanju da emanira različita postojanja. Badiou pronalazi isti povijesni odjek u Heideggerovom vremenskom bitku koji je istovjetno s ništavilom. U svim navedenim primjerima, dodao bih na Badioua, postoji logika "dvostrukog letenja amo-tamo" između dva ništavila. Heideggerovo ontološko, Derridine prisutnosti, Deleuzeve lokalne teritorije zrcaljenja epistemoloških reprezentacija, manje su nego potpuno stvarne, štoviše iluzorne, i kao takve *ništavilo*. Ali iza njih nalazi se apsolutno ništa koje je Heideggerov bitak, Derridina odsutnost ili čisti dar, Deleuzeova virtualna ili nemoguća apsolutna deteritorijalizacija. To apsolutno ništa jedino inzistira na svojoj apsolutnosti, *kroz* izdizanje manjih ništavila koja su iluzija. Badiou je prvi kontinentalni filozof koji je istakao pretenzije tog cirkusa. Tu zbilja nema ništa post-metafizičkoga; štoviše, sve su to tipični primjeri metafizike, i kao što je Conor Cunningham pokazao u svojoj izuzetnoj knjizi *Genealogija nihilizma*, isti obrazac "dvostrukog letenja između dvaju ništavila" može se donekle pronaći već kod Plotina i Avicene, a svakako kod Spinoze, Kanta i Hegela.[05]

Koja je politička važnost toga? Badiou kod Heideggera i Deleuzea odbacuje ono što kod kasnijeg Heideggera označava kao "umotavanje" iluzornih režima stabilnog određenog poretka u Apsolutni bitak/Ništavilo ili Virtualno, budući da to u konačnici vodi do nevrednovanja konačnih specifičnosti i različitosti. Za Badioua, Deleuze je u krivu kada obezvređuje "formalni ekvilibrij" u umjetnosti, "ljubavnu konzistenciju" u sferi egzistencije, te "organizaciju" u političkoj domeni.[06] (S obzirom na to, Deleuzea se može čitati kao mislioca modernizma u filozofiji, a Badioua kao istinski postmodernističkog mislioca koji dopušta pluralitet stabilnih istina tako da to obuhvaća određeni neoklasicizam u svakoj kulturnoj domeni.) U Deleuzeovom slučaju, isto kao i kod Derride, diferencijacija koja oslobađa jest upornost i nikada nije u potpunosti postignuta (čak i ako je njen modus dolaženja više pozitivan i u određenoj mjeri više pozitivno ostvaren za Deleuza kao diferencijacija, nego što je to slučaj kod Derride). To znači da je on u mogućnosti artikulacije ontoloških preduvjeta za revoluciju, ali nikako i za postignutu, čak niti za konstantno dolazeću revoluciju, koja bi bila socijalizam. Moglo bi se imati postupno napredovanje ka socijalizmu kada bi Deleuze priznavao analogijsko razlikovanje, no ukoliko bitak ni u kom slučaju nije moguće posredovati i ukoliko je bitak neposredno različit, svaka uspostavljena različitost u odnosu na teritorij osuđena je na propadanje u taj teritorij. Ovdje se socijalizam ne može uspostaviti u potpunosti, čak ni postupno.

Stoga nam Deleuze nudi neku vrstu neoplatonskog Jednog, apsolutnu prazninu ili virtualnost koja ima tendenciju da "umotava" u sebe sve konačne režime teritorija i predodžbi, budući da su ti režimi jedina stvarnost virtualnosti u svom anarhičnom odmotavanju, tako da je iluzija stabilne hijerarhijske distribucije (u rodove i vrste) djelo – jedino ostvareno djelo – ne-istovjetnog ponavljanja, nedvosmisleno shvaćenog. No u tom slučaju ništa konačno ne naviješta nikakvo socijalističko obećanje, baš kao što i svaka autentična umjetnost može jedino biti djelovanje nasilja, okrutnosti i poremećene geste.

Umjesto toga Badiou nam nudi poimanje bitka ne kao silovitog "virtualnog" koje prethodi svakoj logičkoj mogućnosti, već jednostavan anarhični beskonačni skup svih matematičkih mogućnosti s njihovim beskonačnim pod-skupovima, preklapanjem skupova i podskupova koji se paradoksalno dijagonaliziraju iz svojih pripadajućih skupova. No prema Badiouu, ništa od navedenog ne sadrži nikakvo ljudsko obećanje. Ovdje on ponovo izaziva sve druge marksističke mislioce: ako kao primjer uzmemo Deleuzeovo "Virtualno" u materijalističkom smislu, onda se kolaps različitosti, zbog njihovog nedvosmislenog manifestiranja bitka nazad na to pusto nedvosmisleno tlo, svodi na izbijanje vulgarnog materijalizma. Time dobivamo (kao što je to prikazano u *Tisuću platoa*) čisto "dijagramatsku" materiju bez značenja koja transcendentalno prethodi, kao slijed "apstraktnih strojeva", i stvarnom sadržaju i semiotičkom izričaju, od kojih oboje dijeli kao sedimentirana stanja

05 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge, 2002).
06 Alain Badiou, Deleuze: *The Clamor of Being* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2001), 99.

(ekvivalent ontološki stvorenim no istovremeno i lokalnim domenama "transcendentalne iluzije" uspostavljene po "reprezentaciji" u *Razlici i ponavljanju*) bez ograničenja ili logike.[07]

Takvo poimanje skrivenih poriva apstraktnih mašina potiče deleuzeovsko-guattarijevske fantazije o pojavi post-humanih tijela i kiborga. Ovdje treba postaviti pitanje: u kojem su smislu post-humana "tijela" tijela ukoliko ona nadilaze psihičko (na taj način čineći ih tek neorganskim i inertnim)? A ako ne nadilaze, onda kako su ona post-humana, ukoliko nereduktivni materijalizam znači da mi nikad u potpunosti ne znamo što ljudsko tijelo može ili kako se može razviti? Ovdje izgubiti čovjeka isto je što i izgubiti tijelo u korist sub-psihičke dimenzije koja može jedino biti mehanički determinirana ili slučajna, ili (na neki način) oboje. Jasno je da je to ponovo "reducirana" materija, ma koliko bile zavodljive formule koje ju izražavaju.

Također ne iznenađuje da Deleuze i Guattari lakomisleno veličaju strojeve, premda "apstraktne", reducirane na "materiju i funkciju", jer apstrakcija ne čini stroj čisto materijalnim: upravo suprotno, kao u slučaju kartezijanske redukcije fizičkog prostora na geometrijski prostor, puki fizički stroj bez ujedinjavajuće Ideje (*eidos)* ili usmjeravajućeg cilja (*telos*) već je apstraktni stroj upravo iz istog razloga, kao apstrahirana ideja procesa prenosiva u beskonačno puno fizičkih okolnosti sa svakim mogućim stupnjem razrijeđenosti, uključujući (za reduktivnu perspektivu) procese informacije. Čak i ako apstraktni stroj Deleuza i Guattarija biva poguran i održavajući misteriozne i ne-kartezijanske energije, u svojim sastavljenim apstrakcijama i nedostatku integrativne forme, on nakon svega ostaje tipično moderni čisto fizički stroj.

Badiou se pita nije li na kraju Deleuze jednostavno predsokratski kozmolog, a ne filozof? Nije li filozof na kraju uvijek platonist koji se pita kako to da unutar i izvan kozmosa, koji je za Badioua beskorisnost beskonačnih besmislenih skupova, postoji i grad, eros, umjetnost, također i višestruke pluralne umnožene realnosti čija univerzalna polja nisu puke nasumične različitosti uvijek imitirane u teatrima reprezentacije, već nepredvidivo plodna, a opet neprekidno prepoznatljiva polja pod konzistentnom i ne-zatvorenom formalnošću? Ovdje, sve što nam Badiou može ponuditi jest neo-kartezijanski ili neo-sartrovski kontrast između strogo matematiziranog materijalnog nastavka s jedne strane i neobjašnjenog svijeta subjektivnosti i očigledno neokantovske procjene s druge strane. Ovo zadnje je, doduše, pripremljeno unutar ontološkog svijeta mnogostrukih skupova, u tim različitim instancama gdje podskup nadilazi uključenost u početni skup – npr. sadržavajući krive elemente koji ni na koji način ne pripadaju unutar opsega početnog skupa. (Za ilustraciju, kao da je *imela* element *rasta* unutar fenomena "*hrasta*" kojim se smatra skup komponenta, ali ne unutar skupa fenomena "*drveća*" uključujući sve što se strogo odnosi jedino na njihov rast kao takav, gdje "*hrast*" pripada.) Unutar takvog "mjesta događaja" može se pojaviti proces subjektivizacije, kroz koji se ostvaruje identitet kroz konzistentno potvrđivanje krive ne-pripadajuće instance. No kod Badioua nikad nije jasno kako se prelazi granica između pred-subjektivne slučajnosti koja izbjegava nevaljalog parazita i istinski subjektivnog oslobađanja i privrženosti. (Badiou i sam prepoznaje ovaj problem i radi na njegovom rješenju.)

Dakle, ako Deleuze uvelike reducira smisao na način da je, kao što smo vidjeli, dijalektički udruženo s idealiziranjem materije, ne nudi li nam onda Badiou još više pozitivno idealiziranu materiju, u smislu visoko apstraktnih matematičkih objekata kojima nedostaju kretnje strojeva; također materija bez Deleuzovskih sila i virtualnih kapaciteta, koja onda ne izriče plodno tlo za pojavu događaja?

Može biti da Badiouov događaj više od Deleuzove razlike predlaže mogućnost istinski revolucionarnog prekida, budući da se njegov događaj ne odnosi parazitski nad beskrajnim skupom svih skupova, kao što je Deleuzova razlika parazitska nad nataloženim teritorijima. Ipak, Badiouova avicenska ontologija čiste pred-mogućnosti ostavlja pojavu aktualnog (kao nasumično stvaranje prilika jedne mogućnosti ili neke druge) više kao nevjerodostojnu misteriju nego Deleuzeovska druga avicenska varijanta kreativne virtualnosti koja uvijek traži način samo-aktualizacije.

Nejasno je da li i sam Badiou izbjegava mrlju neoplatonizma koju tako jasno detektira kod Deleuza i Heideggera. Badiouova ontologija prisiljena je pomaknuti se van čistog opisivanja repertoara mogućnosti u točci gdje aktualno stvaranje prilika skupa (npr. u svijetu prirode) mora uistinu obuhvatiti logičku operaciju stvaranja skupa koji uključuje "brojanje kao jednog" koje uvi-

07 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (London: Athlone, 1988.), 141.-42.; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (London: Athlone, 1968.), 367., 272.

jek stvara i određeni učinak jedinstava. No ispod tog nivoa, "skup svih skupova" za Badioua ne postoji nego prije odgovara nedjeljivom ostatku "nedosljedne mnogostrukosti" također očit u bilo kojoj aktualiziranoj mogućnosti koja Badioua približava lakanovskom "Realnom" i Heideggerovom "bitku po sebi" koji u ishodištu biva materijaliziran. Navedeno za sobom povlači kritično pitanje: zar se skupovi ne "umataju" nazad u originalno mnogostruko biće, ili "ništavilo" kako to Badiou navodi, budući da je to "stvarnost" iza svakog pukog učinka jedinstva koje ultimativna stvarnost ni na koji način ne legitimira, iako postoji jedino kroz takvo "brojanje za jednog"? Zbog čega je Badiouovo ništavilo išta manje poput Plotinovog Jednog koje nadilazi kontrast jednine i množine, nego što je to Deleuzovo virtualno, i također samo "jest" kroz niže i ne-savršenije posljedice koje stvara? U najboljem slučaju može se reći da je Badiouovo ništavilo više poput damaščaninovog "prvog principa" koje odbacuje (suprotno Proklu) bilo kakvo prihvaćanje prioriteta jedinstva nad pluralnošću. Nadalje, Badiou će se susresti upravo s ekstremnom imanentističkom verzijom debate na zadnjoj atenskoj Akademiji: ako je njegovo ništavilo suštinsko, kako se onda uopće pojavljuju skupovi kao aktualizirani, s obzirom na to da se oni s druge strane zaista pojavljuju, nije li onda nužno da se i samo ništavilo uključuje u virtualno postajanje? (Taj problem je doveo je do uspostavljanja "Jednog onkraj Jednog" kod Jambliha i damaščanina.)

Bez pozivanja na takvu virtualnost i uspostavljanja veze između njenog djelovanja i pojave subjektivizacije, ne doima li se pojava apsolutno ne-pretpostavljenog samo-nastajućeg događaja istine jednostavno mitološkom i bespotrebno zamagljenom? Ne traži li to od Badioua da se udruži s npr. nekom vrstom trijumfalističkog pogleda na pojavljivanja novih univerzalnih rezoniranja u znanosti, koji ne uključuju rad povjesničara znanosti i njihova izlaganja kompleksnih skrivenih kontinuiteta i povrataka na prethodno napuštene pozicije?

I sad se također moramo upitati: kako se apsolutne istine u znanosti, matematici, umjetnosti, etici i politici mogu osigurati u (često romantiziranom) događaju subjektivnog povijesnog uspostavljanja, a opet biti apsolutne i univerzalne? Nije li iznenađujuće – svakako je hvale vrijedna iskrenost kod Badioua – da ovdje mora pribjegavati pojmu milosti.

Gilles Deleuze

Kako izgleda to pribjegavanje milosti? Istina nastaje iz događaja; ona ne zrcali nikakvu prethodnu stvarnost, budući da su, kako Badiou ispravno kaže, najfundamentalnije istine umjetnosti, etike, političke prakse pa čak i znanosti i matematike (koje se prikazuju samo u novim praksama i tehnološkim postupcima) nove kreativne manifestacije: "korespondirajuće" istine, u smislu zrcaljenja istina, samo su sekundarne, ponovo umotana ponavljanja tih primarnijih istina. Dakle, ako je subjektivno pojavljujuća istina izuzetna, uzeta kao "istinita", prema njoj se mora odnositi kao prema "daru" koji je nesmiljeno obuzeo pojedinca. Iz tog razloga, Badiou potvrđuje opis istine kod Sv.Pavla kao uspostavljene u "slabosti" čisto subjektivnog osvjedočenja kroz potvrđivanje. Ova značajka upravo je ta koja istinu paradoksalno čini univerzalnom. Filozofska istina koja smješta stvari na njihovo prikladno mjesto u kozmosu može biti samo partikularna i naposljetku empirijska, te relativna s kozmosom, i kao takva ne uzima u obzir novo koje dolazi kroz vrijeme. Upravo njena općenitost biva lokalna i specifična – ograničena na datost bez dara. Isto tako, legalističke istine Židovskog zakona mogu jedino biti određeni razmještaji unutar totalnog režima legislative, dok na isti način židovski proročki "znakovi" mogu jedino biti određena mjesta unutar sveukupnog okvira koji je samo jedan, ukupni židovski specifikum, čak iako je ta specifičnost potencijalno beskonačna. Suprotno tome, nova subjektivna kretnja premošćuje rascjep između zakona i života, znaka i djelovanja, i iskoračuje van svakog danog, totalnog i apstraktnog, čak i beskonačnog, skupa znakova i zakona (imajući na umu da je za post-kantovsku perspektivu moguće imati beskonačni skup, koji je kao skup, ipak konačan).

Badioua se može priupitati, kako događaj sa sobom može nositi svoju milost, bez ponovnog urezivanja principa kantovske liberalne autonomije koju on ispravno odbacuje? Prema njegovim riječima, vidjeti sebe prvenstveno kao nosioca prava znači previdjeti i vrijednosno reducirati vlastiti slučaj koji nije, i nikad ne može biti, autonomno samo-upravljajući već prije implicira prethodno specifično pripadanje kozmosu i kolektivnom ljudskom tijelu. Pa ipak, ako iz tog razloga događaj ne može posjedovati svoj dolazak, kao što Badiou tvrdi, i nikad ne može znati svoj budući kapacitet, onda kako može aktivno potvrditi svoju samo-nastajuću vrijednost? To bi značilo, još jednom, kontrast između nepo-

znatog potencijala materijala nasuprot neo-kantovskog autonomnog i idealnog vrednovanja. Još jednom, imali bi ispunjene i kategoričke ideje, i tako određenu mjeru idealizma. I opet ponovo, jedini način da se materijalizam spasi od idealizma je da se pozove na teologiju. Ako vrijednost događaja nije transparentna za subjektivnost i posjedovana od nje, zato jer generira događaj kao instancu samog sebe na fichteovski način, onda se kao događaj u svojim više materijalnim aspektima mora pojaviti, mora biti dan, te čak mora biti doslovno darovan iz vječnosti kako bi sačuvato svoju vječnu vrijednost. Badiou treba u svoj neoplatonizam inkorporirati stvarnu afirmaciju formi koje jesu, usuprot njegovom pomalo zastarjelom čitanju, još uvijek prisutne u kasnijim dijalozima. On već i dopušta da platonizam, kroz doktrinu o sjećanju, pozitivno potvrđuje vrijeme, budući da jedino dolazak novog u vremenu dopušta sjećanje vječnosti izvan kozmičke totalnosti. Povrh toga on treba shvatiti da se vrijednost novog događaja može poduprijeti jedino ako ga se zbiljski i istinski smatra kao dolazak iz obilja, a ne prazne vječnosti.

Ovaj problem biva zaoštren kada se uzme u obzir činjenica da Badiou već dopušta da kršćanski događaj nije samo još jedan događaj, već događaj prvog dolaska logike svih događaja – univerzalnih događaja – kao takvih. Iako smatra da ova logika prvog od svih još uvijek dolazi u mitskom obliku i biva rastumačena u antifilozofskoj maniri Sv.Pavla, posljednje se još uvijek uzima kao dijagnosticiranje, imajući u vidu tobožnju neracionalnu istinu, logiku univerzalnosti koja se također primjenjuje na univerzalne racionalne istine – koja se jedino sada može uzdići kao događaj unutar mjesta događaja pojave logike univerzalnog kao takvog, što je kršćanstvo.

Da li je prvo neautentično mitsko mjesto dolaska univerzalnog na neki način neizbježno? Badiou nije jasan po tom pitanju. I po čemu se točno razlikuje *mythos* od *logosa*, antifilozofija od filozofije? (Na ovom mjestu Badiou također previđa da zbog Platona istina ostaje pohranjena u formama, i nadalje prenošenje znanja formi ostaje nešto što se pojavljuje parcijalno po mythosu – ukratko, da je Platon u svojim terminima jednako i antifilozof i filozof.)[08] Oboje se, naposlijetku, uzdižu iz subjektivnog događaja, i oboje imaju mogućnost da neidentično ponove utemeljiteljski događaj. Oboje, glede sadržaja, mogu apstrahirati iz pojedinačnog. Možda Badiou drži da je apstrahiranje savršenije u slučaju razuma. On također eksplicitno navodi u svojoj *Etici* da racionalna i etička praksa neće pobrkati svoju unutarnju beskonačnost mogućnosti s totalizirajućom logikom. Takva logika karakteristično pretendira da predstavi "supstanciju" koja nasumično proizlazi iz biološke ili kulturne situacije (kao što je to slučaj s rasističkim ideologijama) umjesto da takvu situaciju u biti tretira kao prazninu, tako onemogućujući druge revolucionarne teorije i prakse koje se pojavljuju iz drugih neobičnih pojava. Npr. ne-euklidovska geometrija, apstraktna umjetnost, lakanovska psihoanaliza, i revolucionarna politika jednostavno bi trebale ležati jedna pored druge unutar polisa, ne polažući pravo na mitsku jednakost s *toposom* ili *genusom*.

Nijedan od ovih načina razlikovanja *mythosa* od *logosa* nije zapravo uvjerljiv. Ako je prvenstveno razum savršenije univerzaliziran od religije, onda se postavlja pitanje, kako ga izmjeriti? Ako je to prema stupnju apstrakcije, onda imamo problem u tome što bi apsolutni stupanj apstrakcije bio to da univerzalno više ni na koji način ne može biti ukorijenjeno u slučajnosti događaja. Ideja bi u tom slučaju odletjela kao list sa svojeg rodoslovnog stabla. Umjesto toga, ukoliko događaj ostane, i s njim i određena doza slučajnosti, te element oblikovanja ideje u odnosu sa određenim početnim događanjima i obvezama, onda tu imamo neizbježan "antifilozofski" i "religijski" element.

Na drugom mjestu, ako je jamac etičke spoznatljivosti još jednom pluralitet diskursa, onda se nešto veoma srodno postmodernizmu *à la* Lyotard nakon svega ponovo vratilo u srž Badiouove misli. Fundamentalna društvena pravila ponovo su formalna, budući da se tiču uvažavanja "prava" različitih diskursa i njihovih različitih predstavnika (iako Badiou ovdje ne vidi prikladnost termina "prava"). Prethodni dakle ponovo postaju subjektima prava, unatoč činjenici da je Badiou već (ranije u svojoj *Etici*) objasnio zašto prava ne mogu biti ontološki ili politički primarna. Kao subjekti prava, oni više nisu primarno definirani utjecajem događaja na njih, tako da se prema univerzalnim praksama koje provode moraju odnositi kao fiksnim nataloženim "situacijama" (da se poslužim Badiouovim pojmom za praksu koja je utemeljena jedino u slučajnom ostvarenju određenog mogućeg ontološkog skupa – npr. feudalizam ili kapitalizam – a ne u eventualnom prodiranju istinske univerzalne "istine";

08 Catherine Pickstock radi na knjizi koja će dati dosada najpotpuniju verziju ove teze. *Theory, Religion, and Idiom in Platonic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, u pripremi).

istina se također može urušiti nazad u stanje situacije, kao kada se reprezentativna ili perspektivna umjetnost percipira kao definicija umjetnosti kao takve). Kada se to desi, za subjekte postaje nemoguće propitivati fundamentalne pretpostavke praksi, pošto se one uvijek nalaze ili u pasivnom slučajnom propadanju u situacijsku naviku koja stvara namjeru određenog skupa, ili u aktivnoj inauguraciji istine. Tretirati "situaciju" kao normativnu *ipso facto* znači da se propušta prepoznati njena slučajnost. Stoga se prema Badiouovoj logici ne može jednostavno biti povučen na neprenosivu pluralnost različitih univerzalnih ideja i praksi utemeljenih u raznolikim događajima. Ta pluralnost mora sama po sebi tvoriti ideološki sačuvanu situaciju ili "stanje stvari".

U tom slučaju, jedina alternativa mora biti priznavanje da postoji neki diskurs i praksa koja univerzalno obuhvaća sve univerzalne diskurse i tako na neki način participira u kvalitativnom i apsolutno beskrajnom. Za taj diskurs, praksa može biti obuhvatna na netotalizirajući i neizobličavajući način jedino ako na neki način ima intuiciju apsolutno beskrajnog skupa svih pod-skupova, ubrajajući i pripadajuće beskonačne skupove. Ipak, čini se da Badiou priznaje da postoji "uobičajena" logika kod univerzalizma kao takvog, pa tako i metauniverzalizam. Štoviše, on implicitno negira da je taj metauniverzalizam samo formalno univerzalan, u suprotnosti s nižim i sadržajnijim univerzalizmima, budući da tvrdi da se logika cjelokupnog univerzalizma također pojavila kao događaj u vremenu – pojavom kršćanstva.

Spajajući navedene dvije pozicije, nameće se da Badiou mora potvrditi sveobuhvatni univerzalni diskurs i praksu koja je razvoj kršćanstva. Da li se ovo može smatrati kao racionalizacija kršćanstva, čišćenje od mitskih i povijesno određenih elemenata? Ne, jer kao što smo vidjeli, ako se univerzalizam pojavljuje iz događaja, onda bi gubljenje *mythosa* i povijesti značilo gubljenje događaja, a time i gubljenje univerzalnog. Dakle ako bi, kao što sam ustvrdio, poletnost Badiouova razmišljanja prisilila njega samoga da prizna datost ideja kao dolazak u vremenu participacije u platonskim formama, vidjeli smo zašto bi on onda trebao također priznati inkarnaciju Logosa u vremenu (koji sve te forme nosi u sebi). S obzirom na to da ne samo da svaka univerzalna ideja dolazi kao događaj, već isto tako da se svaka ideja univerzalnosti mora pojaviti kao događaj, materijalizam treba univerzalnost koja je inicijalno bila materijalna (ili inkarnirana) i ostaje takvom u kasnijem razvoju i prenošenju (održanje inkarnacije u daljnjem i više materijalnom ponavljanju koje je transsupstancijacija i kolektivna i tjelesna *ecclesia*). Badiouov kartezijanski dualizam uključuje elemente materijalizma i elemente idealizma, no bez integriranja. Njegova dualnost skupova-plus-situacija nasuprot događaja uključuje dualnost materije nasuprot ideje. S druge strane, jednako je točno da se ova dijagnoza može izokrenuti – njegova ideja danog materijalnog bića potpuno je apstraktna jer je matematička, dok njegova ideja o univerzalno važnom događaju potpuno je i neizrecivo konkretna jer u potpunosti izvire *ex nihilo*. Takvi oblici neposredovane dualnosti neizbježni su unutar Badiouova imanentnog kozmosa, budući da uključuju jedino materijalno-kaotični aspekt i idealni aspekt bez zajedničkog transcendentnog izvora koji bi omogućavao integraciju. Njegovo poimanje Bitka kao skupa svih matematičkih mogućnosti ne može nadići status logičke fikcije i bez garancija pretpostavlja avicensko i Škotovo ontološko prvenstvo mogućeg nad aktualnim. Primarnost aktualnosti jednostavno ne može biti u suglasju ni s konačnom logičkom računicom mogućnosti niti s popratnim primatom nedeterminirane "volje", bilo slijepe ili svjesne. To je tomistička kontramogućnost prvenstva (predivnog, razumskog, poželjnog) *actus purus* koji dokida pretpostavljenu vladavinu mogućnosti same (i logicizma-s-voluntarizmom).

Takva (nasumce) pretpostavljena ontološka pozadina čistih mnogostrukih skupova kod Badioua osigurava da ne može postojati nikakvo prethodno tlo u tim skupovima za prodiranje univerzalnih istina (što, važno je navesti, Badiou istinski potvrđuje, onkraj "postmodernizma"). Nasuprot tome, događaji se pojavljuju donekle manje misteriozno i više niču poput gljiva nego što on to pretpostavlja, možda baš zato jer nešto u skrivenom, ali uvijek specifično aktualnom poretku stvari potiče njihovu pojavu?

Može li naposljetku biti analogijski poredak između (sada primarno aktualnih) skupova i situacija, a zatim i između situacija i događaja? Badiou zanimljivo navodi da kada bi morao birati između deleuzovske nedvosmislenosti i deleuzovske različitosti, izabrao bi potonje. A opet tvrdoglavo pristaje uz nedvosmislenost (univoćnosti) nasuprot analogiji, usprkos tome što njegovo poimanje otvorenog i nadasve konzistentnog procesa istine treba analogiju barem kao nutrinu događaja.

O čemu se tu zbilja radi u postmodernističkoj misli, između nedvosmislenosti i analogije? Pravi problem kod rješavanja tog pitanja je u tome što se Deleuze nikad nije ozbiljno pozabavio tvrdnjom o *analogia entis*.

Za Deleuzea, sam bitak je nedvosmislen, dok je ono o čemu se govorilo, poglavito individualna bića, dvosmisleno.[09] Analogija jednostavno izokreće tu shemu na Deleuzov račun. Bitak je dvosmislen (ekvivoćan) u svojoj ne-generičkoj distribuciji među razlikama unutar roda (kako Aristotel govori, bitak se ne-može podijeliti kao rod zato jer dijeljenje bitka uzrokuje biće koje ne razlikuje bitak kao bitak, kao što "tigar" razlikuje "životinju" kao animalnost). S druge strane, specifične različitosti koje su rečene o biću postoje nedvosmisleno kao različitosti istog roda u svakoj instanci. Tako se za Deleuza (na kraju nadovezujući se na Škota) analogija mora potvrditi jedino kroz nijekanje, kako bi se mogla uskladiti sa zakonom isključenog središta: ona se dakle razdvaja ili u dvosmislenost ili nedvosmislenost na različitim nivoima. Za Deleuza, na najvišem stupnju aristotelovske ontologije razdioba bitka među rodovima zamaskirana je u svojoj anarhičnosti i prozvana "analogijskom" samo kao pretpostavljeno nametanje "suda" (utemeljeno u samo-razmišljanju prvog pokretača). Na nižem stupnju, paralelni odnosi između različitih uključivanja generički različitih vrsta pod njihovim određenim vrstama (kao odnos hrasta naspram biljke uspoređen s odnosom tigra sa životinjom) – ili nadalje odnosi koji se tiču veza individualaca s vrstama, ili slučajnosti sa supstancijama ili posljedica s uzrocima – označeni su kao "analogni" samo pod krinkom čiste nedvosmislenosti koja se odnosi na slične formalne proporcije (matematička *analogia*, za što je Aristotel i namijenio tu riječ).

To je najviše što ja mogu razlučiti od Deleuzove konstrukcije analogije, i iako se njegovo predstavljanje poziva na Aristotela, ono ima vrlo malo veze bilo s kakvim skolastičkim raspravama – upravo onima koje teorija nedvosmislenosti napada. Ipak, njegova dvostruka redukcija analogije na dvosmisleni odnos bitak/rod s jedne strane i s druge strane nedvosmislena proporcija koja se odnosi na vrste, sugerira izvođenje iz post-srednjovjekovnih neoskolastičkih priručnika. Suprotno tome, sada znanost koja se bavi srednjim vijekom priznaje da je matematička "analogija prikladne proporcije" podređena ulozi "analogije atribucije" unutar tradicije koja je prenijeta od Prokla preko Arapa da bi na kraju kulminirala u djelima Tome Akvinskog.[10]

Atribucija se bavi odnosima neizrecive sklonosti, posebno između posljedica i uzroka, koje nije moguće podvrgnuti uspoređivanju. Ona predlaže stvarni "medij" između identiteta i razlike i obuhvaća oba stupnja o kojima govori Deleuze, ali bez prelamanja na dvosmisleno ili nedvosmisleno. To je prvenstveno zbog toga jer, prema mišljenju usavršenom kod Tome Akvinskog, vrhovni izvor nije više vrhovno "biće" poput Aristotelovog prvog uzroka – čija je posljedica problematično sudjelovanje posljedica bitka u biću – već je to sad beskrajni bitak (*esse*), koji je sam bitak kao takav i u svemu – sveprožimajuća sveukupna-determiniranost kao esencija (tako se *esse* i esencija ovdje podudaraju) i tako je sam po sebi izvor dijeljenog medija za sva bića koja stvara. Izravna posljedica toga jest da je Bog kao *esse* direktno dan svakoj individualnoj stvari, bez obzira što su rodovi dani individuama jedino kroz posredovanje vrsta, dok stvoreno zajedničko, apstraktno i tako kvazi-generičko biće (*ens commune*) koje sva bića dijele kao "egzistenciju" koju slučajno imaju, a mogli bi je i nemati, dano je individuama samo kroz posredovanje rodova i vrsta. Stoga je Deleuze u krivu kada govori da se jedino Škotovo nedvosmisleno biće (logički jednako beskrajnom Bogu i konačnim bićima) direktno odnosi na individualne različitosti: upravo suprotno, *esse* kod Akvinskog odnosi se na različitost podjednakom direktnošću (i kaže se da je *maius intima* u individualnim supstancijama) budući da nije ontološko i leži iznad samog kontrasta ontološkog i ontologije (Bog mora biti, on je *esse*, a ne slučajna *essentia*, dok je taj *esse* kao njegova *essentia* također sveobuhvatno determinirajuća, a ne egzistencijalno prazna). *Esse* ne sadrži nikakvu unutarnje-ontološku različitost i uključuje ontološku različitost samo utoliko koliko ju nužno nadmašuje (apstrahirani *ens commune* nepotpuno je ontološki u svojoj kvazi-generičkoj apstrakciji), ono ni na koji način ne može biti posredovano u svojoj raspodjeli na različitost; štoviše, ta raspodjela je istovremeno i posredovanje.

Na taj način božanska raspodjela bitka "po sudu" (kako to Deleuze točno navodi) širi se i na vrste i pojedince isto kao i na rodove, na način da transcendiranje hijerarhije izvorišta esse, koje je "jednako blizu" svakom stupnju stvorenog bića, može rezultirati, za Tomu Akvinskog, u "slučajnim" osobinama pojedinaca gle-

09 Deleuze, *Difference and Repetition*, 33.-39., 137.-38., 302.-4.

10 Za navedeno i sve ostale navode u vezi Tome Akvinskoga, vidi, John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001.).

dajući iz generičke i specifične perspektive i pretpostavljajući prvenstvo naspram egzistencijalnog. Na taj način, unutar *analogia entis*, individualne različitosti zbilja se mogu "dijagonalizirati" iz svoje uklopljenosti unutar općeg kategoričkog okvira – nešto poput okrunjenog tigra iz priče, čije kraljevanje nadilazi životni značaj njegove bestijalnosti, ili Balaamov magarac u Bibliji koji je na prvom mjestu magarac-koji-govori, prije nego jedna vrsta magarca. Ili, opet, kao čovjek koji slučajno i suštinski postaje umjetnik, ili žena apostol. Ili, konačno, osoba za teološku koncepciju koji je pobožanstvenjen i uzdignut na razinu anđela.

Tako analogija atribucije ne uključuje (osim Aristotela, koji je nedorečenom ostavio narav raspodjele između rodova i prirode određenih trasgeneričkih procesa uzroka i posljedica) ras-članjivanje među esencijalnom dvosmislenošću raspodjele bitka unutar rodova i esencijalnu nedvosmislenost kod raspodjele rodova unutar vrsta. Zapravo, analogija uvijek implicira analogiju analogija: opskurno srodstvo (ali bez mjerljivih razmjera) među analogijski prosuđivanom-radi-uklapanja raspodjelom bitka među rodovima, i jednako analogijski prosuđivanom-radi-uklapanja raspodjelom rodova na vrste i vrsta na pojedince. Budući da podjela na rodove nije jednostavno predvidiva s obzirom na *mathesis*, ali vrste egzistencijalno dodaju nešto rodu, i štoviše na taj način da ne postoje pravila za određivanje zadnje specifične različitosti koja potpuno određuje integritet forme i tako "daje" biću (prema Akvinskom), ovdje je također i moment dvosmislenosti nadoknađen samo kroz primjer suda konvencije (*conventia*) (distributivne od Boga i opažajne od nas). Isto tako, analogija se proteže čak i do materijalno individualizirane stvari. Jer iako, u aristotelovskoj shemi, čisto negativni potencijal materije individualizira – tako je i (kao što Deleuze ispravno smatra o Škotu) kroz činjenje različitosti ispod razuma i smisla – u Tominoj suplementarnoj ontologiji *esse*-a, a kako je to shvatio Etienne Gilson, negativnost materijalne determinacije preobražena u pozitivnu instancu kroz svoje uzdizanje u dijeljeno *esse* individualne supstancije. Budući da se (treba dodati Gilsonu) ova participacija u hiper-specifičnosti, zbog beskonačnog *esse* kao takvog podudara s beskonačno *essentia*, materijalna individuacija mora se ovdje transmutirati u aktivno i determinirano obilježje. Iz tog razloga Akvinski nema potrebu za Škotovim donekle opskurnim *haeccitas*; njegova pozicija također implicira da je materija samo vrsta projicirane sjene bića koja su izvana diferencirana po vrstama i nejednaka drugim vrstama poput anđela. (U prethodnom slučaju "intelektualnog bića" pojam tipa potpuno postoji kao takav, bez raznolike "ilustracije" tipa koji bi zahtijevao materiju.)

Nakon toga, Akvinski indirektno predlaže najekstremniju i savršenu formu nereduktivnog materijalizma: "po sebi" materija je ništa: sva njena pozitivnost osigurana je od bitka i po idealnoj esenciji. Budući da je jedino aktivna i utjelovljena upravo u točki gdje je također i "formirana", smislena, i ponekad psihička. Ovdje se radi o tome da je "oblik" (*eidos*) istovremeno potpuno konkretan i potpuno apstraktan i idealan. Drvo je isprva neizbježno tamo kada se isto tako može i presaditi, izvući, zamisliti drugačijim, ali opet kao "drvo", itd. Takva konstitutivna moćna promjenjivost istog je trena latentan negativni pasivni potencijal materije i stvarna egzistencija prethodi samo kroz aktivni potencijal forme. Nepredvidiva, ali i koherentna energija formi kao stvorenih ili aktivno prihvaćenih (ne kao imanentnog ideala čija logika ili htijenje preuzima materijal) baca sjenku materije kao zaslon koji razlikuje stvari po vanjštini i otkriva granice "tamo daleko" i neizvjesnost "onoga što dolazi", gdje anđeli okupiraju svaku pojedinu vrstu i nisu vanjski jedni drugima u prostoru, niti se njihove egzistencije razotkrivaju u prolaznom vremenu. Materijalnost je dakle posljedica prostora i vremena koja ih negativno održava kao idealno projiciranu "bez-graničnost" kreativne emanacije.

Može se zabilježiti da je *eidos* kao "oblik" vrlo sličan Deleuzeovom "dijagramatskom" mediju apstraktnih strojeva, budući da posreduje između sadržaja i izričaja: forma migrira u naš um kao *vrsta,* koja je aktivno transmutirana u *verbum*, i forma i unutarnja riječ zajedno za Akvinskog djeluju kao znakovi (zaključak koji je naveliko elaboriran od strane Ivana od sv.Tome u sedamnaestom stoljeću). Međutim, u slučaju tomističkog *eidosa*, ne postoji dualnost formativnog procesa i rezultata sedimentacije, budući da oba pripadaju u harmoničnu analogijsku seriju. I to zato što je "sedimentacija" ovdje sačuvana i viđena kao da proizlazi iz prvog principa (*esse=essentia*), različitost je radikalnije afirmirana nego kod Deleuza jer predpostavljanje različitosti nužno ne razotkriva u iluzornu samo-potvrdnu sferu baroknog monadičkog zrcaljenja reprezentacije. U Deleuzovskoj

shemi, materijalni sadržaj i idealna ekspresija u potpunosti se podudaraju u dijagramatskom, ali kao što smo vidjeli, ovo poimanje smjesta isključuje materiju u matematičkom i osigurava takav reduktivni materijalizam u kojem je tok materije reduciran na matematičko stvarni konačni princip. U slučaju hijerarhijskog podređivanja taloženja kao odmotavajućeg pada, Deleuze istodobno umanjuje stabilnu formu i stvarno konkretno materijalno tijelo. To je obrnuti slučaj od tomističkog *eidosa*. Ovdje naprotiv, interakcija između procesa i nepromjenjivosti uključuje interakciju (umjesto savršene slučajnosti) između idealnog i materijalnog, budući da postoji razlika između komunicirane forme (iz materijalne supstancije ka materijalnoj supstanci, ili od materijalne supstance ka umu) i materijalno instancirane forme. Ipak, ta je interakcija analogijska i nije ni dijalektička niti dvosmisleno/nedvosmislena (prethodno je isto, usprkos Deleuzeu, neizbježno dijalektičko). Tako ne postoji nikakav nužan pad ili napuklina te negativna rezerva materije pojavljuje se jedino kada je u odnosu s aktivnom rezervom forme, dok obrnuto od toga, aktivna rezerva forme može *djelovati* samo u misteriji stvorenog otpora materije koji nikad nije na "distanci", a opet omogućava svu sub-lunarnu "udaljenost" – apsolutnu eteričnost apsolutno konkretnog.

Tako smo vidjeli da *analogia entis* uključuje konstantno širenje analogije analogija koje dopire do različitosti koja posreduje univerzalno, za razliku od Škotovog *haeccitas* koja je eksterna "općoj prirodi" (koja kao posljedicu toga ima tendenciju biti hipostazirana kao "formalno" razlikovna unutar konkretne supstancije), ili deleuzeovska singularnost čiji je prioritet istovremeno i njen podčinjavajući pad u vrtoglavi ambis refleksije.

Također smo vidjeli da na svakom stupnju njenog djelovanja, analogiziranje znači da su proporcije koje su eventualno apstraktno zamišljene kao obrasci nedvosmislene jednakosti i dvosmislene različitosti duboko označene od strane misteriozne analogijske sredine između krajnosti. Ta sredina drži bitak na okupu i horizontalno i vertikalno. Horizontalno, različite stvari (rod, ali isto i ostatak od inače dvosmislene različitosti među vrstama i među pojedincima) drže se zajedno kroz prikladnost (*convenientia*). Vertikalno, niže izvrsnosti više su uključene na način isticanja u višim ciljevima, djelomično i nesavršeno u višim ontološkim razlozima, ali apsolutno i savršeno u vrhovnom ontološkom (i paraontološkom) razlogu koji je Bog. Međutim, ta uključenost ne treba se shvaćati na način pravo-mjerne proporcije kao puka prikladna različita (dvosmislena) izvrsnost (kao u "Božja dobrota je proporcionalna Bogu kao što je naša dobrota nama, ali Bog je beskrajan i tako je njegova dobrota neznana"), niti kao maksimalno "napet" (nedvosmislen) stupanje izvrsnosti (kao u "Bog je beskrajan stupanj savršenosti čiju srž mi shvaćamo, *etsi Deus non daretur*"). Duns Škot je shvaćao analogiju u oba slučaja, uvodeći njeno grananje, koje je podržavao i kasniji skolasticizam i proteže se čak do Gillesa Deleuzea. Nasuprot tome, za Tomu Akvinskoga istaknutost implicira "super-istaknutost" prema čemu je npr. Božja dobrota "poput" dobrote stvorenih bića, a isto tako "različita" od te dobrote na nepoznat način koji štoviše uspostavlja sami arhetip te izvrsnosti (sve navedeno vrlo je autentično platonski). Tako penjanje po analogijskoj skali bitka, prolazi od znanog do uvijek-sve-više-neznanog Dobra, a opet ta različitost nepoznatog Dobra nije dvosmislena, budući da ona sve više i više otkriva prirodu konačnog dobra koje nadilazi. Ipak ta "dijeljena" dobrota nije nedvosmislena jer s tim razotkrivanjem distanca od konačnog do beskonačnog dobra je uvijek-sve-više jasno očita.

I u horizontalnom i vertikalnom slučaju, govorimo o nezamislivoj, logički nemogućoj (barem za formalnu logiku) sredini između istog i različitog, sličnosti i različitosti, gdje postati različito znači postići identitet, a povećati dijeljeno znači povećati hijerarhijsku udaljenost i "eksternu" različitost. (Zato Akvinski naglašava da se Božja moć u osiguravanju *esse* pokazuje upravo u nezavisno stvorenoj egzistenciji i mogućnosti uključujući slobodu, iako je sve ovo apsolutno "determinirano" od Boga i ne uspostavlja potpuno eksternu i autonomnu stvarnost u ontološkom smislu.) Tako analogijski uzlet garantira istovremeno pobožanstvenjenje i održavajuću dobrotu stvorenja kao stvorenja.

No Akvinski je propustio prepoznati da sredina analogije može jedino biti isključena sredina Aristotelove logike. Moramo se složiti sa Škotovom demonstracijom da je to tako što je rezultiralo razmimoilaženjem neoplatoničkog aristotelijanizma analogije i participacije s jedne strane, i novog, više racionalističkog/empirističkog aristotelijanizma koji strogo slijedi zakon jednakosti s druge strane. Kako je Škot bio u pravu, konvencionalna skolastika nije bila u stanju očuvati Tomino na-

sljeđe. Moramo se obratiti likovima koji su bili u dodiru s tim nasljeđem, poglavito Eckhart i Nikola Kuzanski. Nikolina *coincidentia oppositorum* može se iščitati ne kao uvođenje dijalektike, već više kao pokušaj spašavanja analogije usprkos Scotizmu i terminizmu.

Afirmacija neisključenog središta moguća je za Kuzanskog jer on računa s participacijom konačnog *ens* čak i kao konačnog (jedna značajka konačnog je beskonačna rastezljivost ili djeljivost) u razdjeljivanju čak i samog beskonačnog. Ovo zaoštrava dijeljenje koje je već utvrđeno kod Akvinskog, dakle konačnog *esse* kao beskonačnog ("beskonačno" Akvinski često koristi kako bi opisao *esse* zato jer je nužno uspostaviti neograničenost određene esencije i esencijalne sveukupne determinacije). Pošto dijeljenje bitka uključuje beskonačno/konačne proporcije, ovo se ne može zamišljati u terminima identiteta ili različitosti bez da se beskonačno postavi uz bok konačnom u stilu Škotove ontoteologije. To je jasno Akvinskome gledajući iz perspektive beskonačnosti: to više nije jedna stvar, pa tako ona ne pripada niti unutar stvari niti izvan njih pošto je vanjsko još uvijek relativan izmještaj. Kuzanski isto gledište pojašnjava iz perspektive konačnoga: samo konačno se otvara u beskonačnome, i čak i puko beskrajno konačno beskonačno uključuje svojevrsnu prisutnost apsolutno jednostavne beskonačnosti (kao što je i Tomino *esse* je *maius intima* stvari, i za Augustina Bog mi je bliži nego što sam ja sebi samome). Tako, konačno se ne odnosi prema beskonačnom kao jednostavno "vanjsko". Bolje je reći da beskonačno dijeli/nedijeli sebe s konačnim, dok konačno postaje/ne-postaje beskonačno. Isto i različito ovdje se podudaraju izvan (hegelijanske) dijalektike, sukladno analogijskom silasku, uspinjanju, i horizontalnoj sklonosti – budući da je dijalektika formalna logika bez formalnosti i žudi za ponovnom uspostavom na način koji je zaista "kontradiktoran" i kao takav uspostavlja zakonitost gnostičkog agona. Deleuze ne izbjegava tu dijalektiku jer smatra da relacije beskonačno/virtualno, konačno/različito, prema Škotovoj shemi podilaze isključenom središtu.

Iz svega toga proizlazi, nasuprot Deleuzeovom i Badiouovom racionalističkom klasicizmu, da svi zajedno propuštaju razmotriti kritičku romansu neoplatoničke i kršćanske analogije. Iako je posljednja zapravo pitanje suda Ljepote (i Uzvišenog, istovremeno i bez razlike), to uključuje ekstrakategoričku, suprahijerarhijsku i ekstralegalnu distribuciju koja u potpunosti prethodi bilo kakvom fiksnom poretku esencija.

U tom smislu, važno je istaknuti da je Olivier Boulnois pokazao da Deleuzeovo povezivanje analogije s predstavljanjem povijesno krivo (u tradiciji od Avicene preko Roger Bacona i drugih, često franjevaca, skolastika do Škota) jer se desilo da je bitak reduciran na puku apstraktnu egzistenciju (minimum shvatljivosti kao "moguća egzistencija" prema zakonu isključenog središta), te je također reduciran na ono što je moguće pojmiti u našem umu. Nedvosmisleni bitak zrcaljen je bitak: tako je određen gledištem, umjesto prethodnom misterioznom raspodjelom. Uistinu anarhična distribucija u različitosti ne-posredovana ljepotom prikladnosti jednostavno je jedini način neesencijalne raspodjele koja je zamisliva hladnom razumu. Ako Deleuzova filozofija nije puka kreativna elaboracija njegovog ukusa, onda je to gigantski zahtjev za predstavljanjem stvarnosti; ukoliko je to samo pitanje ukusa, onda njegov ukus u potpunosti teži predstavljanju.

Deleuze se u potpunosti ne oslobađa predstavljanja hijerarhije rodova i različitosti unutar tog sustava. Štoviše, kao što smo vidjeli, on priznaje da svaki poredak (teoretski ili praktični, pred ljudski ili ljudski) koji nije nesnošljivo vrtoglav, mora postaviti takav razmještaj. Bez obzira što su ontološki neispravni, oni su također ontološki neizbježni. Takvo Deleuzovo odbijanje predstavljanja nije odbijanje i krive teorije znanja, već štoviše, ultimativnost ontološke sfere koja je neizbježno upravljana reprezentacijom i unutar koje se sam "ljudski rod" pojavljuje – za njega spektralni fenomen. Deleuzeovska nedvosmislenost izbacuje uvijek donekle beskorisni i nepobjedivi rat puke različitosti (bez stvarnog utemeljiteljskog odnosa) s privremeno stabilnim hijerarhijama koje se uvijek pojavljuju kao jedino moguća ekspresija (i istovremeno i inhibicija) različitosti i umotavaju se u sebe kako bi oblikovali monadičke teatre reprezentacije.

Suprotno tome, tomistička analogija (revidirana kod Kuzanskog) implicira da može postojati analogijski kontinuitet između "istovjetnosti" date hijerarhije i vremenskog konstantnog uplitanja različitosti. Slično tome, taj dati režim ne treba biti refleksivno samo-uspostavljajući i potvrđujući, već njegovo "motanje" može istovremeno biti u kontinuitetu i podupirući pomoć da se sastavi čitav proces ontološke raspodjele. U tom je

slučaju "reprezentacija" sekundarna instanca i iluzija te kao primarna prestaje biti neophodna zbog ontološki utemeljene iluzije, kako to smatra Deleuze. U društvenim okvirima to znači da se neizbježne hijerarhije vrijednosti i zapovijedi (za kolektivne projekte misli i djela) mogu reducirati na edukativnu i samorastvarajuću svrhovitost (onkraj kolektivističke žrtve individualaca društvenoj ukupnosti i društvenoj budućnosti, koje hijerarhije zapovijedi ostavljaju trajno netaknutima) dopuštanja "učenicima" da nadiđu "učitelje" i da se tako pojave nove različitosti i da istinski cvjetaju u mrežama harmoničnih odnosa k drugim pojavljujućim singularnostima.[11]

Dakle, Akvinčeva analogija tiče se posredovnog počela koji je istovremeno slično i različito, koje ne stoji u dijalektičkoj napetosti niti rezultira vrludanjem između ta dva počela kao posljedica nikad ne razriješene kontradikcije. Analogija zbilja omogućuje posredovanje, ili kako to William Desmond naziva "Između", gdje kod Hegela naposljetku ne postoji posredovanje, već samo nerazriješena kontradikcija koja još uvijek negativno pretpostavlja lelujanje identiteta – to je razlog zašto je dijalektika doktrina otuđenja i nepomirljivih razlika, dok nasuprot tome diferencijacijska filozofija ostaje dijalektičko krivudanje između nedvosmisleno odsutnog izvora i diferencijacijske manifestacije. Intelektualne razlike između Hegela, Heideggera i Deleuza su trivijalne. Svi oni na koncu odbijaju ili propuštaju razmotriti istinsko posredovanje koje je analogija. Ako je stvarnost analogijska, onda je moguće da ga ona "drži na okupu" kroz skrivene mnogostruke sklonosti na neizreciv način, kao što sam se trudio sugerirati. Neizrecivost ne mora biti odlika idealizma; ona je jednostavno neizbježna budući da dijalektička i nedvosmisleno diferencijacijska filozofija nudi svoju neizrecivost: nevidljivo odsustvo posredovanja između praznog izvora i pojave različitosti. Kako je odsustvo nevidljivo, oni mogu samo nagađati, onkraj razuma, praznu uzvišenost izvora koja se manifestira jedino u opakom razlikovnom ostatku. Ali umjesto toga pretpostaviti izvor značilo bi ono što nam se ponekad čini da vidimo: uzvišene, ali isto tako i prekrasne razmjere nevidljivog što se tajnovito manifestira u vidljivom? To uspostavlja vertikalnu analogiju koja utemeljuje horizontalnu sklonost između materijalnog i idealnog. Onda bi se mogla dopustiti mogućnost postojanja prolaza od danog stanja do događaja koji uključuje kontinuitet isto kao i prekid jer se tako događaj ne bi više zaogrtao u ispunjenu idealnost krajnje mitske jedinstvenosti. Nadalje, ne bi bilo nužno uzdići dualnost između kulture i događaja socijalizma s jedne strane, i s druge strane pukih "indiferentnosti" različitih ljudskih kultura koje prihvaćaju socijalizam i smatrane su kao puke nasumične "situacije". Na taj način, ne bi trebali činiti tako iznenadan izbor između socijalističkog univerzalnog opredjeljenja i vrednovanja lokalnih kulturnih identiteta. Tako bi se moglo pomoći da se izbjegne opasnost revolucionarnog terora. Analogijska ontološka perspektiva koja misli "između" dopušta (dalje od Badioua) različitim kulturalnim i religijskim inkarnacijama da potpomognu konstituirati i rekonstituirati univerzalnost.

11 Vidi Olivier Boulnois, *Etre et Representation* (Paris: P.U.F., 1999.); William Desmond, *Being and all Between* (Albany: SUNY Press, 1998.).

Isti nedostatak posredujuće analogije obilježava i Badiouov i Žižekov opis pojave univerzalne i otkupljene subjektivnosti. Oba ispravno inzistiraju da je Sv.Pavao prvi koji je proklamirao logiku takve subjektivnosti. Sv. Pavao je tvrdio da zakon – što bi bio bilo koja apstraktno zapovjedajuća nametnutost od čisto općeg stanja – izaziva moju voljnu privolu i također uzrokuje fantastičnu, perverznu želju da se učini upravo to što zakon zabranjuje. Budući da se zakon uspostavlja reaktivno, on pretpostavlja grijeh i smrt kao pozitivne sile opčinjene stvarnim aktivnostima i stvarnom subjektivnom privlačnošću. Tako u nijekanju da je zakon stvarni izvor Dobra ili oslobođenja, Sv. Pavao je, prema Badiouu, rekao sve i više nego li je Nietzsche uspio reći. Zakon dakle uspostavlja podijeljenu subjektivnost. Kako Žižek, slijedeći Lacana, ispravno tvrdi, put ka nadilaženju te podijeljenosti ne može biti "otpuštanje" mojih podsvjesnih perverznih fantazija, kako bi to određena vrsta krutog frojdizma pretpostavila, već štoviše, to mora biti žrtvovanje mojih fantazija usmjerenih prema sebi samima, koje će, ako je ipak potpuno, prouzročiti oslobođenje od Zakona koji podupire iste te fantazije. Žižek i Badiou prepoznaju da je Sv. Pavao prvi predložio korak izvan podijeljenog subjekta istovremeno očaranog Zakonom i ujedno i svojim osobnim iluzijama i opsesijama. (Ovdje, zapravo, Lacan katolicizira Freudov izokrenuti judaizam.)

Unatoč tome, Sv. Pavao je puno radikalniji od Lacana, Badioua i Žižeka. Posebno za Žižeka, u skladu s ortodoksnim lakanijanizmom, želja se u potpunosti održava jedino u reakciji na nametanje zakona i u skladu s

time žudi se uvijek za nemogućim objektom: maštana sjenovita strana nemogućeg "realnog" da svaki zakon kao simbolički poredak mora pretpostavljati apsolutnu vrijednost kao svoju referencijalnu točku – baš kao što zakoni Ujedinjenog Kraljevstva održavaju "realnost" koju nitko ne može definirati samu po sebi i koja na neki način ne postoji, posebice u 2005. godini. Iako Žižek s pravom niječe da Pavlova *agape* isključuje *eros*, čini se da to za njega znači uključivanje nečeg poput Deleuzeove aktivne sile samo-ekspresije na koju i Badiou reducira *agape*. Ipak, posljedice su donekle ozbiljne. Na početku, u ovoj perspektivi, ne možemo se konačno osloboditi iluzorne želje jer je svaki simbolički poredak sličan Pavlovom zakonskom poretku, a opet simbolički je poredak konstitutivan za ljudski rod kao takav. Jesmo li dakle zaista toliko udaljeni od Deleuzeove ontološke nemogućnosti? Na takvoj ontološkoj osnovi može se zamisliti revolucionarna gesta, ali ne zaista i neki stabilni progres kao socijalizmu, a kamoli njegovo stabilno postizanje.

Kao drugo, subjekt koji je otišao onkraj zakona i želje samo je strog otriježnjeni subjekt, jedino sposoban da s drugima dijeli tragičnu svijest o onome što se nadišlo. Ova situacija sastavljena je, a uistinu i nepromijenjena, ako se slijedi, kao što to Žižek ponekad čini u svom *The Fragile Absolute* (116.-17.), radikalniji Lacanov "Seminar XX," za kojeg ne postoji više "jedan" jednostavni utemeljeni simbolički poredak, već ultimativna referenca poretka na nemoguće "realno" odzvanja u svojoj mnogostrukoj fragmentarnosti. To uzrokuje mnogostruke nekompatibilne režime poticane želje, tako da je jedan "autoritet" puki patološki "simptom" za drugi autoritet i obratno (npr. neusporedivost među zakonima muške i ženske seksualnosti). To osigurava da na neki način postoje "samo simptomi", a bez ikakvog zakona. Ali tamo gdje nema pojedinog prepoznatljivog apstraktnog izvora i sustava zakona, jednako tako nema ni mogućnosti odbacivanja njegove vladavine i njegovog poticanja želje koja se "zdravo" upražnjava upravo kada pojedinac zna (prema Lacanu) da se nikad u potpunosti ne može zadovoljiti iako je se nikad ne smije odreći. Ovdje se pojedinac ne može dalje prepuštati zakonu kako bi ga nadmudrio, niječući konstitutivni rascjep između zakonskog poretka i nevoljnog subjekta uvijek donekle ilegalne želje koji omogućuje funkcioniranje legalnosti. Umjesto toga, simptomatična opsesija kod ranijeg se Lacana uzima kao indikator zamaskirane zavedenosti subjekta od strane zakona u fantaziranje konačnog izvora zadovoljenja i ona se sad vidi kao originalni poticaj želje u okvirima rascjepa koji se otvara po fetišiziranom objektu ili temi, između sebe i sebe; poput klasičnog fetiša antropologa, on istovremeno suzbija i potiče. Ona na taj način postaje svoja izdubljena praznina, baš kao što istovremeno igra i ulogu zakona i neregularne iznimke od zakona.

Tako je, dakle, nemoguće na siguran način osloboditi se simptoma bez da se izgubi *čak i sublimna praznina realnoga* te Lacan kao "dijalektički budist" Lacan, spašava želju čak i u priznavanju njene nemogućnosti. Žižek ovu novu shemu vidi više kao "kršćansku" s obzirom na termine hegelovske teologije smrti Boga: odbačeni konačni objekt želje sam štiti sublimno ništavilo (kao Bog Otac koji je mrtav u Kristovom mrtvom tijelu), i tako želja ne može biti spašena priznavanjem njene iluzorne instance. Ona *jest* iluzorna instanca: sublimnost prebiva jedino u prethodno odbačenom znaku sublimnosti – u izmetu, sublimnom objektu.

Pa ipak ovo je zapravo samo intenzifikacija (pojačavanje) starije lakanovske sheme. Oviseći o mnogostrukim patološkim simptomima koji se sada vide kao originalni i neizbježni, te i dalje dostižući ništavilo, s raspetim Bogo-čovjekom možemo "ponovo-početi" bez iluzije kako bi izjednačili mogući gubitak iluzija. Još uvijek više nego prije, dobivamo lakanovski lijek ne bivajući izliječeni.

Sve to je i dalje jako "grčko", ali nikako pavlovsko. Žižekov tragični subjekt, rezigniran prema pretpostavljenoj nemogućnosti seksualne veze i utažene želje, iako usred svojih kontinuiranih, ali ukroćenih opsesija, jednostavno podvrgava svoj krajnje napušteni ego kolektivnoj revolucionarnoj ozbiljnosti. Takav će lakanovski revolucionarni subjekt, ako je potrebno, biti podvrgnut nasilnom prevladavanju od svega što je još uvijek pod zakonom ili različitim zakonima/simptomima žudnje – ali do kuda, i s kojim opravdanjem? Ne bilo s kakvom mogućnošću pravednih zakona i pravednom željom i tako ne ka bilo kakvom stvarnom materijalnom inkarnacijom socijalizma, budući da su zakoni i želja konstitutivni za našu ljudskost kao takvu. Dakle, problem nije u novom lakanovsko-lenjinističkom revolucionaru koji bi mogao željeti sumnjive načine dostizanja pravednog cilja, već više u tome da on ili ona ne mogu pojmiti nika-

kav suštinsko pravedan kraj. Ono što je takvim revolucionarima zajedničko može jedino biti ispunjena ideja o prevladavanju neizbježnoga i krajnjih materijalno utemeljenih procesa. (Kao i svi nihilisti, oni moraju ostati idealisti.) Za Žižeka prema tome slijedi (za razliku od Badioua) da je ljudska pukotina koja priziva "realno" (koje ja dijagnosticiram kao "idealni" moment) i vodi nas s one strane simboličkog (koje je materijalno utemeljeni proces), štoviše, konstitutivni procjep u Hegelovskom stilu, procjep unutar bitka i tako unutar materijalnosti kao takve. Taj procjep autentično je prodiranje čistog bitka u njegovom ontološkom ništavilu: ipak, prema tome upravo je ta autentičnost predodređena da se uruši nazad u neautentičnost uobičajene simboličke manifestacije materijalnosti u svim svojim konkretnim prikazanjima. Stoga nasilje koje takvi revolucionari prizivaju nad neotkupljenima nije negativna imanencija utopije već uobičajeni bijes ideja prema neposlušnim tijelima.

Na taj način Žižek podržava nihilizam koji je Lenjin, u ruskom stilu, imao sklonost dodavati marksizmu.[12] On je više mistički nihilist nego Badiou zato jer podržava heideggerijansku ideju "umotavanja" bića nazad u bitak i popratnu ideju da bitak kao takav trpi pad i rastakanje u čovječjoj domeni ontoloških režima smisla koji se uspostavljaju putem zaborava bitka.

To je donekle i gore od Badiouovog recidiva u imanentni poganski dualizam. Zato jer ovdje, unatoč svemu, nalazimo najčistiji gnosticizam. Srce gnostičke tradicije ne leži samo u dualizmu, već u negativno posredovanom dualizmu kao što nalazimo u valentinovskoj i Boehmeovoj ideji o svojevrsnom padu određenog aspekta apsoluta (ili o stvarnosti koja je ispod apsoluta) ili čak i samog apsoluta (u slučaju Jacoba Boehemea) u konačno zlo: negativan moment koji se kasnije oporavlja. Hegel (koji je, kako je to čvrsto pokazao Cyril O'Regan, najfundamentalnije pod utjecajem Boehmea) taj oporavak vidi, štoviše, kao trajno održavanje originalnog konstitutivnog manjka beskonačnog u konačnom, kroz dijalektički identitet praznine identiteta sa suprotstavljenom prazninom ne-identičnog.[13] Heidegger nudi samo varijantu ovog gnostičkog idealizma mutiranog u nihilizam. Takva perspektiva ima sklonost da zlo učini vječnim i pozitivnim i da agon uzdigne kao ultimativnu stvarnost umjesto slučajne. Ona ontologizira nasilje i predstavlja jednu verziju te vrhovne sekularne geste. Kao što su veliki ruski mislioci (Florenski i Bulgakov) 20. stoljeća tvrdili, u kozmosu bez vrhovnog smisla ili poretka, proizvoljno konzekventno manifestirano nasilje samo će sebe sakralizirati. Nacizam je najekstremnija manifestacija te neumoljive logike koju ni lenjinizam nije u potpunosti izbjegao.[14]

To je potpuno suprotno održivom socijalizmu i ne može održati ništa više od nihilističke revolucije. Socijalizam naravno suštinski prepoznaje da je ljudska povijest povremenog mira povijest skrivenog konflikta i opozicija; ipak, ne bi trebalo ontologizirati tu prevladavajuću okolnost već ustrajavati na njenoj slučajnosti. U suprotnome socijalizam gubi svaku nadu. Nada u socijalizmu moguća je jedino ako socijalizam postane tajanstveno gostoljubiv za ljudsku harmoniju i čovjekov život u harmoniji s kozmosom – znači s (nedijalektički) posredovanim različitostima. Gostoljubivi kozmos takve vrste treba biti analogijski kozmos, i iz razloga koje smo vidjeli, analogijski kozmos stvoreni je kozmos – kozmos koji proistječe iz jednostavnog i savršeno darežljivog izvora, a ne prvi princip odsutnosti agonistički napukao unutar sebe.

Nadalje, ako se nadamo ne samo revoluciji ili postupnoj transformaciji, već materijalnoj inkarnaciji socijalističke prakse, moramo postati manje isposnički subjekti od lakanovskih koji su napredovali od jata žudnji ka obali neke vrste otrežnjene ljubavi. Takvi subjekti, u napuštanju svojih lažnih, fasciniranih duša, također napuštaju i svoja tijela. Ali ne trebamo očajavati: Sv. Pavao se, za razliku od Lacana, ne bavi nikakvom dualnošću želje i ljubavi jer njemu je jasno da je *agape* također i žudnja za drugim ljudima, (Rim 1:11-12) žudnja za konačnom vizijom Boga (1Kor 13:12, Rim 8:23). Čak i u ispunjenju te vizije, za Sv. Pavla želja ostaje i nije poništena jer nam je rečeno da *agape* prebiva i u blaženoj viziji (1Kor 13:8-13). To mora značiti *agape* kao želja, a ne kao samoodricanje u milosrđu, budući da u viziji Boga ne može biti daljnje potrebe za tim. (To je najvjerojatnije razlog za Pavla zašto netko može sve svoje razdijeliti drugima, čak i svoj život, a svejedno nemati *agape* – kao želja i reciprocitet? Rim 13:3.)

Ta žudnja za drugima i za Bogom sama je utemeljena u porođajnim bolovima i žudnji za materijalnim svijetom, tako da *agape* ispunjava i ne niječe potrebe tijela (Rim 8:22-23). I zbog čega ne bi postojala i takva druga vrsta želje, neizazvana reakcijom na zabrane Zakona?

12 Vidi Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996.), 167.

13 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany; SUNY Press, 2001.) i *Gnostic Return in Modernity* (Albany; SUNY Press, 2001.).

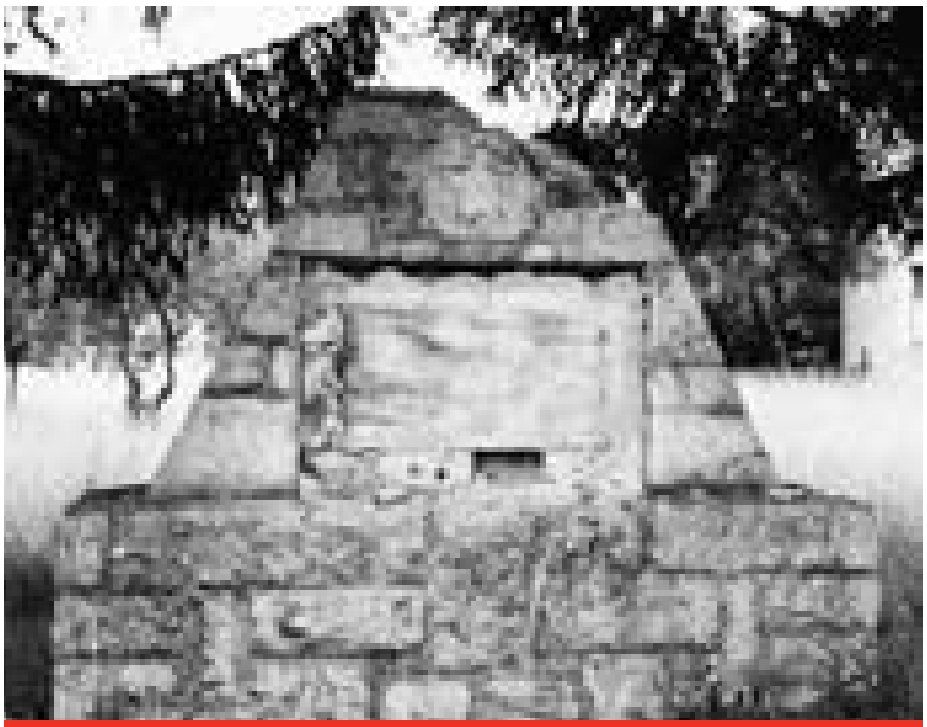
14 Vidi, npr. Rowan Williams *Sergei Bulgakov: Towards a Russian Political Theology* (Edinburgh: T. And T. Clark, 1999.), 233.

Zašto želja ne bi bila potaknuta udaljenošću drugoga koja održava tu različitost kao uvjet njihove prisutnosti kod nas? U tom slučaju, uvijek mora postojati višak prisutnosti unutar prisutnosti koja nas održava protiv nas samih. Svakako, moramo (u lakanovskim terminima) zamišljati tu distancu, i čineći to hvatamo se u simboličke mreže gdje nam se jedino i prikazuje to drugačije, ali što je točno to što uzrokuje da pretpostavimo da nepremostiva prepreka želje nije stvarna u empatičkom, potpuno ontološkom i ne-lakanovskom smislu? I kako možemo znati da taj stvarni i nepristupačni objekt nije prekrasno posredovan nama kroz sve naše fetišističke zamjene za njega samog, uključujući i konfrontirajući i reintegrirani nesnošljivi objekt, čija je inicijalna isključenost uvijek znak podređenosti žive želje apstraktnoj legalnoj zapovijedi?

Nikakav psihoanalitički "dokaz" nikada nam neće potvrditi navedeno jer tvrdnje glede nedostupnosti – da se ne može ni dosegnuti ni posredovati – mogu jedino biti dogmatske, a ne empirijske. Radije ćemo ovdje sugerirati da je Lacan već bio upravljan kojeveijanskim (i u velikoj mjeri točnim) nihilističkim čitanjem Hegela, prema kojem, kao što to Žižek navodi, jedina istinska želja koja nam preostaje je želja za ništavilom. Ali to je, na kraju, samo jedna teologija. Druga interpretacija konstitutivnog viška i neiscrpljivosti želje ostaje moguća – drugačija, alternativna teologija, više ortodoksno katoličkog tipa. Prema takvoj teologiji, u voljenju drugih, mi ih zbilja volimo kao šifre, volimo ih zbog znakova koje nose, znakova nedostupnog istinskog objekta želje. Ipak, ako je taj istinski objekt Bog, onda u voljenju Boga u istoj mjeri volimo i konačne druge (kao što su i Akvinski i Škot inzistirali), čak i prikladnije kao njih same koji pokazuju iznad samih sebe. Sve to pokazuje određene Levinasove uvide točnijim nego što će to Badiou priznati. Ipak, ono o čemu se ovdje radi ponešto je više od Levinasove nežudeće ljubavi za beskonačnim u drugome, bez analogijskog posredovanja. Ovdje imamo žudeću ljubav koja nas neizrecivo spaja s drugim utoliko što počinjemo razumijevati kako se istovremeno i naša maštajuća želja i simbolička nazočnost drugoga lijepo miješaju kao udaljena participacija u stvarnome obilnom beskonačnom. Onda, na kraju krajeva, različite se muške i ženske želje tajanstveno nalaze i tamo može nastati istinska "seksualna veza". Zatim, nadilaženje zakona kroz *agape* nije samo puko hipostaziranje beskonačnog onkraj tabua već se konstantno prikazuje ono što Pavao opisuje kao zakon ljubavi koji na nov način reafirmira židovski zakon, u kontinuiranom upisivanju i povezivanju vremenskih i tjelesnih granica (ali prema novim fiksnim i općim pravilima). Onda bi opet mogli imati socijalističke subjekte koji se ne odriču svojih specifičnih materijalnih žudnji zbog ljudske političke univerzalnosti već shvaćaju tu univerzalnost analogijski i kao takvu harmoničnom, u kontekstu veoma domaćih partikularnosti.

Jednakost s različitostima, jednakost sa slobodom i bratstvom, koje, kao što se to pjeva na početku i kraju Kieslowskovog velikog filma Plavo, moguće je zamisliti samo kroz ontološku viziju koju nam otvara vjera, nada i milosrđe.

S engleskoga preveli Boris Gunjević i Goran Đermanović

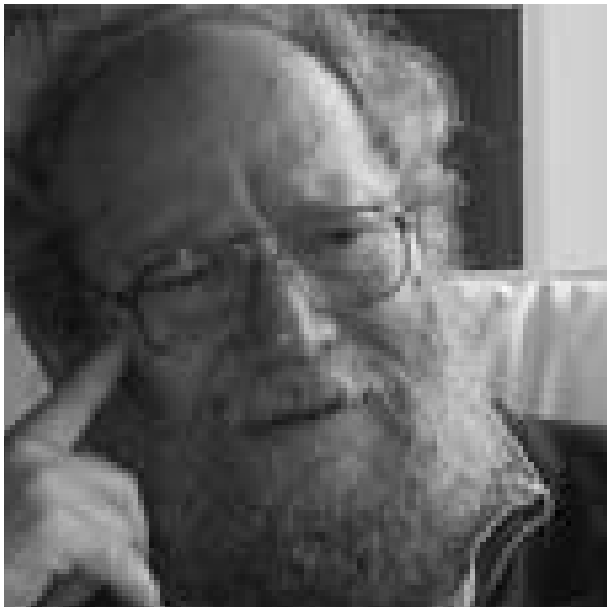


Spomenik palim borcima NOB-e, Zalužnica

1970.

LEBOWITZ, MICHAEL

Socijalistička alternativa – pravi ljudski razvoj



LEBOWITZ, MICHAEL

Socijalistička alternativa – pravi ljudski razvoj

Dobro društvo

Što je dobro društvo? Što mi želimo – za sebe same, za svoje obitelji, za one koje volimo? Koje su odlike dobroga društva, onoga u kojem bismo voljeli živjeti, onoga za koje mislimo da svi na njega imaju pravo?

Po meni, dobro je društvo ono koje dopušta puni razvoj ljudskog potencijala. To uistinu jest polazište – kao što je bilo za Marxa i druge socijaliste 19. stoljeća. Saint-Simon je takvim društvom smatrao ono koje će svojim pripadnicima omogućiti "najveću moguću priliku za razvoj njihovih sposobnosti". Slično tome, Louisu Blancu cilj je bio osigurati da svatko ima "moć razviti i primijeniti svoje sposobnosti kako bi uistinu bio slobodan". A Friedrich Engels je ukazao na to da je cilj komunista bio "organizirati društvo na takav način da svaki njegov član može razviti i koristiti sve svoje sposobnosti i moći u potpunoj slobodi, a da time ne narušava temeljne uvjete toga društva".[01] Svakako, ljudski je razvoj također bio u središtu Marxove perspektive; on je svoj pogled usmjerio prema društvu u kojem svaka individua može razviti svoj puni potencijal – tj. "puni razvoj ljudske vladavine nad prirodnim snagama", "izgrađivanje potpunog ljudskog sadržaja", "razvoj svih ljudskih moći kao takvih svrha je po sebi".[02]

Činjenica da je vizija dobroga društva danas živa može se jasno vidjeti u bolivarskom ustavu Venezuele. U svom eksplicitnom priznavanju (u članku 229.) da cilj ljudskoga društva mora biti "osiguravanje sveukupnog ljudskog razvoja", u deklaraciji članka 20. da „"vatko ima pravo na slobodan razvoj svoje (njegove ili njezine) osobnosti" i u usredotočenosti članka 102. na "razvijanje stvaralačkog potencijala svakog ljudskog bića i puno ostvarenje njegove ili njezine osobnosti u demokratskom društvu" – tema ljudskog razvoja prožima bolivarski ustav.

Ali to nije sve. Taj se ustav također usredotočuje na pitanje kako ljudi razvijaju svoje sposobnosti i mogućnosti – to jest *kako* dolazi do sveukupnoga ljudskog razvoja. Članak 62. ustava utvrđuje da je participacija ljudi u "oblikovanju, provođenju i nadziranju upravljanja javnim poslovima nužan način ostvarenja uključenosti kojim se osigurava potpuni razvoj, i individualni i kolektivni". *Nužan* način. Isti naglasak na demokratsko, participativno i protagonističko društvo prisutan je i u ekonomskoj sferi, što je razlog zašto članak 70. naglaša-

va "samoupravljanje, suupravljanje, suradnju u svim oblicima" i zašto cilj članka 102. "razvijanje stvaralačkog potencijala svakoga ljudskog bića" naglašava "aktivnu, svjesnu i zajedničku participaciju".[03]

Te teme u bolivarskom ustavu o punom ljudskom razvoju i o onome što je potrebno za ljudski razvoj impliciraju posebnu teoriju. U prvom slučaju, to je teorija koja naglašava procjep između onoga što jest i što bi *trebalo* biti. Implicitno je priznanje da se puni razvoj našega stvaralačkog potencijala ne zbiva, ali da je *moguć*. Drugim riječima, ono što sada opažamo u sposobnostima ljudskih bića nije *sve* što je moguće, da je ono što smo sada samo djelić onoga što možemo biti. To je jasno priznanje da ljudski razvoj nije fiksiran i da mi ne znamo njegove granice. To je, naravno, politička tvrdnja – zato što implicira da postoji alternativa.

Slično tome, s obzirom na drugu temu, taj ustav utjelovljuje poznatu teoriju koja ustrajava na tome da je participacija nužna za ljudski razvoj – Marxov koncept "revolucionarne prakse". "Podudarnost mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti ili samopromjene" crvena je nit koja prolazi cijelim Marxovim djelom. Ljudski razvoj, smatrao je, ne pada s neba; on nije rezultat darova s neba. Umjesto toga, mi sebe mijenjamo putem naše djelatnosti. Kao što ćemo vidjeti, Marxovo shvaćanje istodobne promjene okolnosti i samopromjene znači da smo mi proizvodi svih svojih djelatnosti – proizvodi svojih borba (i svoga neuspjeha da se borimo), proizvodi svih odnosa u kojima proizvodimo i međusobno djelujemo.

Ta dva načela – usredotočenost na ljudski razvoj i praksu te protagonizam kao "nužni način" – tvore *ključnu poveznicu* potrebnu za naše poimanje. Kad to učinimo, shvaćamo da *bez prakse ne možete imati puni razvoj ljudskih sposobnosti*. Bez protagonizma koji transformira ljude, ne možete stvoriti ljude koji pripadaju dobrom društvu. Ta ključna poveznica između ljudskoga razvoja i prakse ostavlja duboke posljedice jer nam dopušta da prepoznamo putove koji ne vode prema dobrom društvu već prema kraju puta.

Dobro je društvo, dakle, i ono u kojem ljudi skrbe jedni za druge i razumiju da "razvoj ljudskih sposobnosti s jedne strane [ne može biti] zasnovan na ograničavanju razvoja s druge".[04] Ono je zasnovano na konceptu ljudske obitelji gdje su naši odnosi (riječima članka 75. iz bolivarskog ustava) zasnovani na "jednakosti prava i dužnosti, solidarnosti, zajedničkog truda, uzajamnog razumijevanja i međusobnog poštivanja". Umjesto da bude zbirka na sebe usmjerenih individua (i skupina), dobro je društvo ono gdje prepoznajemo "obveze koje, zbog solidarnosti, društvene odgovornosti i humanitarne pomoći, počivaju na privatnim individuama u skladu s njihovim mogućnostima" (članak 135.). Vrlo jednostavno, dobro je društvo (kao što kaže *Komunistički manifest*) zajednica u kojoj je "slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve".

Izopačeno društvo

Prema navedenim kriterijima, nitko ozbiljno ne može reći da je kapitalizam dobro društvo. Kapitalizam svakako nije usmjeren prema solidarnosti, poštivanju, društvenoj odgovornosti, ili skrbljenju; tu nije riječ o stvaranju uvjeta za protagonizam na radnim mjestima i u društvu – onaj nužni način kojim ljudi mogu ostvariti "svoj puni razvoj, i individualni i kolektivni". Naprotiv, kapitalizam uopće nema veze s ljudskim razvojem.

Logika kapitala stvara društvo u kojem su sve ljudske vrijednosti podvrgnute potrazi za profitom. Kako se može dogoditi slobodni razvoj radnika kada su prisiljeni prodati svoju sposobnost da proizvode kapitalistima za koje su oni samo sredstvo za stjecanje profita? Radnici nisu samo eksploatirani već su i izobličeni ("osakaćeni" rekao je Marx) – i u procesu *proizvođenja* viška vrijednosti i neprestanim stvaranjem novih potreba kako bi *ostvarili* taj višak vrijednosti. Umjesto da izgrađuje društvo kohezije i skrbi, kapital komada društvo. On izaziva svađu među radnicima i međusobno ih sukobljava kao konkurente kako bi reducirao svaki izazov svojoj vladavini i svojoj materijalnoj koristi. Upravo zato što su ljudska bića i priroda samo sredstva za postizanje njegova cilja, kapital razara ono što je Marx nazvao prvotnim izvorom bogatstva – ljudska bića i priroda.

Izopačena narav kapitalizma najpotpunije se pokazuje u razdobljima ekonomskih kriza. Tada se može vidjeti da stopa profita "odlučuje o proširivanju ili ograničavanju proizvodnje razmjerno proizvodnji prema društvenim potrebama, prema potrebama društveno razvijenih ljudi". Nesposobnost kapitalista da zarađuju novac uzrok je njihova zaustavljanja proizvodnje, bez obzira na ljudske potrebe.[05] Posljedica je kombinacija nezaposlenih radnika, neiskorištenih sposobnosti i resursa te ljudi nezadovoljenih potreba. Proizvodnja se

01 Michael A. Lebowitz, *Build it Now: Socialism for the Twenty-First Century*, New York, Monthly Review Press, 2006, str. 53-60.
02 Karl Marx, *Grundrisse*, New York, Vintage Books, 1973, str. 488, 541, 708 (hrv. izd., Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije I-II*, Prosveta, Beograd 1979., str. 323)
03 Za reference na bolivarski ustav vidi: Lebowitz, *Build it Now*, str. 72, 89-90.
04 Karl Marx i Friedrich Engels, *Collected Works*, sv. 30, New York, International Publishers, str. 190-92.
05 Karl Marx, *Capital*, sv. III, New York, Vintage Books, 1981, str. 367. (hrv. izd., Karl Marx, Kapital I-III, Prosveta, Treće izdanje, Beograd 1979., str. 1352)

06 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, u: Marx and Engels, Collected Works, sv. 6, New York, International Publishers, 1976, str. 167 (hrv. izd., Karl Marks, *Bijeda filozofije*, Prosveta, Beograd 1977., str. 62); Marx, *Grundrisse*, str. 278.
07 Karl Marx, *Capital*, sv. I, New York, Vintage Books, 1977, str. 718, 716.
08 Marx, *Capital*, sv. I, str. 724.

može pokrenuti, no to se ne događa. Zašto? Jednostavno zato što nije profitabilna onima koji posjeduju sredstva za proizvodnju. Kakav je još dokaz potreban za iracionalnost kapitalizma? Zapravo, taj je sustav toliko duboko izopačen da je nužno postaviti pitanje *što kapitalizam i dalje pokreće*?

Kapitalizam kao organski sustav

Što tom sustavu dopušta da se obnavlja? Koje su njegove strukturalne potrebe, njegovi uvjeti postojanja? Da bismo razumjeli reprodukciju kapitalizma, moramo o njemu misliti kao o totalnom, povezanom procesu – kao "društveno tijelo u kome svi odnosi istovremeno postoje i oslanjaju se jedan na drugi". U kapitalizmu, objasnio je Marx, "svaki ekonomski odnos pretpostavlja drugi u građansko-ekonomskom obliku, i tako je sve što je postavljeno ujedno pretpostavljeno, isti je slučaj sa svakim organskim sistemom".[06]

Da bi se kapitalizam shvatio kao organski sustav, treba poći od polazišta da je on odnos između kapitalista koji su vlasnici sredstava za proizvodnju i koje vodi željom za profitom (viškom vrijednosti), i radnika koji su odvojeni od svojih sredstava za proizvodnju te stoga nemaju nikakvu alternativu za održanje nego da prodaju svoju sposobnost za obavljanje rada (radna snaga). To je logička premisa kapitalizma i mora se demonstrirati da je ta pretpostavka (kapitalisti koji posjeduju sredstva za proizvodnju i radnici koji moraju prodavati svoju radnu snagu) i rezultat.

Kupovanje radne snage kapitalu daje neposredno pravo da nadgleda i upravlja radnicima u radnom procesu, ali i vlasnička prava na ono što radnici proizvode. On koristi ta prava da eksploatira radnike (tj. da iznudi izvođenje viška vrijednosti); proizvodnja roba koja uključuje višak vrijednosti, prema tome, zbiva se u sferi proizvodnje u uvjetima kapitalističkih proizvodnih odnosa. Kapital ne želi, dakle, te oplođene robe, već želi ostvariti taj višak vrijednosti u obliku novca prodavanjem tih roba.

Uspješnom prodajom tih roba (i, time, ostvarenjem viška vrijednosti) kapital može obnoviti sredstva za proizvodnju utrošena u procesu proizvodnje, ponovno unajmiti najamne radnike, održati svoju željenu potrošnju i akumulirati kapital u svrhu ekspanzije. Prema tome, kapital se reproducira i raste. Ali njegova sposobnost da nastavlja djelovati kao kapital zahtijeva reprodukciju radnika kao najamnih radnika (tj. kao radnika koji se ponovno moraju pojaviti na tržištu rada da bi prodali svoju radnu snagu kako bi preživjeli); to potonje stanje je "apsolutni uvjet kapitalističke proizvodnje".[07] I ta nužnost prodavanja radne snage iznova se reproducira kada se nadnice koje radnici dobivaju potroše na njihove uobičajene potrebe koje se potom konzumiraju. Dakle, natrag na tržište rada.

Prema tome, proizvodnja, raspodjela i potrošnja kao odlike kapitalizma međusobno se podržavaju kako bi osigurale njegovu reprodukciju kao organskog sustava. Proizvodnja u uvjetima kapitalističkih odnosa reproducira odnose kapitalističke raspodjele; kapitalizam je, ukratko, sustav ne samo proizvodnje već i reprodukcije:

> "Stoga kapitalistički proces proizvodnje, promatran kao totalan, povezan proces, tj. proces reprodukcije, proizvodi ne samo robe, ne samo višak vrijednosti već i proizvodi i reproducira sam odnos kapitala; s jedne strane kapitalist, s druge najamni radnik.".[08]

Naravno, to ne ide baš tako automatski. Ako reprodukcija kapitala zahtijeva reprodukciju radnika kao najamnih radnika (drugim riječima, da oni nastave prodavati svoju radnu snagu), što *osigurava* takav proces? Dok kapital konstantno pokušava sniziti nadnice, radnici pritišću u suprotnom smjeru. Dakle, što osigurava da radnici neće dobiti dovoljne nadnice kako bi se izvukli iz potrebe da prodaju svoju radnu sposobnost kako bi preživjeli?

Jedan od načina na koji kapital održava nadnice na niskoj razini jest zavada i odvajanje radnika kako bi se nadmetali jedni s drugima umjesto da se udruže protiv kapitala. Kapital to ne čini samo tako da radnike koristi jedne protiv drugih (kao što je Marx opisao način na koji kapital iskorištava neprijateljstvo između engleskih i irskih radnika) već i konstantnim reproduciranjem rezervne vojske rada nezaposlenih posredstvom zamjenjivanja radnika strojevima. I nadmetanje među radnicima i podjela radničke klase na zaposlenu i nezaposlenu usmjereno je prema snižavanju nadnica. To jest, kao što je Marx komentirao, "velika ljepota kapitalističke proizvodnje":

> "Ona ne samo da konstantno reproducira najamnog radnika kao najamnog radnika već uvijek proizvodi i relativan višak populacije najamnih radnika razmjerno akumulaciji kapitala.".

Rezultat toga je da su nadnice "ograničene da udovolje kapitalističkoj eksploataciji, i najzad, da je osigurana društvena ovisnost radnika o kapitalistu, što je neophodno".[09] Dodajte toj činjenici kako potrebe radnika da troši rastu kao posljedica združivanja otuđenja (osiromašenja, "potpunog ispražnjenja") karakterističnog za kapitalističku proizvodnju i kapitalova konstantnog stvaranja novih potreba dok pokušava prodati robu, pa ćete lako uvidjeti zašto su radnici prinuđeni neprestano se pojavljivati na tržištu rada.[10]

Ovdje jasno možemo zapaziti *podmukli krug kapitalizma*. Započevši s (a) ljudima koji su odvojeni od sredstava za proizvodnju i s potrebama koje moraju ispuniti, vidimo da ti ljudi (b) moraju ići na tržište rada kako bi prodali svoju radnu snagu – nadmećući se s drugim ljudima u istoj situaciji. Oni (c) ulaze u kapitalističku proizvodnju, proces u kojem nastaju osiromašeni radnici i s potrebom da konzumiraju i sa sredstvima za konzumiranje. Međutim, konzumiravši proizvode koje mogu kupiti, oni su iznova bez sredstava za vlastito održanje pa se moraju ponovno pojaviti pred kapitalom; oni iznova moraju proizvoditi za ciljeve kapitala. To je podmukli krug, a njegove su faze međuovisne – ne možete promijeniti jednu, a da ih sve ne promijenite.

Kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, sposobnost kapitala da premješta radnike nije jedina koja osigurava "neophodnu" ovisnost radnika o kapitalistu. Kapital i dalje vlada proizvodnjom i društvom, tvrdio je Marx, jer radnici misle da je kapital *nužan*. Doista, kapital nastoji proizvoditi radničku klasu koja mu je *potrebna*:

> "Unapređivanje kapitalističke proizvodnje proizvodi radničku klasu koja zbog obrazovanja, tradicije i navike na zahtjeve tog načina proizvodnje gleda kao na samoočigledne prirodne zakone. Organizacija kapitalističkog procesa proizvodnje, kad se jednom potpuno razvije, slama svaki otpor.".[11]

Ukratko, "u dovršenom buržoaskom sustavu, svaki ekonomski odnos pretpostavlja svaki drugi u svom buržoaskom ekonomskom obliku".

Sve dok radnici ne shvate da je kapital rezultat eksploatacije, oni će uvijek biti ovisni o njemu – bez obzira na to koliko se borili za pojedinačna pitanja, kao što je "poštenje" (primjerice, za "poštene" nadnice). I to je razlog zašto je Marx napisao *Kapital*. Upravo zbog inherentne tendencije kapitala da proizvede radničku klasu koja će na zahtjeve kapitala gledati kao na "samoočigledne prirodne zakone", Marxova je namjera bila da radnicima objasni narav kapitala i pomogne im razumjeti nužnost nadilaženja kapitalizma.[12]

Shvaćanje da je kapitalizam izopačeno društvo koje izobličuje ljude i da je kapital, po sebi, rezultat eksploatacije ipak nije dovoljno. Ako ljudi misle da nema alternative, onda će se boriti da učine najviše što mogu u okviru kapitalizma ali neće trošiti svoje vrijeme i energiju pokušavajući postići nemoguće. Upravo je zbog toga bitna vizija alternative.

Sablast socijalizma za 21. stoljeće

Marx je imao viziju alternative – društvo udruženih proizvođača, "slobodnu individualnost, zasnovanu na univerzalnom razvoju individua i na podčinjavanju njihove zajedničke, društvene produktivnosti kao njihove društvene moći".[13] Socijalizam je za njega bio društvo koje uklanja sve prepreke punom razvoju ljudskih bića; to je bilo društvo koje vodi "potreba radnika za razvojem". Mogućnost toga "dobrog društva" uistinu je bila perspektiva s koje je kritizirao kapitalizam; to je *premisa* njegove knjige, *Kapitala*.[14]

Umjesto te usredotočenosti na puni razvoj ljudskoga potencijala, međutim, prevladavajuća koncepcija socijalizma u dvadesetom stoljeću nastojala je istaknuti razvoj proizvodnih snaga, razvoj koji bi jednoga dana (i nekako) proizveo društvo koje je negiralo nezadovoljene potrebe karakteristične za kapitalizam – društvo koje karakterizira izobilje koje svakome dopušta da troši i potroši u skladu sa svojim potrebama. Izgubio se važan dio socijalističke vizije – središnja uloga ljudskih bića.

Nažalost, također, značajan dio predodžbe izražene "socijalizmom" i "komunizmom" odnosio se na državu koja stoji nad društvom i iznad njega, koja upravlja radnim ljudima i ugnjetava ih – gorka ironija, uzme li se u obzir Marxov prijezir prema "sveupravljačkoj birokraciji" i "državnim parazitima, bogato plaćenim ulizicama i korisnicima sinekura" francuske države iz sredine devetnaestog stoljeća, države koja je stiskala "živo građansko društvo kao udav".[15]

> "Moramo ponovno izmisliti socijalizam" – bila je izjava kojom je Hugo Chavez naelektrizirao aktiviste u

09 Marx, *Capital*, sv. I, str. 935.
10 Vidi poglavlje 2 za raspravu o otuđujućoj proizvodnji pod kapitalizmom.
11 Marx, *Capital*, sv. I, str. 899.
12 Michael A. Lebowitz, *Beyond CAPITAL: Marx's Political Economy of the Working Class*, Drugo izdanje, New York, Palgrave Macmillan, 2003, str. 177.
13 Marx, *Grundrisse*, 158.
14 Lebowitz, *Beyond CAPITAL*, str. 203, 209.
15 Karl Marx, "First Outline of the Civil War in France" u: Karl Marx i Friedrich Engels, *On the Paris Commune*, Moskva, Progress Publishers, 1971, str. 149-50, 154; Lebowitz, *Beyond CAPITAL*, str. 193-95.

svome završnom govoru na Svjetskom društvenom forumu u siječnju 2005. u Porto Alegreu u Brazilu. "To ne može biti ona vrsta socijalizma koju smo vidjeli u Sovjetskom Savezu", naglasio je, "već će se on pojaviti dok budemo razvijali nove sustave koji se nadograđuju na suradnju, a ne na nadmetanje". Želimo li ikad privesti kraju siromaštvo većine svijeta, kapitalizam mora biti nadiđen, tvrdio je Chavez. "Međutim, ne možemo pribjeći državnom kapitalizmu koji bi bio istovjetan izopačenju Sovjetskoga Saveza. Socijalizam moramo ponovno potvrditi kao tezu, projekt i put, ali novi tip socijalizma, onaj humanistički, koji ispred svega stavlja ljudska bića, a ne strojeve ili državu".[16]

Ukratko, ni ekspanzija sredstava za proizvodnju ni državno upravljanje ne bi trebali definirati novo socijalističko društvo; umjesto toga ljudska se bića moraju naći u njegovom središtu. *To je sablast koja progoni kapitalizam – sablast socijalizma za 21. stoljeće*. U njegovoj je srži "ključna poveznica" ljudskoga razvoja i praksa – ona ključna poveznica koja ustraje na tome da se razvoj ljudskih sposobnosti može zbiti smo putem prakse i koja time ukazuje na našu potrebu da se možemo razvijati kroz demokratsku, participativnu i protagonističku aktivnost u svim vidovima svojih života. Posredstvom revolucionarne prakse u našim zajednicama, našim radnim mjestima i u svim našim društvenim institucijama, mi sami sebe proizvodimo naspram osiromašenih i osakaćenih ljudskih bića koja proizvodi kapitalizam.

Jasan je proces kojim su se obrisi te sablasti pojavili u Venezueli. Kao što smo vidjeli, bolivarski ustav iz 1999. uključivao je definitivne elemente koji su pokazivali u smjeru dobroga društva. Istovremeno je, ipak, taj ustav jasno podržavao održavanje kapitalizma – "dobrog kapitalizma", Trećeg puta koji je Chavez u tom trenutku želio.[17] Njegovo vjerovanje u mogućnost kapitalističkoga puta ipak je u biti završilo osujećenim državnim udarom iz 2002. i kapitalističkom obustavom rada u naftnim i drugim sektorima u zimu 2002./2003. – što pokazuje da venecuelski kapitalisti i njihovi imperijalistički pristaše nisu bili zainteresirani za "dobri kapitalizam".

Poslije tih događaja bolivarski je proces značajno skrenuo ulijevo. Ipak, još se nije otvoreno govorilo o socijalizmu. Umjesto toga, kao alternativa kapitalizmu nudila se "društvena ekonomija". Stoga je u svome programu *Alo Presidente* 14. rujna 2003. Chavez objavio da je "logika kapitala izopačena logika". Kapital, tvrdio je, ne brine zbog zapošljavanja djece, ne zabrinjava ga glad radnika, neishranjenost njihove djece. Njega ne zanimaju nesreće na radu, jedu li radnici, imaju li gdje stanovati, gdje spavaju, imaju li škole, imaju li liječnike kad se razbole, imaju li, kada ostare, mirovinu. "Ne. Logiku kapitala nije briga ni za što od toga, ona je dijabolična, ona je izopačena."

Nasuprot tomu, Chavez je tvrdio da "društvena ekonomija zasniva svoju logiku na ljudskom biću, na radu, čime se želi reći, na radniku i radnikovoj obitelji, što će reći, na ljudskom biću". Društvena se ekonomija, također, ne usredotočuje na ekonomsku dobit, na razmjenske vrijednosti, nego "društvena ekonomija stvara uglavnom uporabnu vrijednost". Njena je svrha "izgradnja novoga muškarca, nove žene, novoga društva".[18] Chavez je zapravo do 2003. govorio o socijalizmu, a da nije koristio taj termin.

Chavezov proglas početkom 2005. o potrebi "ponovnog otkrivanja socijalizma" bio je samo početak, a njegove ideje o socijalizmu počele su sve više poprimati jasan oblik 2005. kad se udubio u *Beyond Capital* (*Onkraj kapitala*), "sjajnu knjigu Istvána Mésárosa". Ta je knjiga od tisuću stranica pojačala Chavezovo usmjerenje prema uporabnim, a ne razmjenskim vrijednostima Mészárosovim tumačenjem kritike iz Marxovih *Grundrissea* robne razmjene u novom društvu.[19] Uzbuđen Marxovim argumentom da komunalna ekonomija zahtijeva razmjenu ne stvari već *djelatnosti* – djelatnosti određenih komunalnim potrebama i komunalnim svrhama – Chavez je u srpnju pozvao na stvaranje "zajedničkoga sustava proizvodnje i potrošnje, novoga sustava".[20] To bi bio način da se gradi solidarnost, suradnja, komplementarnost, recipročnost, pravednost, jednakost i održivost – sve su te odlike suprotne logici kapitala (usp. *Alo Presidente* # 229).

Nakon njegova reizbora u prosincu 2006. produbilo se Chavezovo predstavljanje socijalističke alternative. U siječnju 2007. uveo je koncept "elementarnog trokuta socijalizma" – kombinaciju društvenog vlasništva, društvene proizvodnje i zadovoljenja društvenih potreba (*Alo Presidente*, # 264, ali vidi također # 263). Razmotrite logiku koja utemeljuje tu osobitu kombinaciju: (a) društveno vlasništvo sredstava za proizvodnju presudno je zato što je to jedini način da se osigura usmjerenost naše

16 Lebowitz, *Build it Now*, str. 109.
17 Lebowitz, *Build it Now*, str. 90-92.
18 Lebowitz, *Build it Now*, str. 100-101. *Alo Presidente* transkripti dostupni su na internetu.
19 István Mészáros, *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, New York, Monthly Review Press, 1994, str. 750-51, 757-60.
20 Lebowitz, *Build it Now*, str. 108-109.

★ SVAKI
Građanin treba
DOPRINESTI SVOJ DIO
PETOGODIŠNJEM
PLANU

zajedničke, društvene proizvodnje prema slobodnom razvoju svih; (b) društvena proizvodnja koju organiziraju radnici gradi nove odnose suradnje među proizvođačima i uvjet je punog razvoja proizvođača; i (c) proizvodnja zajedničkih potreba i svrha inherentna je solidarnom društvu koje prepoznaje da je slobodni razvoj svakoga uvjet slobodnog razvoja svih. Svi su ti dijelovi povezani, međuovisni – tri strane "elementarnog socijalističkog trokuta".[21]

Još jednom, Chavezov teoretski korak može se pratiti unatrag do Mészárosove knjige *Beyond Capital*. Nadovezujući se na Marxa, Mészáros zagovara nužnost razumijevanja kapitalizma kao organskoga sustava, specifične kombinacije proizvodnja-raspodjela-potrošnja, u kojem svi ti elementi istodobno supostoje i podupiru jedan drugoga. Neuspjeh socijalističkih eksperimenata iz 20. stoljeća, prema njemu, zbili su se zbog neuspjeha da se ide onkraj "podmuklog kruga odnosa kapitala", tog odnosa kruženja "koji su svi međusobno isprepleteni i jedan drugoga uzajamno pojačavaju" te time pojačavaju "izopačenu dijalektiku nepopravljivo štetnog sustava kapitala". Ukratko, izostajanje uspjeha (ili truda) da se nadomjeste svi dijelovi "totalnosti postojećih reproduktivnih odnosa" značila je neuspjeh da se ide "onkraj kapitala".[22]

Prema tome, Mészáros je naglasio potrebu da se preustroje svi dijelovi organskoga sustava kapitalizma. Socijalistička alternativa zahtijeva "radikalnu rekonstituciju dijalektike proizvodnja-raspodjela-potrošnja, koja polazi od zbiljskoga društvenog nadzora sredstava za proizvodnju".[23] Tu je, dakle, bio pozadinski koncept koji je u konačnici doveo do "elementarnog trokuta socijalizma": društveno vlasništvo, društvena proizvodnja, društvene potrebe.

Obećavajući put, koji koncept socijalističkoga trokuta otvara, tema je ove knjige. *The Socialist Alternative: Real Human Development* (*Socijalistička alternativa: Pravi ljudski razvoj*) podijeljena je na dva dijela. Uvodni dio, "Socijalistički trokut", sastoji se od poglavlja o "bogatstvu ljudi", o "proizvodnji ljudi" i o "solidarnom društvu". Drugi dio, "Izgradnja socijalističkoga trokuta", obuhvaća nekoliko poglavlja o konceptu socijalističkoga prijelaza i o konkretnim mjerama za izgradnju novoga društva. Postoji razlog za takvu podjelu i ono što slijedi.

Premda se sablast socijalizma za 21. stoljeće pojavila (s mnogo više materijalnog sadržaja nego što su Marx i Engels opisali sredinom 19. stoljeća) i osvojila umove masa u Venezueli i drugdje, on još nije ostvaren. Socijalizam za ovo stoljeće treba se izgraditi – što je zadatak od posebne važnosti s obzirom da nas proganja druga sablast, sablast barbarizma. I, kao što sam tvrdio u "Socijalizam ne pada s neba" ("Socialism Does Not Drop from the Sky"), trebamo shvatiti da će se proces njegove izgradnje svugdje razlikovati:

> Svako društvo ima svoje jedinstvene karakteristike – svoje jedinstvene povijesti, tradicije (uključujući religiozne i urođene), svoje mitologije, svoje junake koji su se borili za bolji svijet i posebne sposobnosti koje su ljudi razvili tijekom procesa borbe. Budući da govorimo o procesu ljudskoga razvoja, a ne o apstraktnim receptima, shvaćamo da najpouzdanije nastavljamo dalje kada biramo svoj put, onaj koji ljudi prepoznaju kao svoj (naspram blijede imitacije nekoga drugog).

Dodajte tome različite razine ekonomskoga razvoja, različite suodnose političkih snaga (narodnih i međunarodnih) i različite povijesne aktere koji su nas prvi usmjerili na taj put i postaje jasno da bismo "bili cjepidlačarske budale kad bismo ustrajali na tome da postoji samo jedan način da se započne socijalna revolucija".[24]

Međutim mi *ipak* trebamo znati kamo želimo ići. Ima jedna stara uzrečica koja kaže da ako ne znate kamo želite ići, svaka će vas cesta odvesti tamo. Ta je uzrečica, ipak, pogrešna. Ako ne znate kamo želite poći, *nijedna* vas cesta neće odvesti tamo.

Solidarno društvo

Vratimo se konceptu dobrog društva – društva koje smatramo dobrim, onakvim u kakvom bismo voljeli živjeti i za koje mislimo da na njega svatko ima pravo. Ključno je jamstvo da naše društveno nasljeđe, rezultat prošloga društvenog rada, pripada svima umjesto samo ograničenoj skupini. To je, također, sposobnost naše proizvodne djelatnosti da razvije naš potencijal pomoću radničkog upravljanja i upravljanja zajednicom – naspram one "sustavne i hijerarhijske podjele rada" karakteristične za kapitalističku proizvodnju, s njenom "naobraženom klasom" postavljenom iznad radnika ("koja apsorbira inteligenciju masa i okreće ih protiv njih sa-

21 Michael A. Lebowitz, "New Wings for Socialism", *Monthly Review*, travanj 2007.
22 Mészáros, *Beyond Capital*, str. 823.
23 Mészáros, *Beyond Capital*, str. 833-34, 845.
24 Lebowitz, *Build it Now*, str. 67, 68.

mih na nižim mjestima u hijerarhiji"). *Međutim, proizvodna djelatnost u koju svrhu?* Je li to važno u društvu koje želimo?

Posebno, koje je mjesto koristoljublja u našoj djelatnosti? Za Adama Smitha, koristoljublje je bitno zato što je on tvrdio da nitko ne može očekivati pomoć od drugih koja bi se zasnivala samo na dobročinstvu. Vjerojatnije je da će pojedinac dobiti što želi od drugih "ako zainteresira njihovu sebičnost u svoju korist i pokaže im da je u njihovu vlastitom interesu da učine ono što on od njih želi". Ukratko, mi sklapamo ugovor jedni s drugima: "Daj mi ono što ja želim pa ćeš dobiti ono što ti želiš""". To je način na koji zadovoljavamo svoje potrebe:

> "Mi ne očekujemo ručak od dobrohotnosti mesara, pivara ili pekara, već od njihova čuvanja vlastitog interesa. Mi se ne obraćamo njihovoj čovječnosti, već njihovoj sebičnosti, i ne govorimo im nikada o svojim potrebama, već o njihovim probitcima.".[25]

Koristoljublje vlasnika

Kakvo je to društvo? Za Marxa, onakvo u kojem usredotočenost nije na "vezi čovjeka s čovjekom, nego naprotiv na odvajanju čovjeka od čovjeka". Ono započinje, ukratko, s premisom da smo mi *odvojeni*, da je zajednica ljudskih bića u svojoj srži odnos odvojenih vlasnika imovine. Takvo društvo, komentirao je Marx 1843. godine, "pojavljuje se kao vanjski okvir individuuma, kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti. Jedina veza koja ih ujedinjuje jest prirodna nužnost, potreba i privatni interes, čuvanje njihova vlasništva i njihove egoistične ličnosti".[26] To je način na koji politička ekonomija promatra društvo, on iznosi – ono "kreće od odnosa čovjeka prema čovjeku nalik onom vlasnika imovine prema vlasniku imovine".[27]

U našem odnosu vlasnika imovine implicitna je mogućnost razmjenjivanja naše imovine. Zašto se to događa? Kao što je Smith primijetio, razmjena se zbiva kada je to u našem individualnom interesu. U tom procesu razmjenjivanja naših proizvoda, zapazio je Marx, "ja sam proizveo za sebe, a ne za tebe, baš kao što si ti proizveo za sebe, a ne za mene". Drugim riječima, ja ne proizvodim za tebe kao drugo ljudsko biće. "Time se želi reći, naša proizvodnja nije proizvodnja čovjeka za čovjeka kao čovjeka, tj. ona nije *društvena* proizvodnja". I, naravno, "budući je naša proizvodnja sebična, kako s tvoje tako i s moje strane, i budući sebičnost svakog od nas teži doseći bolji dio toga od drugog, mi nužno težimo prevariti jedan drugoga". Mi se borimo jedan protiv drugoga, a "pobjednik je onaj koji ima više energije, snage, uvida ili okretnosti".[28]

Što se događa, suprotno tome, kada se jedni prema drugima *doista* odnosimo kao ljudska bića? Ako je naš odnos da smo dio ljudske obitelji, onda bih ja želio pomoći ako vi imate potrebu. Međutim, kada se odnosimo kao *vlasnici*, vaša me potreba ne pobuđuje da vam pomognem kao drugom ljudskom biću. Naprotiv, vaša potreba daje mi *moć* nad vama. Vaše potrebe čine vas ovisnim o meni: "Ni blizu tome da budu *sredstva* koja bi vama dala *moć* nad mojom proizvodnjom, ona su umjesto toga *sredstva* koja meni daju moć nad vama.". Istovremeno, pak, moje potrebe daju mi moć nada mnom. Mi se borimo jedni protiv drugih zato što smo, zapravo, odvojeni sebičnjaci. I, u tom društvenom odnosu proizvođača robe, mi svoju proizvodnu djelatnost ne gledamo kao izraz nas samih i kao radost. Da bih osigurao ono što mi je potrebno, ja moram proizvesti za vas. Prema tome, moja je djelatnost prisilna. Ona je "mučenje", jad i nevolja, "*prisilna* djelatnost i takva koja mi je nametnuta jedino posredstvom izvanjske nehotične potrebe, ne posredstvom one *unutarnje, bitne*".[29]

Kakva se vrsta ljudi proizvodi u tom odnosu koji započinje "odvajanjem čovjeka od čovjeka"? Vrlo jasno, ljudi koji ostaju otuđeni jedni od drugih, od naše djelatnosti i od naših proizvoda. Zapravo, mi smo imovina naših proizvoda, mi "uzajamno robujemo predmetu". I nema očiglednog bijega izvan tog odnosa. Ako bih vam rekao da imam potrebu, "ona bi se prepoznala i smatrala molbom, zaklinjanjem i zato *poniženjem*, te slijedom toga izražena s osjećajem stida, degradacije". I, s vaše strane, "smatrala bi se drskošću ili ludošću te bi se kao takva odbacila". Jedini jezik kojim bismo mogli razgovarati u tom odnosu, a koji bi se doimao da omogućuje dostojanstvo jest "otuđeni jezik materijalnih vrijednosti" i racionalno je za nas kao individue proizvoditi razmjenske vrijednosti.[30]

Marx se nikad nije udaljio od tog gledišta o razmjenskom odnosu. U *Grundrisse* je napisao da su ti proizvođači u razmjeni, unatoč "svestranoj međusobnoj zavisnosti proizvođača", odvojeni i izolirani; postoji "potpuno izoliranje njihovih privatnih interesa". U skladu s time postoji "povezanost među proizvođačima koji su

25 Adam Smith, *Wealth of Nations*, str. 14 (hrv. izd., Adam Smith, *Bogatstvo naroda*, Masmedia, Zagreb 2005., str. 52).
26 Karl Marx, "On the Jewish Question", u: Marx and Engels, *Collected Works*, sv. 3, New York, International Publishers, 1975, str. 162-64. (hrv. izd., "Prilog jevrejskom pitanju", u Karl Marx – Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 75-76)
27 Karl Marx, "Comments on Mill", u: Marx and Engels, *Collected Works*, sv. 3, New York, International Publishers, 1975, str. 217.
28 Marx, "Comments on James Mill", str. 225-26.
29 Marx, "Comments on James Mill", str. 225, 228.
30 Marx, "Comments on James Mill", str. 227.

uzajamno ravnodušni". A "njihova uzajamna povezanost izgleda njima samima tuđa, nezavisna, kao neka stvar". U "uzajamnoj i svestranoj zavisnosti međusobno ravnodušnih individua", povezanost ljudi postoji kao odnos "izvan individua, nezavisno od njih"; ona je, zapravo, moć nad njima.

Mi imamo neodoljivu potrebu, "stvarnu potrebu" proizvedenu u tom sustavu – *novac*. Mi svoje proizvode i svoje djelatnosti moramo transformirati u novac koji nam daje "društvenu moć" nad djelatnostima drugih; novac je ovdje "povezanost s društvom", ta veza dominira nama i podređuje nas. Mi moramo funkcionirati na tržištu. Naš vlastiti društveni proizvod, ta veza "međusobno ravnodušne individue", vodi nas i daje nam poticaj. Tržište je veza između nas kao uzajamno indiferentnih individua i ono je moć nad nama.[31] Kontrast između tog odnosa ljudi koji se jedni prema drugima odnose kao odvojeni vlasnici imovine i onoga u kojem je naša djelatnost "proizvod udruženja", to jest onog u kojem se naša djelatnost zasniva na premisi zajednice, za Marxa ne može biti oštriji.[32]

Koristoljublje u zadrugama

I to je kontekst u kojem treba razumjeti Marxovu kritiku zadružnih tvornica koje su se pojavile sredinom 19. stoljeća. Te zadružne tvornice, kao što smo vidjeli u prošlom poglavlju, pokazale su da radnici ne trebaju kapitaliste; u tom su pogledu one bile veliki napredak, "prvi primjeri nastajanja novog oblika". Međutim taj je novi oblik nastajao "unutar starog oblika". Zadruge su reproducirale "sve manjkavosti postojećega sustava". One nisu nadišle težnju za profitom i nadmetanjem. Združivanjem radnika na novoj osnovi i ukidanjem opreke između kapitala i rada, ta je zadružna proizvodnja ostala izolirani sustav "zasnovan na individualnim i antagonističkim interesima" u kojem su udruženi radnici "postali svoji kapitalisti", koristeći sredstva za proizvodnju kako bi "vrednovali svoj rad".[33]

Usredotočenost na zadruge kao na odgovor za radnike bila je "patvorina i varka". Djelomice, to je bilo zato što su bile "patuljastog oblika", a privatni napori individualnih radnika "nikad ne bi transformirali kapitalističko društvo":

> "Da bi se društvena proizvodnja pretvorila u jedan veliki i harmoničan sustav slobodnog i kooperativnog rada, potrebne su *opće društvene promjene, promjene općih uvjeta društva* koje se nikad neće ostvariti osim transferom organiziranih društvenih snaga, odnosno, državnom moći, od kapitalista i veleposjednika do samih proizvođača.".[34]

No postojao je jedan drugi ključni element Marxove kritike zadruga. Presudno je bilo zadružno društvo zasnovano na zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvodnju. *Ali ne na osnovi tržišta i koristoljublja*. Zadruge su trebali nadići "manjkavosti postojećeg sustava". Umjesto da se "zasnivaju na individualnim i antagonističkim interesima", razvoj tog harmoničnog sustava udruženog rada zahtijevao je da same zadruge surađuju: "ujedinjena zadružna društva trebala bi regulirati državnu proizvodnju u skladu sa zajedničkim planom, stavljajući je time pod svoj nadzor".[35] U tom bi slučaju udruženi proizvođači utrošili "mnoge različite oblike radne snage potpuno samosvjesni sebe kao jedine društvene radne snage".[36]

Za Marxa taj harmonični sustav udruženog rada nije bio u skladu s tržišnim odnosima i koristoljubljem:

> "Veo s lica društvenog životnog procesa, tj. procesa materijalne proizvodnje, neće biti uklonjen sve dok ona ne postane proizvodnja slobodno udruženih ljudi i dok ne bude pod njihovim svjesnim i planiranim nadzorom.".[37]

Koristoljublje u socijalizmu

Marx je bio vrlo jasan u svojoj *Kritici Gotskog programa* opisujući socijalizam dok nastaje iz kapitalističkoga društva kako "u svakom pogledu, u ekonomskom, moralnom, duhovnom, nosi na sebi tragove starog društva iz čije utrobe izlazi". Za socijalizam u nastajanju bila je karakteristična posebna "manjkavost" – "neizbježna" manjkavost. I ta se manjkavost otkriva kontinuiranim postojanjem odnosa razmjene: "prema tome pojedini proizvođač dobiva nazad od društva – poslije odbitaka – točno onoliko koliko mu daje". To nije razmjena roba ("proizvođači ne razmjenjuju svoje proizvode"), već razmjena nečijeg rada s društvom: "istu količinu rada koju je dao društvu u jednom obliku, dobiva nazad u drugom obliku".

"Daj mi ono što ja želim pa ćeš dobit ono što ti želiš". Taj je odnos razmjena između vlasnika i onoga koji

31 Marx, *Grundrisse*: 156-58. (hrv. izd., Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije I-II*, str. 62-63.)
32 Marx, *Grundrisse*: 158, 171-72. (hrv. izd., str. 63)
33 Marx, *Capital*, sv. III, str. 571.; Lebowitz, *Beyond Capital*, str. 88-89, 215.
34 Karl Marx, "Instruction to the Delegates of the Provisional General Council. The Different Questions", u: *Minutes of the General Council of the First International, 1864-66*, Moskva, Foreign Language Publishing House, bez datuma, str. 346.
35 Karl Marx, *The Civil War in France*, u: Marx i Engels, *On the Paris Commune* , Moskva, Progress Publishers, 1971, str. 76.
36 Marx, *Capital*, sv. 1, str. 171, kurziv dodan.
37 Marx, *Capital*, sv. 1, str. 173.

posjeduje uporabne vrijednosti koje on želi, razmjena ekvivalenata. "Tu vlada isti princip kao pri razmjeni robnih ekvivalenata: jednaka količina rada u jednom obliku razmjenjuje se za jednaku količinu rada u drugom obliku". Ovdje vidimo nastavljanje "*buržoaskog prava*" – traženja individualnih proizvođača prema proizvodnji društva nisu određena njihovom pripadnošću društvu, već su, naprotiv, "proporcionalna radu koji oni daju".[38] Ta je "manjkavost" bila manjkavost u odnosu raspodjele – odnosu koji se često opisivao kao raspodjela u skladu s radom (ili doprinosom).

Ipak, kao što je Marx istaknuo, "pogreška" Gotskog programa bilo je isticanje "takozvane *raspodjele*". Odnosi raspodjele su, na kraju krajeva, samo "druga strana" odnosa proizvodnje; njih se ne može smatrati "neovisnim načinom proizvodnje". *Stoga, koji je zapravo proizvodni odnos koji dovodi do tog posebnog pravila raspodjele?* (Zašto se to pitanje nije postavilo unatoč svemu onome na što je izraz "buržoasko pravo" podsjećao?). Proizvodni odnos koji utemeljuje taj specifični odnos raspodjele uključuje *proizvodnju radne snage od strane privatnih vlasnika*.[39] Usprkos zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvodnju, radna snaga ovdje ostaje privatno vlasništvo:

> "Kapitalistički način proizvodnje ... zasniva se na tome što se materijalni uvjeti proizvodnje nalaze u rukama neradnika u obliku vlasništva na kapital i vlasništva na zemlju, dok je masa samo vlasnik ličnog uvjeta proizvodnje, radne snage.".[40]

Prema tome, zajedničko vlasništvo su "materijalni uvjeti proizvodnje", samo djelomični prolaz onkraj "uskog buržoaskog pravnog horizonta". Ukoliko se proizvođači odnose jedni prema drugima kao "vlasnik ličnog uvjeta proizvodnje, radne snage", svaki pojedini proizvođač (skupina proizvođača) zahtijeva *quid pro quo* za troškove svoje (njihove) djelatnosti. Svaki teži maksimalno uvećati prihod za danu količinu rada (ili minimizirati rad za dani prihod). "Daj mi ono što ja želim pa ćeš dobit ono što ti želiš", na kraju krajeva, implicira svoju suprotnost: ne dobijem li ja ekvivalent, ti nećeš dobiti ono što *ti* želiš. Kao odvojeni vlasnici radne snage, interesi društva ne vode djelatnost proizvođača.

Pa koja je posljedica te manjkavosti privatnog vlasništva radne snage i koristoljublja? *Nejednakost*. Marx je istaknuo da je razmjena ekvivalenata koji proizvođača ovlašćuju da prima "istu količinu rada koju je dao društv" koje "priznaje prešutno nejednaku individualnu obdarenost i, prema tome, nejednaku radnu sposobnost kao prirodne privilegije". U takvom društvenom odnosu jedino je važno koliko je rada doprinijela individua. Međutim, kako se to može prihvatiti kao pravedan odnos u socijalističkom društvu? *To je u potpunosti jednostrana perspektiva!* Individue koje nisu jednake smatra se, primijetio je Marx, "s jedne određene strane, u danom slučaju, na primjer, ... samo kao radnike; i u njima ne gledamo ništa drugo, apstrahiramo sve ostalo".[41]

Ukratko, *baš kao politička ekonomija koju je Marx kritizirao u svojim najranijim spisima*, koncepcija raspodjele u skladu s njegovim doprinosom na proizvođača gleda "samo kao radnika ...Ona ga ne promatra u njegovu slobodnu vremenu, kao čovjeka".[42] Za razliku od velikog dijela njegovih sljedbenika, to je bila perspektiva koju je Marx oduvijek odbacivao. Zapravo, upravo zato što razlike u sposobnosti ne impliciraju razlike u potrebama, *Njemačka* je *ideologija* tvrdila da se "pogrešna postavka, zasnovana na postojećim okolnostima, 'svakom u skladu s njegovim sposobnostima' mora promijeniti, to više što se u svom uskom smislu odnosi na uživanje, u postavku '*svakome u skladu s njegovim potrebama*'; drugim riječima, *drugačiji oblik* djelatnosti, rada, ne opravdava *nejednakost*, ne udjeljuje *povlastice* u vezi s imovinom i uživanjem".[43]

Kao što možemo vidjeti, Marx je bio vrlo kritičan prema nejednakosti koja proistječe iz te "manjkavosti"; međutim, on je nadaleko *podcijenio* nejednakost koja nastaje kao posljedica egocentrične aktivnosti koja se manifestirala u društvenom odnosu razmjene. Ljudi se razlikuju mnogo više nego "individualnim obdarenostima" na što je on ukazao. Sjetite se, kao što je rečeno u prvom poglavlju, i proizvođači posjeduju različita sredstva za proizvodnju. I ukoliko ta sredstva posjeduju sebični proizvođači (što je često slučaj u zajedničkom vlasništvu i s radnom upravom), utoliko će posljedica tog razlikovnog pristupa posebnim sredstvima za proizvodnju pokazivati tendenciju da neki vlasnici radne snage mogu osigurati dobrobit iz koje su neki drugi pripadnici društva isključeni – to jest da bi pravilo raspodjele postalo "svakome u skladu s njegovim doprinosom i prema sredstvima za proizvodnju koje posjeduje".

38 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, str. 23-24. (Marx, "Kritika gotskog programa", u: *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, str. 1095-1096).
39 Vidi raspravu u: Michael A. Lebowitz, "Contradictions in the 'Lower Phase' of Communist Society", *Socialism in the World*, br. 59, Beograd, 1987, i Michael A. Lebowitz, "La acumulacion originaria de relaciones comunistas", u: *Marx Ahora: Revista Internacional*, Havana, br. 11, 2001.
40 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, str. 23-25 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 1095).
41 Marx, *Critique of Gotha Programme*, str. 23-24 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 1096-1097).
42 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, str. 241 (hrv. izd., "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.", u: Karl Marx – Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 202).
43 Marx i Engels, *The German Ideology*, str. 537-38.

44 Lebowitz, *Build it Now*, 6. poglavlje.
45 Tito, "Factories to the Workers", str. 4, 12–13.
46 Carlos Tablada, *Che Guevara: Economics and Politics in the Transition to Socialism*, Sydney, Pathfinder, 1989, str. 111–12.

Koristoljublje i Jugoslavensko samoupravljanje

Jugoslavensko iskustvo je zanimljivo zato što taj slučaj industrije u državnom vlasništvu i zakonski ovjerenog radničkog upravljanja demonstrira učinke reproduciranja "svih manjkavosti postojećeg sustava". Kao što smo primijetili, odbacivši sovjetski model Jugoslavija je 1950. počela uvoditi radničko upravljanje u državnu industriju.[44] Bio je to pravi eksperiment. Bi li radničko upravljanje industrija u državnom vlasništvu uspjelo?

Prilikom uvođenja Zakona o radničkom samoupravljanju, maršal Tito istaknuo je da je mnoge ljude brinulo kako "radnici neće uspjeti ovladati složenim tehnikama upravljanja tvornicama i drugim poduzećima". Njegov je odgovor, ipak, bio da "će, u samom procesu upravljanja, u neprestanom procesu rada i upravljanja, svi radnici steći potrebno iskustvo. Oni će se upoznati ne samo s radnim procesom već i sa svim problemima svojih poduzeća. Radnici će samo kroz praksu moći učiti".[45]

Svakako, ekstremno otuđenje karakteristično za sovjetska radna mjesta neće se dogoditi. Jugoslavenski se radnici jesu poistovjetili sa svojim poduzećima, a na Jugoslaviju se gledalo kao na veliku priču o uspjehu jer se industrijalizirala i uvela modernu tehnologiju. Nadalje, ogroman broj ljudi *jest* mnogo toga naučio o svojim poduzećima – osobito zato što je postojalo načelo rotacije po radničkim vijećima i na razini poduzeća i na razini radnog pogona. Međutim, naučili su daleko manje nego što su predvidjeli Tito i drugi čelnici.

Što se dogodilo? Jedan od glavnih problema bio je što nije postojao trajni napor da se radnike na radnome mjestu izobrazi kako da vode svoja poduzeća. Zato je rezultat bio da je ostala distinkcija između mišljenja i činjenja. Iako su imali moć da odluče o kritičkim pitanjima kao što su ulaganja, marketing i proizvodnja, radnička vijeća nisu smatrala da imaju ovlasti donositi te odluke – u usporedbi s direktorima i tehničkim stručnjacima. Prema tome, naginjali su rutinskim prijedlozima koji su dolazili od uprave.

Ta su vijeća, s druge strane, potrošila gomilu vremena na rasprave o stvarima za koje se nisu osjećali sposobnima da o njima prosuđuju – kao što je bila poštenost relativnih dohodaka unutar poduzeća. Zašto radnici nisu bili stvarni samoupravljači? Vrlo važan dio tog problema jest kontekst u kojem su postojala samoupravna poduzeća: ona su funkcionirala na tržištu i vodila ih je jedna stvar – *koristoljublje*. U svakom je poduzeću cilj bio maksimalno uvećati dohodak po članu pojedinog poduzeća. Budući da su se direktori kao i radnici okoristili uspjehom poduzeća, bilo je prihvaćeno da svi oni imaju zajednički interes u zarađivanju novca.

Prema tome, postojala je solidarnost među članovima individualnih poduzeća. Međutim, ta se solidarnost nije proširila na radnike u različitim, konkurentskim poduzećima (ili na društvo općenito). Kao što je Che Guevara primijetio 1959., svaka je tvrtka bila "upletena u nasilnu borbu sa svojim suparnicima zbog cijena i kvalitete". I njegov je komentar bio da je to bila stvarna opasnost zato što je to suparništvo moglo "uvesti čimbenike koji iskrivljuju ono što bi socijalistički duh po svoj prilici trebao biti".[46]

Vidimo da je ključno pitanje *čemu* radničko upravljanje? Ako je cilj radničkog upravljanja suradnja među specifičnom skupinom proizvođača radi maksimalnog uvećanja njihovog dohotka po radniku, *tko je* onda *Drugi*? Druge skupine radnika koji konkuriraju, proizvođači koji prodaju tražena ulaganja, članovi društva koji su vaše tržište ili koji iznose zahtjeve na vaša sredstva za proizvodnju ili na rezultate vašega rada, oni koji će vas oporezivati, Država – zapravo, *svi drugi*.

Ne iznenađuje, stoga, da se tvrdilo kako je oporezivanje bilo eksploatacija koju je izvodila staljinistička država. Na temelju zahtjeva samoupravnih poduzeća za većom moći donošenja odluka, država je poprilično smanjila oporezivanje i ulaganja. Tvrdilo se da je nastavljanje sitničavog tutorstva i ograničenje autonomije poduzeća proizvođače ostavilo u odnosu najamnog rada. Dakle, u skladu s teoretskom logikom da će ta poduzeća s radničkim vijećima kao svojim zakonitim rukovodećim tijelima, zato što mogu donositi vlastite odluke o proizvodnji i ulaganju, proširiti sposobnosti radnika, Jugoslavija se sve više približavala ekonomiji kojom vlada tržište.

S tim preusmjeravanjem na tržište rasla je, dakle, nejednakost – nejednakost između tvrtke u jednoj industriji, između industrija, između grada i sela i između republika. A pojavila se i jedna druga vrsta nejednakosti: ta su samoupravna poduzeća koristila sredstva koja Država više nije oporezivala (podupirući širi razvoj) radi intenzivnih ulaganja u postrojenja koja su mogla stvarati više dohotka bez primanja novih članova u njihov kolektiv. Ne iznenađuje, dakle, što je nezaposlenost bila

visoka jer ljudi koji su dolazili sa sela nisu mogli pronaći posao, pa su stoga otišli u zemlje zapadne Europe kao "gastarbajteri".

Ta posljednja nejednakost otkrila je važan problem u stvarnom smislu društvenog vlasništva. Premda su ta poduzeća zakonski bila vlasništvo države i smatralo ih se društvenim vlasništvom, postojao je različiti pristup sredstvima za proizvodnju. Neki su radnici imali pristup mnogo boljim sredstvima za proizvodnju od drugih, dok nezaposleni očito nisu imali pristup nikakvim sredstvima za proizvodnju.[47] S obzirom na koristoljublje koje je prevladavalo djelatnošću samoupravnih poduzeća, svi pripadnici društva nisu imali jednak pristup i nisu dobivali jednake koristi od tih zajednički posjedovanih sredstava za proizvodnju.

Ukratko, sve veće nejednakosti bile su proizvod monopola – mogućnosti da se druge isključi iz posebnih sredstava za proizvodnju. Umjesto društvenoga vlasništva, postojalo je *vlasništvo skupine*. "[Premda] društveno vlasništvo … može biti pravno ustanovljeno", primijetio je Branko Horvat, vodeći jugoslavenski ekonomist, "ta razlika u dohodcima, ili relativna veličina neradnog dohotka, u povlaštenim granama održava stupanj privatizacije društvenog vlasništva".[48] Premda su uvedene nove mjere i ustavne promjene kako bi se osnažili radnici u borbi protiv onoga što se opisivalo kao "tehnobirokracija" koja vlada proširenom reprodukcijom, te mjere nisu dovodile u pitanje novi proizvodni odnos koji su osnažili tržišni odnosi – skupno vlasništvo tih poduzeća.

Zapravo, neuspjeh da se preokrene postojeći obrazac odražavao je ukorijenjenu moć odnosa skupnog vlasništva – odnosa koji je samo na površini bio radničko upravljanje. Upravo su se direktori i tehnički stručnjaci u tim poduzećima razumjeli u marketing i prodavanje roba; direktori i tehnički stručnjaci razumjeli su se u ulaganja, razumjeli su se u polaganje sredstava poduzeća u banke i u uspostavljanje veza s drugim poduzećima, udružujući ih, i tako dalje. Radnici nisu znali te stvari; oni su znali da su ovisni o stručnjacima.

Jugoslavenski slučaj pokazuje da postojanje radničkih vijeća – čak i sa zakonskom snagom donošenja svih odluka – nije isto što i radničko upravljanje; a usredotočenost na koristoljublje radnika u pojedinim poduzećima nije isto što i usredotočenost na interes radničke klase kao cjeline. Poduzeća u državnom vlasništvu imala su radnička vijeća – ali podjela između mišljenja i činjenja i dalje je postojala. Ako nije bilo radničkog upravljanja, netko je drugi upravljao. Ako nema radnika koji razvijaju svoje sposobnosti, to čini netko drugi. Na kraju su se direktori pojavili kao kapitalisti ostavljajući radnike kao najamne radnike.

Koristoljublje kao zaraza u socijalizmu

Čak u slučaju državnoga vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i institucije radničkih vijeća čija je svrha radničko upravljanje, uvelike istaknuto koristoljublje potkopava razvoj socijalizma kao organskog sustava. Jugoslavensko iskustvo pokazuje da, kada je maksimalno uvećanje dohotka cilj, oslanjanje na stručnjake koji obećavaju odvesti radnike do tog cilja može biti logično; rezultat će biti potkopavanje radničkog upravljanja i osiguravanje da radnici ne razvijaju svoj potencijal. Nadalje, kada se nečija radna snaga promatra kao vlasništvo kojemu treba ekvivalent, nejednakost koja iz toga proistječe (i s time povezana ljubomora i antagonizmi) usmjerena je protiv razvoja i produbljenja solidarnosti u društvu i protiv usredotočenosti na potrebe ljudi u društvu. Na kraju, kada su različito posjedovanje ili različiti razvoj sposobnosti (od kojih nijedno ne implicira antagonizam po sebi) združeni s koristoljubljem i egocentričnosti kako bi stvorili vjerovanje u želju i želju za povlaštenim pravom, onda je to tendencija prema dezintegraciji zajedničkoga vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. *Egocentričnost okužuje sve strane socijalističkog trokuta.*

Bismo li time trebali biti iznenađeni? Individualni i antagonistički interesi, nadmetanje, težnja za profitom, maksimalno uvećanje materijalnog koristoljublja – kako to može biti dio novoga socijalističkog društva? Upravo je to Che istaknuo u svome djelu *Man and Socialism in Cuba* (*Čovjek i socijalizam u Kubi*):

> "Pusti snovi da se socijalizam može ostvariti uz pomoć bezličnih instrumenata koje nam je ostavio kapitalizam (roba kao ekonomska ćelija, individualni materijalni interes kao uporište, itd.) mogu odvesti u slijepu ulicu. I tamo završite nakon što ste prevalili velike udaljenosti s mnogim križanjima, pa postaje teško otkriti gdje ste zapravo pogrešno skrenuli.".[49]

To je bezizlazan put; to je "slijepa ulica" upravo zato što reproducira "sve manjkavosti postojećeg sustava".

47 Vidi raspravu o općem problemu različitog pristupa sredstvima za proizvodnju u: Michael A. Lebowitz, "El Pueblo y la propiedad en la construccion del communismo", *Marx Ahora*, br. 16, 2003 (Havana). Jugoslavensko je iskustvo potpunije razvijeno u: Lebowitz, *Studies in the Development of Socialism* (u pripremi).

48 Branko Horvat, *The Political Economy of Socialism*, Armonk, N. Y., M. E. Sharpe, Inc., 1982, str. 238 (hrv. izd., Branko Horvat, *Politička ekonomija socijalizma*, Globus, Zagreb 1984., str. 199).

49 Tablada, *Che Guevara: Economics and Politics in the Transition to Socialism*, str. 92

Da bi se izgradilo novo društvo, kao što je Che znao, nužno je, istodobno s novim materijalnim temeljima, izgraditi nova socijalistička ljudska bića. Međutim, kakva se vrsta ljudi izgrađuje tamo gdje je koristoljublje prevladavajuće načelo? Koji su zajednički proizvodi toga procesa?

Proizvođenje za potrebe drugih

Marxovo odbacivanje ljudi koji se jedni prema drugima odnose kao odvojeni sebičnjaci uvijek se zasnivalo na alternativi – individuama koje razvijaju svoje kvalitete unutar ljudskoga društva. Naspram postojanja osobe unutar "građanskog društva u kojemu djeluje kao privatan čovjek, u kojemu druge ljude smatra sredstvom, samoga sebe ponižava do sredstva", Marx je odredio "društveno biće".[50] Naspram "odvajanju čovjeka od čovjeka" on je naglašavao "vezu čovjeka s čovjekom"; naspram toga se druge gleda kao na "zapreku" nečijoj slobodi, alternativa je bila gledanje drugih ljudi kao "ostvarenja svoje slobode".[51] Alternativa "egoističnom čovjeku…izdvojena od svojih bližnjih i zajednice" za Marxa je uvijek bilo društveno socijalno biće.

Koja je alternativa? Ako imate potrebu, daje li mi to moć nad vama? Ili, stimulira li me to da vam pomognem? Prvo je slučaj koji je Marx istraživao kada se dvoje ljudi sukobljavaju kao odvojeni vlasnici, kao vlasnici proizvoda svoga rada. Njegova je premisa njihovo odvajanje, njihovo otuđenje, njihov atomizam – riječju, odsutnost zajednice – i to se reproducira. Za razliku od toga, drugi slučaj polazi od premise našeg udruživanja, naše svjesne veze. Rezultat te proizvodne djelatnosti, "proizvod udruženja", u tom je slučaju potpuno drugačiji.

"Pretpostavimo da smo proizvodnju izveli kao ljudska bića". U tom slučaju, proizvodeći kao članovi ljudske obitelji, ako ja svjesno proizvodim za vašu potrebu, znam da je moj rad vrijedan, znam da zadovoljavam vašu potrebu i da time dobivam".[52] "U svojoj individualnoj djelatnosti", komentirao je Marx, "izravno bih *potvrdio* i *ostvario* svoju pravu prirodu, svoju *ljudsku* prirodu, svoju *komunalnu prirodu*". Moj rad je u tom odnosu "*slobodna manifestacija života*, a time i *uživanje života*"; ta je djelatnost, da se poslužim terminom koji Marx koristi kasnije, doista "prvobitna nužda života". I, na taj način, mi ne proizvodimo samo sebe – nego proizvodimo i svoj odnos, svoju vezu kao članovi ljudskoga društva.[53]

Ovdje je izrazito očigledno da je za taj odnos karakterističan zajednički proizvod – proizvodeći izravno i svjesno za druge, mi ne zadovoljavamo samo potrebe drugih već proizvodimo i sebe same kao bogata ljudska bića. Ta tema ostvarenja ljudskog potencijala samo pomoću proizvođenja unutar zajednice i za druge u zajednici prožima Marxove rane spise. U tom novom društvu, iznio je, postoje "zajednički djelatnost i zajednički užitak, tj. djelatnost i užitak koji se ospoljavaju i potvrđuju neposredno u zbiljskom društvu s drugim ljudima". Ovdje je "čovjekova potreba postala ljudska potreba" u mjeri u kojoj je "drugi čovjek kao čovjek postao potrebom, koliko je on u svom najindividualnijem postojanju istovremeno i društveno biće".[54]

Komunalno društvo, nakon što se razvije, "proizvodi kao svoju stalnu zbiljnost čovjeka u tom cjelokupnom bogatstvu njegova bića, bogatog i duboko sveosjetilnog čovjeka".[55] No, što je potrebno za to? To ovisi "živimo li u okolnostima koje dopuštaju sveobuhvatnu djelatnost i time puni razvoj svih naših mogućnosti", a to je jedino moguće kada je "svijet koji stimulira stvarni razvoj sposobnosti individue pod nadzorom samih individua, kao što komunisti priželjkuju".[56]

U *Grundrisse*, Marx je jasno iznio da je premisa proizvođenja kao društvenih bića i time proizvođenja nas samih kao bogatih ljudskih bića zajednica – udruženje proizvođača unutar društva. Naspram "međusobno ravnodušnih individua" koji su premisa razmjenskog odnosa, ovdje je "osnova proizvodnje pretpostavljena zajednička proizvodnja, zajedništvo. Rad pojedinca je od samog početka postavljen kao društveni rad".[57] Ukratko, solidarno je društvo pretpostavka za proizvodnu djelatnost svjesno poduzetu zbog potreba drugih. "Zajednički karakter", "*društveni karakter*" naše djelatnosti pretpostavljen je, i stoga postoji razmjena ne razmjenske vrijednosti nego "djelatnosti koje bi bile određene zajedničkim potrebama, zajedničkim ciljevima".[58]

Ako se počne od tog pretpostavljenog komunalnog društva, slijedi društvena proizvodnja koja je "*neposredno* društvena", koja je "proizvod udruženja". Ako se započne od komunalnog karaktera naše djelatnosti, i proizvod naše djelatnosti je "od samog početka … proizvod zajednički, opći". Prema tome, slijedi raspodjela proizvoda: razmjena naših djelatnosti "uključivala bi od samog početka učešće pojedinca u zajedničkom svijetu

50 Marx, "On the Jewish Question", str. 154 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 76).
51 Marx, "On the Jewish Question", str. 162-63 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 75).
52 "Ako si ti sretan, i ja sam sretan", glasio bi slučaj međuovisnih funkcija korisnosti prema neoklasičnim ekonomistima, a on u njihovim teoretskim konstrukcijama igra vrlo malu ulogu. Primjerice, ako stječem korist time što vidim (i, zapravo, ako učinim) da ste sretni i nekorist zato što vidim da su drugi nesretni (povrijeđeni, gladuju), onda to potpada pod kategoriju nastranog ponašanja (primjerice, "altruizam" i "ljubav") u kapitalističkom društvu i u skladu s time se marginalizira.
53 Marx, "Comments on James Mill", str. 227-28.
54 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, str. 296, 298 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 274, 277).
55 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, str. 302 (hrv. izd., Marx, navedeno djelo, str. 282).
56 Marx and Engels, *The German Ideology*, str. 255, 292.
57 Marx, *Grundrisse*, str. 172 (hrv. izd., str. 158, 172).
58 Marx, *Grundrisse*, str. 171-72 (hrv. izd., str. 73).

proizvoda".[59] Započevši s komunalnim, i "umjesto podjele rada ... postojala bi organizacija rada".[60] Ondje gdje postoji "slobodna razmjena individua udruženih na osnovu zajedničkog prisvajanja i kontroliranja sredstava proizvodnje" nalazi se osnova za razvoj bogatih ljudskih bića. Tu, u tom ljudskom društvu, Marx je predvidio "slobodnu individualnost, zasnovanu na univerzalnom razvoju individua i na podčinjavanju njihove zajedničke, društvene produktivnosti kao njihove društvene moći".[61]

Kao što je Mészáros istaknuo u svome djelu *Onkraj kapitala* (*Beyond Capital*), "crte razgraničenja između komunalnog sustava s jedne strane i sustava kojima dominira podjela rada i odgovarajući odnosi vrijednosti s druge, ne mogu se izvesti nedvosmislenije nego što su ovdje" u *Grundrisse*.[62] Upravo je na temelju navedene Marxove rasprave Mészáros izveo ono što je nazvao "Arhimedovom točkom" – "narav *razmjene* u komunalnom sustavu proizvodnje i potrošnje". To je, primijetio je Mészáros, bio "historijski nov karakter komunalnog sustava" – "njegovo praktično usmjerenje prema *razmjeni djelatnosti*, a ne samo *proizvoda*".[63] I, kao što je već rečeno, upravo je tumačenje Mészárosove analize utjecalo i navelo Huga Chaveza da 2005. proglasi:

> "Arhimedova točka, taj je izraz preuzet iz divne knjige Istvana Mészárosa, komunalni sustav proizvodnje i potrošnje – to je ono što stvaramo, mi znamo da to izgrađujemo. Moramo stvoriti komunalni sustav proizvodnje i potrošnje, novi sustav ... Podsjetimo se da je Arhimed rekao: 'Dajte mi uzročnu svezu i pokrenut ću svijet'. To je točka s koje se pokreće svijet.".[64]

I ta je točka doista bitna. U tom društvenom odnosu, gdje se udruženi proizvođači svjesno uključuju u proizvodnu djelatnost za potrebe zajednice, postoji kontinuirani proces razvoja sposobnosti proizvođača. Taj simultani proces mijenjanja okolnosti i samopromjena ovdje stvara bogata ljudska bića kao zajednički proizvod proizvodne djelatnosti. Shvaćanje te točke daje posebno značenje konceptu "od svakoga u skladu s njegovom sposobnošću" – prva polovica onog što Mészáros naziva "orijentirajuće načelo socijalističkog računovodstva". Proizvodnja u skladu s njihovim mogućnostima, znači "na temelju punog razvoja stvaralačkih potencijalnosti društvenih individua"; i to je preduvjet za "udovoljavanje potrebama druge polovice, tj. zadovoljavanja potreba individua". Bez te prve polovice, "nema izgleda da se druga polovica shvati ozbiljno".

Međutim, kao što je Mészáros istaknuo, postojala je tendencija usredotočenja samo na drugu polovicu "socijalističkog načela reguliranja": "prva se polovica obično, i očigledno, zaboravlja".[65] Ipak, ne ignoriraju samo svjesni protivnici socijalizma bitno značenje "od svakoga u skladu s njegovim mogućnostima". Pogledate li obje strane tog "načela", vjerojatno ćete zanemariti njegovu premisu – solidarno društvo, u kojem "univerzalno razvijanje individue čiji su društveni odnosi kao njihovi vlastiti, zajednički odnosi podvrgnuti također njihovoj vlastitoj zajedničkoj kontroli".[66]

Što se događa ako svjesno i kontinuirano ne izgrađujete tu premisu, solidarno društvo? Preostaju vam dvije stvari. Jedna je isprazna nada da će se ljudi jednog dana promijeniti (budu li proizvodne snage dovoljno razvijene). Druga je zaraza koja, prije ili kasnije, uzima svoj danak na tijelu.

S engleskoga preveo Snježan Hasnaš iz knjige *The Socialist Alternative: Real Human Development*, Monthly Review, 2010.

59 Marx, *Grundrisse*, str. 158, 171 (hrv. izd., str. 63, 73).
60 Marx, *Grundrisse*, str. 172 (hrv. izd., str. 74).
61 Marx, *Grundrisse*, 158-59 (hrv. izd., str. 63).
62 Mészáros, *Beyond Capital*, str. 751.
63 Mészáros, *Beyond Capital*, str. 758-59.
64 Lebowitz, *Build it Now*, str. 108.
65 Mészáros, *Beyond Capital*, str. 817.
66 Marx, *Grundrisse*, str. 158, 162 (hrv. izd., str. 66).

1971.

KRAŠOVEC, PRIMOŽ

Rad, politika i socijalizam

KRAŠOVEC, PRIMOŽ

Rad, politika i socijalizam

Politika bez ekonomije i ekonomija bez politike

"Vrijeme je za novi istraživački projekt. Naša tema je: rad i politika." Citirani početak poziva k ponovnoj tematizaciji odnosa između rada i politike, kojime je poznati talijanski teoretičar i jedan od najvažnijih članova operacionističke ili autonomističke (neo)marksističke škole Mario Tronti intervenirao u rasprave o aktualnoj ekonomskoj i financijskoj krizi,[01] ne bi li mogao, posebno u zemljama takozvane tranzicije, odnosno postsocijalizma, biti aktualniji. Ako kao znakove ili pokazatelje ekonomske krize uzmemo padanje BDP-a, realnih plaća, produktivnosti i stupnja zaposlenosti, onda postsocijalistička tranzicija nije ništa drugo doli permanentna ekonomska kriza. Sve zemlje nastale iz nekadašnje SFRJ (Slovenija je donekle izniman slučaj zbog programa gradualne, tj. postupne i regulirane privatizacije koji je spriječio najgore i najkriminalnije ekscese, znakovite za proces privatizacije u drugim zemljama nastalima iz Jugoslavije; iako, u posljednjih 5-6 godina, nakon ulaska u EU, fleksibilizacijom tržista radne snage i drugim mjerama za povećanje konkurentnosti gospodarstva, kako su određene Lisabonskom strategijom, naveliko kompenzira negativne socijalne i ekonomske pojave koje je propustila gradualnom privatizacijom) nabrojane pokazatelje proživljavaju već skoro dvadeset godina.

Unatoč tome, rasprava o radu i politici na tim prostorima i u tim zemljama tek počinje, i to još na rubu političkog prostora, aktivističkim radom autonomističkih i drugih vandržavnih i vansindikalnih ljevičarskih kolektiva, raspravama na okupiranim fakultetima i predavanjima u okviru alternativnih obrazovnih institucija. Ponovna tematizacija odnosa između rada i politike događa se izvan i protiv državnog političkog i akademskog ekonomskog "establishmenta", a u istraživanje, akcije i teorijsku produkciju na tom području uključene su najmarginaliziranije i najviše eksploatirane grupe stanovništva – mladi intelektualni i kulturni radnici koji preživljavaju kao nomadski najamni radnici za mizerne honorare; migrantski građevinski radnici koji rade bez ili s nesređenim papirima u nereguliranom privatnom sektoru bez ikakve socijalne zaštite, u kriminalnim radnim uvjetima i prepušteni (ne)milosti poslodavaca; i nezaposleni bivši industrijski radnici ili oni koji se u rijetkim još postojećim tvornicama bore da očuvaju posao i plaće

koje bi im omogućile preživljavanje s minimumom ljudskog dostojanstva. S druge strane, država odluke o ekonomskoj i radnoj politici prepušta akademskim ekspertima ili naprosto sluša naredbe EU-a i međunarodnih ekonomskih i financijskih organizacija, sindikati umjesto politizacije pitanja rada vode socijalni dijalog, a etablirani akademski ekonomisti mašu teško razumljivim matematičkim modelima koji tobože predstavljaju objektivno najefikasnija i optimalna ekonomska rješenja koja su tobože stručna i neomrljana ideologijom ili politikom (znakovita je izjava slovenskoga novog – čitaj neoliberalnog – ekonomista Jožeta P. Damijana: "U našim istraživanjima nema ideologije").

Dakle, unatoč tome što kriza u tranzicijskim zemljama traje već dvadeset godina i što aktualna globalna kriza za te zemlje predstavlja tek ponešto akutniji oblik procesa na koje su već navikle, te činjenici da je socijalizam povijesno predstavljao upravo društveno-politički sustav u kojem je pitanje odnosa rada i politike bilo jedno od najvažnijih političkih preokupacija i osnovno načelo organizacije društva, pitanje odnosa rada i politike danas nije na agendi državnih političkih institucija, sindikata ili akademske ekonomike. Štoviše, spomenute institucije prema tom su pitanju izrazito neprijateljski nastrojene, na što ukazuje, među ostalim, policijsko nasilje nad aktivistima i radnicima koji se bore za svoja prava te ignoriranje problema radničkih političkih zahtjeva od strane nadležnih državnih instancija, sukobi i nerazumijevanje između tradicionalnih sindikata i novih oblika radničke (samo)organizacije i prijezir akademskih ekonomista prema marksističkim i drugim eksplicitno političkim i kritičnim ekonomskim teorijama kojima je više-manje spriječen ulaz u akademsko i znanstveno polje.

Da bi mogli objasniti taj preokret od 180 stupnjeva u odnosu prema temi koja je bila od centralnog značaja za samoupravni socijalizam za vrijeme SFRJ-a i jedan od glavnih prioriteta tadašnje državne politike, radničkih organizacija i akademskih ekonomista (te sociologa, povjesničara i drugih znanstvenika), potrebno je vratiti se u vrijeme početka kraja jugoslavenskog socijalizma, u osamdesete. Jedna od glavnih – i za naše namjere najvažnijih – značajki masovne političke mobilizacije u osamdesetima bila je i radikalna promjena terena politike. Znači, pored velikih promjena u formi, odnosno načinu organizacije politike (od jednopartijskog do višestranačkog sustava, od delegatskog do parlamentarnog načina političke reprezentacije, od federacije do više samostalnih nacionalnih država) došlo je i do goleme promjene u tome, koje su teme i pitanja politički legitimni, odnosno u tome koje teme i pitanja vrijede i važe kao političke i predmet su javne političke rasprave, a koje su za to neprimjerene i posljedično premještene drugdje.

U osamdesetima, dislokacije u sadržaju politike povezane su sa simultanim dislokacijama aktera unutar političkog prostora. Pored troje glavnih političkih aktera koji su okupirali političku scenu u povijesnoj situaciji samoupravnog socijalizma – partije, odnosno Saveza komunista, radnog naroda i nacionalnih kulturnih elita – pojavili su se tzv. novi društveni pokreti – mnoštvo umjetničkih, literarnih, kulturnih, intelektualnih i aktivističkih grupa i kolektiva. U Sloveniji, sociološki, odnosno Bourdieuovski[02] gledano, novi društveni pokreti predstavljaju "newcomere" koji se – djelomično zbog svoje novosti i radikalnosti (radilo se recimo o performerima koji su nastupali goli i tako vrijeđali ukus konzervativne kulturne elite i o strukturalističkim marksistima koji su provocirali humanističku liniju etabliranog akademskog marksizma) i djelomično zbog nagomilanih privilegija i čvrste situiranosti kulturnih i akademskih kadrova – nisu uspjeli probiti u poljima kulture i znanosti pa su izveli "by-pass" kroz polje politike. To im je bilo omogućeno uz podršku ZSMS-a (Saveza socijalističke omladine Slovenije), tj. mladih liberala u redovima komunista. Sa svojim ulaskom u polje politike novi su društveni pokreti poremetili dotadašnju situaciju koja se temeljila na kompromisu između komunista (koji su imali primat u političkom polju) i nacionalističke i konzervativne kulturne elite (kojoj je bio, u zamjenu za odricanje političkih ambicija, ustupljen primat nad poljem kulture i dijelovima akademije, posebno na području humanistike).[03] Konzervativna kulturna elita, koja se sastojala od jurista njemačke škole, istraživača nacionalnog jezika, literature, bontona i folklora (odnosno nacionalne supstancije uopće), netalentiranih pjesnika i još manje talentiranih hajdegerijanskih filozofa u podršci je novim društvenim pokretima prepoznala mogućnost da se infiltrira u političko polje što joj je dotad, zbog pakta o nenapadanju s komunistima, bilo uskraćeno. Alternativa je na taj "unholy alliance" pristala jer joj je bila potrebna svaka podrška u nadolazećem sukobu s komunistima.[04]

01 Mario Tronti: "Politics at work." http://conjunctural.blogspot.com/2008/10/old-guard-on-new-crisis-pt-2-mario.html

02 Pierre Bourdieu, *The field of cultural production*, Columbia university press, 1993., 29-112.

03 Cf. Rastko Močnik, *Extravagantia ii: Koliko fašizma?*, Studia humanitatis, 1995, 81-82.

04 Nažalost, taj "unholy alliance", unatoč razlikama u mnijenjima i ponekim polemikama, još uvijek u velikoj mjeri ostaje na snazi. Posljednji ga se put moglo očitati u izdanju zbornika o punku u Sloveniji, gde su se u hvaljenju značajnosti punka za osamostaljenje Slovenije usuglasili nacionalistički konzervativci i lijevo-liberalni nekadašnji alternativci. Opći konsenzus o političkoj važnosti punka možda najbolje svjedoči o bijedi tranzicijskog političkog, a i kulturnog imaginarija u Sloveniji. Cf. Janez Kolenc, *Punk pod Slovenci*, Krt, 1985; Peter Lovšin, Peter Mlakar i Igor Vidmar (ur.), *Punk je bil prej*, Cankarjeva založba i ROPOT, 2002.

Novi društveni pokreti, odnosno alternativa, u politički su prostor donijeli nove teme i pitanja i dotad relevantna i dominantna pitanja (prije svega ona vezana na politiku rada, nekapitalističku organizaciju ekonomije i neparlamentarnu organizaciju politike) bila su gurnuta na rub ili izvan političkog polja. Te nove teme bile su feminizam (koji je bio važan dio i komunističke politike, ali na drukčiji način i uz drukčije prioritete[05]), ekologija, ekstravagantne, odnosno vannormativne seksualne prakse, politika identiteta i manjinska prava, dok su im konzervativci dodali još uspostavljanje pravne države i čuvanje te reprodukciju nacionalne supstancije, a mladi liberali ideje ljudskih prava i parlamentarne demokracije. To je bio, u općim crtama, horizont političkog imaginarija ove velike koalicije u osamdesetima, zbog nedostatka političkog legitimiteta i moći nazvane civilno društvo.

Ako želimo aktualnu ekonomsku krizu i dugu krizu, zvanu tranzicija, tematizirati na politički način na prvi je pogled očigledna nedostatnost toga imaginarija koji se počeo pojavljivati u osamdesetima i koji je kasnije postao (i do danas ostao) dominantan. U njemu ne postoje, odnosno nemaju politički legitimitet, teme vezane uz političku ekonomiju ili socijalna i radnička prava. U devedesetima, kad se opisani model politike do kraja etablira, ekonomska pitanja i pitanja radničkih prava nestaju iz javnih rasprava. Ekonomija kao takva postaje stvar akademskih stručnjaka, odnosno stručno pitanje i ekonomska politika te pojedinačne ekonomske mjere nisu podvrgnute javnoj raspravi ili demokratskoj participaciji, dok je bavljenje ekonomijom na politički način viđeno kao relikt socijalizma i povratak u "komunistički totalitarizam". Zapravo, jedan od krucijalnih rezova koje je novouspostavljeni liberalni kapitalizam napravio u odnosu na nekadašnji samoupravni socijalizam ukinuće je narodne participacije u raspravama i odlučivanjima u vezi s ekonomskim i radni(čki)m pitanjima. Time političko polje postaje mjesto "Kulturkampfa", kao u vrijeme Habsburške Monarhije kad provincijama nije bilo dopuštena participacija u važnim političkim i ekonomskim procesima odlučivanja, pa se je lokalna inteligencija zabavljala kulturnim pitanjima – liberali su se borili protiv represivnog crkvenog morala, a klerici protiv moralne raspuštenosti urbanih libertina poput Prešerna. Teren političkih sukoba tako su – nekad i danas, minus razdoblje socijalizma kao razdoblje iznimne političke i ekonomske autonomije – dakle bonton i folklor, s time da danas centar donošenja presudnih političkih i ekonomskih odluka nije više Beč, nego Brisel i time da su liberali posuvremenili svoj vokabular i izražavaju se u žargonu postmodernog opskurantizma, dok su konzervativci intelektualno ostali na razini 19. stoljeća.

U toj situaciji, političko polje zapravo je mjesto simulacije politike gde se kao politička pitanja postavljaju kulturna pitanja i kulturna borba nastupa kao zamjena za političku borbu.[06] Kao presudna politička pitanja postavljaju se ona vezana uz partikularne identitete i regulaciju načina ponašanja: trenutačno su tako velike "političke" teme u Slovenije pravo homoseksualaca na brak i pravilnik o ponašanju u javnim prostorima. O tim i sličnim pitanjima, mnijenja liberala i konzervativaca oštro su i jasno podijeljena i dijametralno su si suprotna, dok, nasupot tome, o ekonomskim pitanjima, odnosno o nekritičkom, nereflektiranom i nedemokratičnom prihvaćanju direktiva EU-a i savjeta akademskih stručnjaka za ekonomiju u političkom polju vlada potpun konsenzus. Dakle, razlog za marginalan položaj politike rada i borbe za radnička prava danas je upravo način na koji je civilno društvo raskinulo sa socijalističkom politikom – koji se ne sastoji u novom načinu bavljenja sa starim političkom pitanjima, koja su velikim dijelom vezana uz ekonomiju i rad te radnička prava, negu u zamjeni politike rada politikom kulture i dislokacijom ekonomskih pitanja u domenu tobože znanstveno objektivnih i nepolitičkih akademskih stručnjaka za ekonomiju i EU birokrata. Danas pitanje radničkih prava može legitimno nastupati u javnom prostoru samo pod uvjetom da se ili transformira u legalni (kršenje radne legislative) ili identitetski (pravo migrantskih radnika na papire) problem i još u tom slučaju ne postaje predmet oficijelne politike, nego se rješava ili na sudu ili uz pomoć za to specijaliziranih NGO-a ili humanitarnih institucija. Tako je, recimo, nedavna pobuna migrantskih radnika iz Srbije i BiH-a bila primirena time što su im sindikati ponudili besplatnu pravnu pomoć ako odluče tužiti svog poslodavca, a Crveni križ im je pomogao hranom i nužnim smještajem. Za to vrijeme, njihov je osnovni zahtjev – pravo na plaću i dostojne radne uvjete, ostao neispunjen i nije zadobio pažnju ni masovnih medija (koji su bili više zainteresirani za "human interest" aspekt ljudske patnje) ni ministarstva za rad. Kad i sindikati percipiraju

05 Cf. referat Vide Tomšič u: "V. Konferencija KPJ održana studenog 1940. u Zagrebu o radu sa ženama", *Žene Hrvatske u narodnooslobodilačkoj borbi*, Izdanje glavnog odbora Saveza ženskih društava Hrvatske, 1955.

06 Kulturalizacija politike nije nepoznat fenomen ni na Zapadu (cf. Fredric Jameson, *Postmodernizem*, Analecta, 2001, 59-60), no tu želimo više naglasiti specifičnost povijesne dinamike koja je dovela do kulturalizacije politike na Istoku, odnosno, u našem specifičnom primjeru, u Sloveniji, i dodatnu problematičnost koju posebnost povijesti kulturalizacije politike tu donosi. Za razliku od Zapada, tu kulturalizacija politike ne znači samo ravnodušnost, rezignaciju i fatalizam spram političko-ekonomskih pitanja, nego – jer kulturalizacija politike označuje upravo prekid sa socijalističkim pogledom na i prakticiranjem politike – i izrazitu hostilnost spram istih kao preostatka razdoblja "totalitarizma". "Teorije" totalitarizma koje širi konzervativna desnica, i politika identiteta te životnih stilova kojom se bavi liberalna "ljevica", tijesno su povezane i međusobno se uvjetuju – moralizatorski i paranoički diskurs o totalitarizmu daje legitimitet kulturalističkom "turn-u" i izbjegavanju političko ekonomskih pitanja i tema, dok liberalni kulturalizam, upravo delegitimizacijom i marginalizacijom političko-ekonomskih tema, omogućuje desnom revizionizmu da nanovo piše povijest socijalizma kao povijest državnog nasilja i progonjenja drukčije mislećih, bez da uzima u obzir političku ekonomiju i socijalnu egalitarnost socijalističkog poretka. Današnji desni revizionizam zapravo je "kulturalizam unazad", pisanje povijesti s kulturalističkog stajališta. (cf. Primož Krašovec, "Revizionizam i jugonostalgija" izlazi uskoro u listu Novosti.)

pitanje radničkih prava apolitički, kao pravno pitanje ili stvar "socijalnog dijaloga"[07], i u povijesnoj situaciji porasta nezaposlenosti, padanja realnih plaća i pogoršavanja radnih uvjeta, koji se u žargonu državne politike prevodi u floskule poput "fleksibilizacije tržišta radne snage" ili "povećanja konkurentnosti gospodarstva" ili "borbe protiv inflacije" – čime se doduše tematizira ekonomiju, ali na nepolitičan, stručan, odnosno tehnokratski način – problematika odnosa politike i rada odnosno politike rada postaje još urgentnija.

Politika rada u socijalizmu

U povijesti socijalizma (ne samo jugoslavenskog, nego i u ostalim socijalističkim zemljama) pitanje rada i politike rada osnovna je politička preokupacija, što ne znači da je to pitanje riješeno ili složeno, već više da u povijesnoj situaciji realno postojećih socijalizama, predstavlja problem. Kao što Foucault pokazuje za antičko grčko društvo, stalno spominjanje i rasprave o homoseksualnosti ne znače da je stara Grčka bila raj oslobođene i opuštene homoseksualnosti, nego upravo da im je homoseksualnost predstavljala problem kojem su se stalno vraćali i o njemu stalno raspravljali. Slično važi i za socijalizam po pitanju rada. Problem koji je rad predstavljao za socijalizam bio je, shematski postavljeno, dvostruk: kao prvo, socijalističke revolucije nisu se, kako je predviđao Marx, dogodile u centru, nego na periferiji kapitalističkog svjetskog sistema, u pretežno agrarnim i često još polufeudalnim zemljama s malo industrije i urbanog proletarijata, i konzekventno tome, izgradnja socijalizma u tim je uvjetima značila prijee svega modernizaciju, tj. izgradnju moderne infrastrukture, elektrifikaciju, industrijalizaciju, renovaciju i širenje gradova, mehanizaciju agrikulture, dakle tek stvaranje uvjeta u kojima bi, po Marxu, moderne produkcijske snage mogle proizvesti nastavke za vlastitu negaciju. U perifernim zemljama nakon socijalističkih revolucija društveni i ekonomski razvoj ide u smjeru stvaranja modernog industrijskog društva koje istovremeno želi postići standard i blagostanje, znakovito za razvijeni Zapad, i ukloniti socijalnu nejednakost i nepravednost, također svojstvene tom istom Zapadu. Realno postojeći socijalizmi bili su ekonomsko industrijska društva, ali s jakom regulacijom ekonomije, strogim ograničenjem privatnog vlasništva i privatnog sektora, državnim vlasništvom nad sredstvima za proizvodnju i visokim stupnjem zaposlenosti i socijalnih prava. U socijalnom smislu, bila su to društva rada, društva u kojima je biti radnik i raditi predstavljalo osnovni način društvenog života, socijalizacije i socijalne identifikacije.

U ratom razorenim i već otprije ekonomski nerazvijenim zemljama socijalna i politička identifikacija masa s proletarijatom ne znači usvajanje klasne svijesti realno postojeće radničke klase, nego formaciju radničke klase u procesu obnove i izgradnje moderne industrijske i opće infrastrukture. Taj je moment je dobro prikazan u filmu *Igmanski marš* [Zdravko Sotra, 1983.], gde na početku vidimo osnivanje prvih proleterskih partizanskih brigada iz boraca koji nisu isključivo radnici, nego više-manje seljaci s nekoliko radnika i studenata. Imenovanje prvih partizanskih brigada kao proleterskih ima veću simboličku i političku, nego deskriptivnu važnost – nisu nazvane proleterskim jer su bile sastavljene od radnika, nego zbog toga (kao što u filmu naznačuje Tito u govoru kojim osniva prvu proletersku brigadu), što trebaju predstavljati udarnu pesnicu NOB-a, biti najhrabriji i najentuzijastičniji u borbi, predstavljati avangardu NOB-a. Kod klasne formacije proletarijata u socijalističkim revolucijama na europskom Istoku i u Aziji ne smjera se toliko buđenju klasne svijesti među empirijskim industrijskim radnicima, nego je posrijedi dvostruk proces gdje empirijski radnici, koji to tek postaju u procesu modernizacije i industrijalizacije, u nj već stupaju naoružani revolucionarnom sviješću.

Ali taj proces nije ni jednostavan ni neproblematičan – time, da se osnovne društvene veze u socijalizmu formiraju na temelju radničke solidarnosti i ponosa[08] i da se politički legitimitet partija temelji na postignutim industrijskim uspjesima i produktivnom "outputu" te na garantiranju socijalnih prava koja proizlaze iz statusa (prije svega industrijskih) radnika kao radnika, istovremeno se ukida i mogućnost samoukinuća proletarijata, kraja najamnog rada i prijelaza u komunizam, koji se beskonačno odlaže u budućnost. Kako lucidno pokazuje Moishe Postone[09], sama formacija socijalističkih društava koja su preuzela industrijski način organizacije proizvodnje i samo promijenila proizvodne odnose (državno umjesto privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, državno-plansko i regulirano umjesto slobodnog tržišta), blokirala je time prijelaz u komunizam kako ga je zamišljao Marx. Socijalizam se, ekonomski

07 Istina je da su sindikati u Sloveniji 2005. i 2007. politički mobilizirali i doveli na ulice više od 50 000 radnika i radnica i time spriječili najgore neoliberalne reforme slovenske ekonomije, problem je više u tome da su u svom svakodnevnom radu i svijesti apolitički, da djeluju i razmišljaju u pravnim okvirima i politički reagiraju samo na najgore ekscese, a ne problematiziraju i obično, rutinsko funkcioniranje (polu)perifernog kapitalizma.

08 Moment radničkog ponosa i entuzijazma možda najbolje oslikava Vertov u istoimenskom filmu [*Entuzijazam*, Dziga Vertov, 1931] u slavnim scenama s rudarima – udarnicima i nasmijanom kolhoznicom na kraju koja je šarmom i elegancijom svojih gesti, iako uz obavljanje banalne seljačke aktivnosti, postavila standarde koje holivudske dive do danas još nisu uspjele dostići.

09 Moishe Postone, *Time, labor and social domination*, Cambridge University Press, 1996, 64-71, 123-200.

Na Autostradi Bratstva i
cadilo je dub
muškarac
žena
ukupno
sati
prebacili
Podjelio značaka
zlatnih 1.103
srebrnih 3.150
metalnih 7.597
ZAGREB

KRAŠOVEC, PRIMOŽ

Rad, politika i socijalizam

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.

gledano, sastoji prije svega u oslobađanju rada i reaproprijaciji sredstava za proizvodnju, ali ono što je po Postoneu problematično, još se uvijek temelji na industrijskom načinu proizvodnje, robnoj proizvodnji i najamnom radu. To znači da unatoč visokom materijalnom standardu radnika i radnica te visokom stupnju zaposlenosti i socijalne sigurnosti, zadržava objektivan tip društvene dominacije koji proizlazi iz samog industrijskog načina proizvodnje, a ne iz proizvodnih odnosa. Objektivna društvena dominacija znači alijenaciju radnika koji, uz razvoj industrijske tehnologije, sve više postaju samo dodatak strojevima, tj. fiziološko i intelektualno osiromašenje koje je brinulo već Adama Smitha kad je raspravljao o tehničkoj podjeli rada; podvrgnutost radnika strogom tvorničkom disciplinskom režimu i podvrgnutost čitave proizvodnje normama koje se, kao i u kapitalizmu, nameću objektivno bez mogućnosti da ih radnici, inžinjeri ili rukovodeći tvornicama mogu nadzirati ili o njima odlučivati.

Tvornički su radnici na socijalističkom Istoku isto premoreni, iscrpljeni, tjelesno i umno devastirani kao na kapitalističkom Zapadu – i zbog toga pitanje rada ostaje tijekom cijelog trajanja realno postojećih socijalizama primarno političko pitanje. To pitanje glasi: kako uskladiti objektivnu uspješnost industrijskih radnika koji moderniziraju zemlju, prelaze norme i stvaraju svo raspoloživo društveno bogatstvo s njihovom očiglednom subjektivnom mizerijom koja ima iste uzroke, proizlazi iz istog procesa kao njihova objektivna uspješnost? Politička strategija većine partija simbolička je kompenzacija za subjektivnu mizeriju radničke klase – radnike se slavi u masovnim ritualima, posterima i spomenicima junačkih udarnika i udarnica, protokolarnim zahvaljivanjima radnicima za sve što su postigli. dakle, Radnici, dakle, dobijaju simboličko priznanje (te se poštuju njihova prava i održava visoka razina socijalne sigurnosti) koje je industrijskim radnicima na Zapadu uskraćeno.

S druge strane, ovakva simbolička valorizacija rada i radnika nije nekakva proizvoljna politička strategija partija kojima bi one, zasljepljivanjem naroda, držale svoju političku vlast, nego proizlazi iz realnosti socijalističkog razvoja. Narodnim masama socijalističke revolucije omogućile su izlaz iz kolonijalnog ili polukolonijalnog položaja te dotad neviđenu moć odlučivanja o vlastitom životu i budućnosti. Povijest socijalizma tako znači i povijest svojevrsne emancipacije kroz rad – izgradnja moderne infrastrukture omogućila je tim masama dosezanje prije nezamislivog životnog standarda, kao npr. život u zgradama s centralnim grijanjem i tekućom vodom[10]; proces urbanizacije, a i modernizacija ruralnih područja omogućile su masama seljaka da se oslobode vezanosti uz zemlju i prirodu i spontanog seljačkog idiotizma; radne brigade omogućile su mladima da putuju i privremeno se rasterete represivnog obiteljskog miljea; izgradnja javnog i univerzalno dostupnog zdravstva i obrazovanja rapidno je digla zdravstvenu i intelektualnu razinu radničke klase. Dodatna simbolička valorizacija rada i figure herojskog radnika nisu, dakle, bile cinična manipulacija političke elite, nego povijesno važan pokušaj rješavanja kontradikcije između naglo rastućeg socijalnog, intelektualnog i općeg životnog standarda i debilizirajućih efekata samog industrijskog načina proizvodnje koji je omogućavao i bio uvjet rasta tog standarda. Štetni učinci rada dodatno su se kompenzirali kroz kulturnu politiku u socijalizmu, kroz izgradnju javne, univerzalno dostupne i široke mreže kulturnih institucija.[11] Dosada, alijenacija, fizička iscrpljenost, umor i osjećaj neispunjenosti koji proizlaze iz rada, dodatno su se balansirali bogatim, opće dostupnim i raznovrsnim kulturnim životom u slobodnom vremenu. Dok komunističke partije doduše nisu uspjele riješiti probleme koji proizlaze iz samog industrijskog načina proizvodnje, uspjele su ih donekle kompenzirati van samog radnog procesa.

S druge strane, to ne znači da u povijesti socijalizma nije bilo pokušaja rješavanja spomenutih problema unutar radnog procesa, odnosno unutar samog načina organizacije proizvodnje. Ako, zbog ograničenosti prostora, reduciramo raznolikost i mnogovrsnost povijesti socijalizama u istočnoj Europi na dvije glavne "linije", specifičnost te povijesti je dinamika (i često napetost ili izravni antagonizam) između "partizanske" linije koja se je politički formirala u antifašističkom otporu, i "prosovjetske" ili "kominternovske" linije. Dok je za prvu značajno naglašavanje socijalističke politike koja se temelji na radničkom samoupravljanju i referira na povijest eksperimenata s radničkim sovjetima (od prve faze Oktobarske revolucije, do Spartakovskog pokreta u Njemačkoj i radničkih sovjeta u Turinu i drugdje) te koncipira politiku socijalizma kao narodnu demokraciju (proizlazeći iz koncepta narodne fronte) i ekonomiju

10 Jedan od prvih velikih projekta poslije rata u istočnom Berlinu bila je izgradnja Karl Marx Allee, ulice monumentalnih zgrada s najmodernijom tada dostupnom infrastrukturom, u koje su se naselili radnici i radnice, dotad živeći u suburbanim radničkim naseljima s katastrofalnom infrastrukturom. Slično piše i Majakovski u pjesmi "Pripoved livarja Kozirjeva o vselitvi v novo stanovanje" (Vladimir Vladimirovič Majakovski, *Lirika*, Mladinska knjiga, 1972, 63-68) o osjećajima ruskog radnika koji se useli u otmjeni, bivši buržujski, a potom revolucije nacionalizirani stan i prvi put u životu vidi tuš iz kojeg izlazi tekuća vruća voda. O istom je procesu veliki disident Kundera u *Življenje je drugje* (Državna založba Slovenije, 1979) izrazito kritičan i iz perspektive buržujske praške obitelji piše o šoku koji ta obitelj doživi kad im pola kuće zauzmu prljavi, vulgarni i neodgojeni proleteri.

11 Lokalnih kina i kulturnih domova – prvi se danas zatvaraju i nadomeštaju se teže dostupnim, skupljim i programski siromašnim multipleksima, dok umjesto drugih rastu centri "urbane kulture" koji se visokim cijenama ulaznica i opskurnim programskim odlukama "brane" pred prisutnošću radnih masa i obraćaju urbanim profesionalcima – te, posebno u usporedbi s današnjom birokratizacijom i okrutnošću u vezi odnosa države prema, posebno nezavisnoj ili alternativnoj kulturi, obilnog i lako dostupnog državnog financiranja kulturnog stvaralaštva.

12 Michel Foucault, *The birth of biopolitics*, Palgrave MacMillan, 2008, 92-94. Foucault kao osnovni problem socijalizma vidi u tome što socijalizam povijesno nije uspio razviti autonoman govermentalitet,što je ostao vezan ili na liberalni ili na govermentalitet policijske države. Ali možda je jugoslavenski samoupravni socijalizam (i politička linija koja proizlazi iz demokracije sovjeta, ili, na drugoj

socijalizma kao ekonomsku demokraciju odnosno samoupravljanje, druga je više birokratska, hladnoratno realpolitička, i usmjerena k industrijalizaciji i povećanju produktivnosti kao svrhama po sebi. U toj perspektivi povijest socijalističke Jugoslavije posebno je važna jer je to bila jedina istočnoeuropska socijalistička zemlja koja je do kraja prekinula sa Sovjetskim Savezom i u kojoj je radničko samoupravljanje zadobilo status učinkovite političke linije te postalo osnovno načelo ekonomske organizacije, dok su u drugim zemljama istočne Europe "partizanske" linije, kojima su primarni zahtjevi bili demokratizacija politike i samoupravljanje u ekonomiji, bile više-manje u potčinjenoj poziciji u odnosu na prosvojetske linije. Ali nije nevažno uočiti podudarnost u tome što su se svi radnički ustanci i pobune unutar istočnog bloka – Berlin'53., Mađarska '56., Čehoslovačka '68., Poljska '70.-'71. i '80.-'81. – vršili u ime narodne demokracije i radničkog samoupravljanja, masovnim štrajkovima, okupacijama tvornica i osnivanjem radničkih sovjeta. Koliko je jugoslovensko samoupravljanje doista sadržavalo radničkog utjecaja na organizaciju radnog procesa i načina proizvodnje i kolika je bila realna politička moć radničke klase u političkom odlučivanju o državnoj ekonomskoj politici, a koliko samo deklarativni ustupci partije radničkoj klasi, svakako ostaje otvoreno i važno pitanje za buduća povijesna istraživanja. No, bez obzira na ekonomsku efikasnost ili stupanj povijesne realiziranosti samoupravljanja u socijalističkoj Jugoslaviji, njegova povijest predstavlja jedno od krucijalnih polažišta u potrazi za, Foucaultovim[12] riječima, autonomnim socijalističkim govermentalitetom.

Bajke o postindustrijskom društvu, imaterijalni rad i materijalistička socijalistička strategija

Nakon kraja socijalizma uslijedila je prilično drastična deindustrijalizacija, odnosno uništenje industrija istočnoeuropskih zemalja u procesu privatizacije, koju je preživio samo mali broj nekad mnogobrojnih, uspješnih i za nacionalnu ekonomiju jako važnih tvornica i drugih industrijskih poduzeća.[13] Time se slomila i politika koja se temeljila na simboličkoj valorizaciji rada i radničke klase. Industrijski radnici, koji su u tisućama ostajali bez posla, bili su promatrani kao kolateralna šteta demokratizacije i prijelaza u ekonomski sustav utemeljen na slobodnom tržištu i poduzetničkoj inicijativi. U političkim diskursima koje je proizvela postsocijalistička tranzicija rad je nestao iz fokusa – akademski ekonomisti prestali su govoriti o radu, radnoj snazi i radničkoj klasi, i umjesto toga počeli govoriti o ljudskom kapitalu, investicijama istog i poduzetničkom ponašanju u traženju zapošljenja; sociolozi su počeli govoriti o postindustrijskom društvu i nestanku proletarijata, o kraju klasičnog antagonizma između rada i kapitala, odnosno klasne borbe, te čak i o kraju rada kao takvog[14] te baviti se različitim varijantama politike identiteta; čak je i radikalna ljevica jedva dočekala da se oslobodi primata marksističke teorije i na popularnosti su dobili tekstovi postmarksista talijanske operacionističke škole (gore spomenuti Tronti tu predstavlja časnu iznimku) koji govore o kraju zakona vrijednosti,[15] imaterijalnom radu,[16] postfordizmu,[17] kognitivnom kapitalizmu[18] isl.

Zajedničko svim nabrojanim teorijama, bez obzira na njihova heterogena epistemološka polazišta i političke orijentacije, jest da proglašavaju neku sasvim novu i neviđenu epohu, totalnu transformaciju globalnog ekonomskog režima u kojoj rad i kapitalizam kakve smo poznavali ne postoje više i utoliko na snazi i validnosti gube i svi oblici socijalističke politike (kao povijesni pokušaji političke artikulacije kontradikcije između taktičke borbe za radnička prava i strateške borbe za ukidanje najamnog rada)[19] i klasične marksističke kritičke teorije kapitalizma.[20] Ti proroci postindustrijskog i postfordističkog društva govore nam da je borba za ukidanje rada i objektivne društvene dominacije koja proizlazi iz načina proizvodnjei temeljenog na zakonu vrijednosti, već završena, da rad u klasičnom smislu više ne postoji i da zakon vrijednosti više ne valja. Po tim teorijama nema više klasične industrijske proizvodnje, nego samo autonomna društvena proizvodnja mnoštva, koja se većinom sastoji iz kreativnog, afektivnog, intelektualnog i kognitivnog rada[21]; također, nema više klasične kapitalističke eksploatacije, nego samo rentno parazitiranje kapitala na toj autonomnoj, kreativnoj društvenoj proizvodnji multitude.[22] Što, dakle, preostaje samo je da se multituda, koja već predstavlja komunizam unutar kapitalizma, oslobodi opresivne i parazitske komande kapitala (metodom strelice koja preskoči iz *kronosa* u *kairos*, tamo uhvati *clinamen* i tako stvori novi svijet) i do kraja razvije svoje kreativne i konstitutivne potencijale.[23]

Nije teško uvidjeti otkud takva popularnost tih teorija u tranzicijskoj povijesnoj situaciji – tu je deindu-

strani svijeta, iz kineske ili vijetnamske "masovne linije") bio upravo eksperiment u tom smjeru, eksperiment, koji bi - nakon realizacije da je tranzicija permanentno stanje poluperifernih novokapitalističkih zemalja i da oslobađanje tržišta neće donijeti slobode i blagostanje za stanovništvo tih zemalja – vrijedilo danas nastaviti.

13 Za generalni pregled ekonomske politike tranzicije cf. Peter Gowan, "Neoliberal theory and practice for Eastern Europe," New left review, i/213,1995. Za važan "case study" Mađarske cf. Gaspar Miklos Tamas, "Gdje smo pogriješili?" http://www.slobodnifilozofski.com/2010/02/ljetna-skola-intervju-s-gaspar-miklos.html

14 Jeremy Rifkin, *The end of work*, Tarcher, 1996.

15 Maurizio Lazzarato, "From capital-labour to capital-life", Ephemera, 4(3), 2004, 187-208. Za marksističku kritiku teorija o kraju zakona vrijednosti cf. Max Henninger, "Doing the math: Reflections on the alleged obsolescence of the law of value under post-Fordism", Ephemera, 7(1), 2007, 158-177.

16 Maurizio Lazzarato, "immaterial labour." http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm

17 Paolo Virno, *Slovnica mnoštva*, Krtina, 2003.

18 Yann Moulier Boutang, "Cognitive capitalism and entrepreneurship", Conference on Capitalism and entrepreneurship, Center for the study of economy and society, Sage Hall Cornel University, Ithaca, New York; Andrea Fumagalli i Stefano Lucarelli, "Cognitive capitalism as financial economy of production", Conference on the financial and economic crisis, Universite de Bourgogne, Laboratorie economie gestion, Dijon, Francuska.

19 Ta je napetost izvanredno dobro prikazana u filmu *Radnička klasa ide u raj* [Elio Petri, 1971.] u kojem je glavni junak, super radnik Lulu istovremeno nepopularan među tvorničkim drugo-

strijalizacija doduše bila uspješna, industrije gotovo više nema i mase stanovništva, prepuštena same sebi, odnosno svojoj privatnoj poduzetničkoj inicijativi, "autonomno" proizvode štogod već mogu. Najvidljivija značajka tranzicije u postjugoslavenskom prostoru porast je malog poduzetništva u sektoru usluga i sivih financija, s velikim udijelom "afektivnog rada" – otvaranje multitude salona ljepote, mjenjačnica, ureda za financijski "consulting", pravnu pomoć i odštete, trafika, NGO-a, malih kulturnih zajednica i izdavačkih kuća, agencija za marketing, promociju, organizaciju "eventa" i oglašavanje, "lifestyle" kafića, autopraonica i sl. U postjugoslavenskom prostoru i istočnoj Europi generalno stvarno postoje multitude afektivnih i kognitivnih radnika, koji u nedostatku alternative (tj. socijalne sigurnosti i mogućnosti stabilnog zapošljavanja) doista proizvode autonomno, tj. u prekarnim radnim uvjetima.[24] Slično bi se moglo reći i za Italiju ili Grčku kao "poluperiferiju centra" EU-. Ali, ako pogledamo šire, vidimo da je deindustrijalizacija, kao prvo, regionalno specifička pojava, da ne važi za Francusku ili Njemačku, a još manje za Japan ili Kinu, (posebno za Kinu gdje se investicije u razvoj industrije čak povećavaju) i, kao drugo, deindustrijalizacija je efekt neoliberalne globalne klasne ofanzive kapitalističkih klasa u osamdesetima kojom su te klase, uništavanjem materijalne industrijske baze, satrli i političku moć organiziranog radništva i ponovno si (sve do aktualne ekonomske krize) osigurali visoke profite i konsolidirali svoju klasnu dominaciju.[25]

Čak i najpovršniji globalni pregled stanja i recentne povijesti svjetske ekonomije, pod uvjetom da mu prenapeta profetska emfaza ne ometa senzibilitet za realno stanje, pokazue da se i proces deindustrijalizacije te prevlasti "kognitivnog" rada i "prekarizacije" na određenim područjima može objasniti klasičnim marksističkim arsenalom: deindustrijalizacija znači reorganizaciju proizvodnje da bi se održala klasna dominacija kapitalističkih klasa *vis a vis* sve snažnijih i sve bolje organiziranih radničkih pokreta; prevlast kognitivnog rada znači očajničke malopoduzetničke strategije preživljavanja stanovništva u realno postojećem deregulirano kapitalizmu; a prekarizacija znači ukidanje socijalnih prava da bi se povisili profiti kapitalista pri čemu je strategija, barem za one koji se nadaju epohalnim promjenama u načinu funkcioniranja kapitalizma, razočaravajuće klasična: produžavanje radnog vremena i smanjivanje plaća, bilo to direktno ili indirektno (uvođenjem "fleksibilnih" načina zapošljavanja, rada i otpuštanja).

Teorije o postindustrijskom društvu i prevlasti imaterijalnog rada pokazuju se još sumnjivijima ako proširimo pogled ne samo prostorno, nego i vremenski. Dok teorije postindustrijskog, odnosno postfordističkog društva vide povijesni razvoj kapitalizma kao linearan (faza komercijalne odnosno merkantilističke akumulacije à faza industrijske akumulacije à faza imaterijalne odnosno kognitivne akumulacije – "knowledge economy")[26], Arrighi[27] pokazuje da, kao prvo, kapitalizam postoji već posljednjih 500, a ne samo 200 godina i, kao drugo, da njegova povijesna dinamika nije linearna, nego ciklična. Svaki od četiri velikih ciklusa u dosadašnjoj povijesti kapitalizma ima svoju "realnu" (trgovačko-industrijsku) i financijsku fazu, dakle današnja financializacija i prevlast kognitivnih i "knowledge based" oblika rada i ekonomskih odnosa nije ništa novo, nego se već dogodila na kraju svakog od velikih povijesnih ciklusa kapitalističke akumulacije. Ni pojava afektivnog ili imaterijalnog rada nije ništa novo, bila je na snazi već kad su dženovski trgovci krajem srednjeg vijeka uspostavljali svoje globalne trgovačke mreže i lukavom diplomacijom održavali odnose moći među europskim zemljama u svrhu svoje ekonomske i finansijske koristi. Što je danas zaista novo jeste veći teorijski senzibilitet za afektivne i kognitivne aspekte rada, ali nikad nije dobro brkati povijest teorije i realnu povijest – nedavno "otkriće" "imaterijalnog" rada nije znak presudne novosti u načinu djelovanja kapitalizma, nego razvoja kritičke teorije kapitalizma koja je proširila svoj "scope" na dotad zanemarivana područja i aspekte samog radnog procesa, što je bez sumnje važno teorijsko postignuće, ali otkriće afketivnog rada danas ne znači da takav rad prije nije postojao – i još manje da, kako tvrde najnadahnutiji proroci postfordizma, njegovo otkriće znači ništa manje nego kraj kapitalizma "as we knew it". Razdoblje industrijske akumulacije je, gledano u tom širom, arrighievskom pogledu, prije prilično ekstravagantna faza razvoja kapitalizma u kojem je prisutnost afektivnog i kognitivnog rada relativno mala (što je u velikoj mjeri efekt samih materijalnih uvjeta klasične industrijske proizvodnje, gdje sama buka u tvornici i koncentracija koju zahtijeva opsluživanje stroja[28] sprečavaju intenzivnu komunikaciju i atomiziraju te izoliraju radnike

vima jer im svojom iznimnom produktivnom efikasnošću diže normu, i iznimno popularan, no ujedno i predmet sukoba između reformističkih sindikata i revolucionarnih studenta koji ga žele privući na svoju stranu. Sindikati se bore za radnička prava, dok se revolucionari bore za ukidanje rada – Lulu kao super radnik je "caught in between", izmjenično predstavlja herojsku figuru za oboje – prvo stahanovski radi, onda pobjegne iz tvornice i pridruži se revolucionarima, ali se ne snalazi dobro van tvorničkog miljea i na kraju se vrati, i u legendarnoj konačnoj sceni, ispriča svoje proročke snove o rušenju tvorničkih zidova i magli koja radnike čeka vani.

20 "We first have to put aside everything we know about Adam Smith and Karl Marx's theories of value, wealth and work, developed in *The wealth of nations* and *Capital*; or, in short, we have to put aside all the beliefs underlying political economy in general." Lazzarato, "From capital-labour to capital-life."

21 Lazzarato, "immaterial labour."

22 Carlo Vercellone, "The new articulation of wages, rent and profit in cognitive capitalism." http://www.generation-online.org/c/fc_rent2.htm

23 Michael Hardt i Antonio Negri, *Multituda*, Študentska založba, 2005.

24 Po nalazima Ureda za makroekonomska istraživanja Republike Slovenije za godinu 2007. (http://www.umar.gov.si/fileadmin/user_upload/publikacije/pr/2007/Moderna%20socialna%20drzava%20in%20vecja%20zaposlenost.pdf#4.1.), Slovenija ima jedan od najbrže širećih sektora s "vanstandardnim" radom, tj. radom na ograničeno vrijeme, na ugovore, samostalno poduzetništvo i sl., i u tom sektoru vidljiv je najveći negativan efekt na zdravlje radnika i radnica te najveća intenzivnost rada među zemljama EU-a. Trezveni teorijski pogled unutar talijanske operacionističke škole na razočaravajuću

tijekom radnog procesa). Iluzija da ponovno stupanje na snagu imaterijalnog rada danas znači veliku transformaciju ako ne i kraj kapitalizma, efekt je loše sastavljenog istraživačkog programa s ne dovoljno širokim povijesnim "scope-om" – programa koji počinje tek od ekstravagantne epizode industrijskog načina proizvodnje i onda mu se suvremena relativna prevlast "imaterijalnog" rada prikazuje kao presudna novost.

Pored toga, problem teorija postindustrijskog društva i postfordizma je i njihova eurocentričnost. U istočnoj Aziji, posebno u Kini, koja predstavlja najvjerovatnijega kandidata za novog globalnog ekonomskog hegemona[29] i koja ima najveći ekonomski rast na svijetu unatoč svim krizama koje krahiraju i najjače svjetske ekonomije, u tijeku je proces dodatne industrijalizacije, a ne deindustrijalizacije. To je još jedna potvrda za Arrighijevu teoriju – akumulacijski ciklus u kojem su dominirale SAD financijalizacijom u osamdesetima prešao je u svoju drugu, padajuću fazu i aktualnom krizom vjerovatno je postigao svoju terminalnu točku. Materijalna, odnosno industrijska proizvodnja seli se u istočnu Aziju, posebno u Kinu gdje će najvjerovatnije početi novi rastući ciklus akumulacije koji će biti, kao i svi dosadašnji u 500 godišnjoj povijesti kapitalizma, baziran na industriji i trgovini. Pogled koji razglašava kraj industrijskog načina proizvodnjele jako je ograničen i, blago rečeno, upitne je teorijske i političke vrijednosti. Možda bi na objema razinama bilo produktivnije, što se tiče pitanja odnosa rada i politike danas, slijediti savjet milanskog veterana radničkih borbi, koji, neganut deindustrijalizacijom Milana od osamdesetih nadalje i pretvorbom nekadašnje industrijske zone Riva Calzoni u centar mode, dizajna i "urbane kulture", u dokumentarnom filmu *Preko mosta: kratka povijest rada* [Sabina Bologna], kaže: "Dok budu postojali radnici i šefovi, postojat će i klasna borba."

realnost "autonomne produkcije multitude" predstavlja tekst Paola Virna "On general intellect": "Disposable time, a potential wealth, is manifested as poverty: forced redundancy, early retirement, structural unemployment and the proliferation of hierarchies. The radical metamorphosis of the concept of production itself is still tied down to the idea of working for a boss. ... What is learned, carried out and consumed in the time outside of labour is then utilised in the production of commodities, becomes a part of the use value of labour power and is computed as profitable resource. Even the greater 'power to enjoy' is always on the verge of being turned into labouring task." http://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm

25 David Harvey, *A brief history of neoliberalism*, Oxford University Press, 2005.

26 Christian Marazzi, *Capital and language*, MiT Press, 2008.

27 Giovanni Arrighi, *The long twentieth century*, Verso, 1994.

28 Opasnosti popuštanja koncentracije u tvorničkom radnom procesu na filmu dobro su prikazane u *Dancer in the dark* [Lars von Trier, 2000], gde junakinja počna maštati i uništi stroj, i u već spomenutom *Radnička klasa ide u raj* [op. cit.], gdje si junak odsječe prst.

29 Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, Verso, 2008.

Devastirani spomenik, Zrmanja

1972.

KIRN, GAL

Jugoslavija: od partizanske politike do postfordističke tendencije

KIRN, GAL

Jugoslavija: od partizanske politike do postfordističke tendencije*

* Tekst je počeo nastajati kao odgovor na inspirativnu diskusiju Borisa Budena u okviru seminara RESET, u Mostaru (februara 2008.). Na ovom mjestu moram se zahvaliti Levu Centrihu na nekoliko značajnih napomena.

Uvod: postjugoslavenska teorijsko-ideološka konjuktura

U postjugoslavenskom kontekstu ne govori se dovoljno o socijalističkoj Jugoslaviji, a kada i jest predmet rasprave temu nam serviraju razni stručnjaci čija je odlika formuliranje floskula. Politolozi, kulturolozi, povjesničari i novinari nerijetko skrenu u diskurz totalitarizma, Jugoslaviju predstavljaju kao propali eksperiment, umjetno održavanu tamnicu naroda koja je opstajala samo pod čvrstom rukom Tita. S druge strane imamo jugonostalgiju koja isto tako reducira kompleksnost povijesnih procesa. Pored "studija" o jugoslavenskom totalitarizmu[01] nalazimo još dvije interpretacije o specifičnosti toga razdoblja. Prvo čitanje pokušava realno postojeće socijalizme izjednačiti s državnim kapitalizmom gdje Komunistička partija igra ključnu ulogu u vođenju cjelokupnog društva. Osnovna formula je: totalitarna vlast Partije i državni kapitalizam unutarnje su povezani. To znači da jugoslavenski socijalizam i ostali socijalizmi ne donose u povijest nikakav novum, osim možda planske privrede i političkih ekscesa. Na drugoj strani spektra nalazimo tadašnje ideologe samoupravnog socijalizma, koji su doduše govorili o specifičnosti socijalističkih samoupravnih odnosa, istodobno već razglašavajući kraj klasne borbe i početak komunizma. Prva interpretacija zamagljuje razliku između socijalizma i komunizma, dok su samoupravni ideolozi žurili ukidati razliku između socijalizma i komunizma. Objema je zajednička slijepa pjega iz koje misle socijalizam samo u okviru kapitalizma odnosno komunizma. Budućnost je već unaprijed odlučena. Tako te dvije pozicije isključuju transformativnost politike, ono što se odnosi na Realno, na "još-ne-postojeće". Ta ideološka gesta, koja se zasniva na samoispunjavajućem proročanstvu, sprečava ih da misle "socijalističku društvenu formaciju". Pomoću svoje teoretske operacije reduciraju kompleksnost društvenih odnosa i neutraliziraju klasne konflikte toga razdoblja.[02]

U našem prilogu odgovaramo na pitanja o tome što je bilo specifično u jugoslavenskom samoupravnom socijalizmu i zašto je danas to istraživanje zanimljivo, kako za razumijevanje kasnog kapitalizma, tako i politike prijeloma. Zauzet ćemo drugačije polazište koje se temelji na Althusserovoj formuli: *socijalizam = kapitalizam + komunizam*.[03] Analizu će sačinjavati dvije etape: u

prvom koraku ukratko ćemo predstaviti politički prijelom, što nova Jugoslavija donosi u svijet te kako transformira društvene odnose, a u drugom ćemo opširnije ukazati na ekonomska proturječja i ideologeme samoupravnog socijalizma koji doprinose iscrpljenju revolucionarnog događaja Jugoslavije. Tako je već unutar socijalizma, u pretpostavljenom putu prema komunizmu, došlo do tranzicije u kapitalizam. Pored teze o kapitalističkoj restauraciji, ukazat ćemo na dijalektičku vezu između socijalističkih ekonomija i svjetskog kapitalističkog sistema. Tranzicija je bila, naravno, kompleksan proces. Socijalističke formacije tako su od samog početka sadržavale elemente za reprodukciju kapitalizma: buržoasko pravo i država (ideološki aparati države), robni odnosi, najamni rad, novac. Usprkos tome one su pomoću raznih eksperimenata, različitih načina organiziranja, stvarale uvjete za nastanak komunizma. Naš model tranzicije razlikuje se, dakle, od dominantnog koji krase progresivna i linearna koncepcija vremena, u koje je svagda već upisan određeni cilj (tržište i demokracija), pa sve procese mjeri kroz tu perspektivu. Suprotno tome, treba afirmirati Marxovu lekciju koja glasi da se povijesni procesi odvijaju na proturječan način jer je vrijeme nehomogeno, te postoje mogućnosti regresija, otklona, zgušnjavanja, premještanja i tendencija.[04] Ključne zakonitosti povijesnih procesa mislimo pomoću koncepata strukturne uzročnosti i nejednakog razvoja. Nejednak razvoj manifestira se u proturječnim, ponekad i iznenađujućim pokretima koje ćemo u našem slučaju nazvati postfordističkom tendencijom. U prilogu ćemo ocrtati puteve mišljenja postfordističke tendencije, tendencije kasnog kapitalizma unutar samoupravnog socijalizma.

Kontekstualizacija postfordizma i samoupravljanja, kapitalizma i socijalizma

Kako ključni teoretičari određuju postfordističku tendenciju? Tendenciju pravilno lociraju u vrijeme kasnog kapitalizma, ukazujući na temeljne promijene u načinu proizvodnje, posebno s obzirom na organizaciju i prirodu rada. Ono što je Marx u svoje vrijeme na nekim mjestima nesretno definirao kao neproduktivni rad, danas je ključno za razumijevanje viška vrijednosti rada. Nove tehnologije i novi načini rada prouzrokuju mnoge promjene u samom proizvodnom procesu: u prvi plan dolazi govor (umjesto ručnog rada industrijskog radnika), odnosi unutar poduzeća (ne tvornice) postaju horizontalni i individualizirani, u proizvodnom procesu ključnu ulogu dobivaju menadžeri. Pomoću tih uvida postfordističke teorije doprinosile su teorijskoj reaktualizaciji kritike političke ekonomije. Usprkos heterogenosti postfordističkih teorija, sve se slažu s tezom da je tendencija motor povijesti, te se u pravilu događa u najrazvijenijem dijelu sistema, u kapitalističkom centru. Takvim postavljanjem te teorije djelomično pripadaju tranzitološkom modelu linearnog vremena, prijelaza iz jednostavnog načina proizvodnje k onom specijaliziranijem, kompleksnom načinu koji se događa u samome centru.[05]

Naša polazna točka bit će suprotna jer ćemo pokazati da je postfordistička tendencija bila na djelu već u samoupravnoj Jugoslaviji, u isto vrijeme kada i na razvijenom Zapadu. To zauzimanje pozicije je lenjinističko i pretpostavlja da do kristalizacije tendencije ne dolazi jedino u samom centru, već još naglašenije na samoj margini, na dodirnim točkama svjetskoga sistema i drugih tipova ekonomije, u našem slučaju kapitalizma i socijalizma. Naravno, iz toga ne slijedi nužno revolucija. U dva različita povijesna razdoblja to je zaoštrenje tendencija u Jugoslaviji završilo na potpuno drugačiji način (socijalistička revolucija, kapitalistička restauracija). Specifikum razvoja jugoslavenskog samoupravljanja bila je baš njegova formacija koja je graničila s obje ekonomije, te se oblikovala na njihovim marginama. Ako je u svjetskom kapitalizmu Jugoslavija ostala na periferiji, u nekim je nišama, preko pokreta nesvrstanih i popravljanja odnosa sa socijalizmima, zauzela poluperifernu, odnosno istaknutiju ulogu. Naša je teza da o postfordističkoj tendenciji smijemo govoriti od sredine 60-ih godina nadalje, od tržišne reforme 1965., te promjene strukturne dinamike koja je pratila krizu "produktivističkog modela". U samom proizvodnom procesu dolazi do primata tehnokrata, inovacije i znanje postaju sve značajniji za samu industriju, politička participacija ukomponirana je u različite društvene segmente, a radnička kooperacija postala je normalna praksa u socijalističkim "poduzećima" (osnovna organizacija udruženog rada – OOUR). Kriza produktivističkog modela istovremeno se pojačava na Zapadu gdje veze između fordističkog modela i društvenih sporazuma ustrajno popuštaju, ali ne samo zbog uspinjućeg neoliberalizma. Zasluge za pojavu postfordističkog režima ne možemo pripisati ni-

01 Za kritičko čitanje nekih utjecajnih povijesnih studija (Ive Banca i Mirjane Kasapović) vidi Buden (2003.), te Jovanović i Arsenijević (2007.), za kritiku slovenske historiografije i njene metodološke fiksiranosti na slovensku naciju, vidi Centrih (2008.). Ključna teza kritičkih analiza je da dominantne historiografije legitimiraju nove etničke podjele u postjugoslavenskom kontekstu i tako sudjeluju u gradnji nacionalnih država. Centralna točka demonizacije je komunizam kojemu da nedostaju politički pluralizam, pravni okvir i ekonomska stabilnost. Pri otvorenom antikomunizmu, te povijesne studije ne uspijevaju misliti niti radikalnu novost jugoslavenskog projekta, niti vlastita metodološka ograničenja.

02 Za kritiku koncepta totalitarizma vidi i Žižek (2001.b). Nemarksistički autori isto tako odlično pokazuju da je povijest socijalističkih društava mnogo kompleksnija, što dokazuju kako različite političke borbe i neformalne ekonomske prakse, tako i svakodnevni život (vidi Sabel i Stark, 1982.; Sampson, 1987.).

03 Vidi Althusser (2006.) i Balibar (1976.).

04 Marx je sa svojom analizom kapitalističkog načina proizvodnje pokazao da tendenciju nužno treba misliti u smislu posebnih kretanja proturječja. Ključno svojstvo kapitalizma je i točka jedinstva između dvije proturječne tendencije, kombinacije tendencije pada profitne stope i tendencije rasta viška vrijednosti. Za dalju analizu tendencije vidi Lipietz (1993).

05 Ovaj pristup ima evolucionističke pretpostavke. Analize se ponašaju kao da se radi samo o jednoj tendenciji, a ne o proturječju pokreta i tendencija.

ti masama iz '68., niti neoliberalima, već i transformaciji i sumraku socijalizama. Kao što na nekim mjestima lucidno napominje Wallerstein, propast zapadne socijalne države dijalektički je povezana s propašću socijalizma. Misliti socijalizam danas predstavlja teorijski napor koji može doprinijeti kako razumijevanju neuspjeha tih pokušaja, tako i kritici studija totalitarizma i neoliberalne monade kraja povijesti. Slijedeća podpoglavlja uzastopno analiziraju različite instance: politiku, ideologiju, pravo i ekonomiju.

Politika prijeloma

Ono što imenujemo jugoslavenskom politikom prijeloma jest politika koja je donijela radikalni novum. Počela je nešto što se po svemu razlikuje od prošlih politika, odnosno od politika onoga vremena. Ona znači susret za vrijeme nove političke subjektivnosti, u specifičnoj povijesnoj konjunkturi. Jugoslavensku politiku prijeloma možemo rekonstruirati preko tri povijesne sekvence:[06] Od 1941. do 1945. (partizanska politika, partizani u NOB-u), 1948. (samoupravljanje, reformiranje komunističkog pokreta preko kritike Staljina), te 1955. godina (pokret nesvrstanih kao kritika svjetske situacije). Nesumnjivo je prva sekvenca ona koja je omogućila kako drugu, tako i treću, budući da je ostavila najsnažnije posljedice koje su se materijalizirale u novoj političkoj formaciji – socijalističkom i višenacionalnom entitetu Jugoslaviji. Politika prijeloma prekida s postojećim poretkom, ujedno započinjući s nečim novim, misli i djeluje u smjeru "još-ne-postojećeg".[07]

Partizanska borba i nova Jugoslavija

Nova Jugoslavija kao revolucionarna politička forma nastala je u Drugom svjetskom ratu i sa starom Jugoslavijom nije imala ništa zajedničkog, osim imena. Narodnooslobodilačku borbu (NOB) organizirale su pretežno komunističke snage; u nekim regijama, prvenstveno na području Slovenije, imala je više narodnofrontovski karakter, što je značilo sudjelovanje različitih grupa s različitim svjetonazorima. Bez obzira na primat komunističke organizacije, u borbu su se upustile šire narodne mase: seljaci, radnici, intelektualci, te veliki broj mladih. Narodnooslobodilačka borba nije bila usmjerena samo protiv nacističke i fašističke okupacije, već i protiv domaćih kolaboracionista koji su bili predstavnici prijašnje političke klase. Partizani su se morali od početka oslanjati samo na svoje mogućnosti jer su tek godine 1943. postali legitimna saveznička sila. Sprovodili su autonomističku politiku koja je od samog početka bila prožeta transformativnim nabojem. Pri organiziranom oružanom narodnom ustanku tako je već u ratu došlo do socijalne revolucije. Revolucionarna vlada, generalni savjet AVNOJ-a, nastao je 1943. Prije toga lokalne su grupe imale puno autonomije, usprkos čvrstoj povezanosti komunista. Na terenu je u Sloveniji prevladavala narodnofrontovska politika gdje su različite osnivačke grupacije OF-a zajednički odlučivale o ključnim stvarima, organiziranju kretanja, zapljenama vlasništva, umjetnosti i propagandi ... Na privremeno oslobođenim područjima djelovali su antifašistički savjeti koji su organizirali elementarne uvjete za ekonomiju, a isto tako mnogo su napora namijenili kulturi, obrazovanju i politici. Kao poseban indikator veličine narodnooslobodilačke borbe, sasvim je sigurno pravilno naglasiti partizansku umjetnost: poezija, grafička umjetnost, slikanje, čak i ples i kiparstvo, procvjetali su nastupom masovnog kulturnog djelovanja. Kao što kaže Komelj, partizanska umjetnost bila je ključna za samo formiranje antifašističke borbe.[08] Usprkos posebnoj, negrađanskoj autonomiji umjetnosti, možemo reći da je partizanska borba stvarala uvjete za revolucionarno susretanje, da je proizvela nove oblike mišljenja i organiziranja, politike i umjetnosti masa, susret narodnofrontovske-komunističke organizacije i partizanske umjetnosti koji je kulminirao u jugoslavenskoj socijalističkoj revoluciji. Taj radikalni novum i iznimnost bili su vidljivi i prepoznati i na međunarodnom nivou. Ne smijemo zaboraviti da je jugoslavenski narodnooslobodilački pokret bio jedini koji se uspio vlastitim snagama osloboditi od okupacije. Subjektivni moment partizanstva zasnivao se na dvije činjenice: međunarodnoj solidarnosti antifašističke borbe te transformaciji postojećeg društvenog poretka. Ta transformacija obuhvaćala je kako mišljenje klasnog, tako i nacionalnog pitanja, o čemu je već prije rata pisao Edvard Kardelj.[09] Partizansku politiku možemo odrediti kao masovnu borbu, borbu za narodno oslobođenje, ali i borbu protiv iskorištavanja i starih društvenih odnosa. Novi politički entitet, Jugoslavija, prelomila je s (do)tadašnjim društvenim odnosima. Pored toga destruktivnog elementa revolucionarne politike, socijalistička Jugoslavija značila je afirmaciju višenacionalne politike, konstituirana je bila višenacionalna forma koja je znači-

06 Moje određenje sekvence oslanja se na tematizaciju jugoslavenskog novuma na način kako ju je razvio Rado Riha (1993.).
07 Identična gesta je na djelu u partizanskoj umjetnosti, kao što je odlično pokazao Miklavž Komelj (2009.).
08 Ibid.
09 Buden (2003.) i Pupovac (2008.) lucidno su ukazali na novum partizanske borbe kao jedinog događaja na području Jugoslavije.

la početak rješavanja nacionalnog pitanja. Nova Jugoslavija prelomila je s etnonacionalnim mitom državne suverenosti, pa nastajući entitet ne predstavlja niti jednu naciju, niti jedan jezik. I u tome smislu predstavljala je novum s obzirom na prošle forme, a možemo dodati i s obzirom na današnje nacionalne države.

Samoupravljanje kao politika odvraćanja od staljinske izgradnje socijalizma

Brojni povjesničari stavljaju početke samoupravljanja u 1948. godinu, iako Kardelj izvore politike traži već u Drugome svjetskom ratu, u politici narodnog fronta i neposlušnosti Kominterni. Bez obzira na to, sigurno je da 1948. godina znači konačni prijelom sa Staljinom i drugačiji socijalistički razvoj Jugoslavije. Staljin u Sovjetskom savezu konsolidira vlast odstranjujući radničku opoziciju[10] te postavlja moto za međunarodni radnički pokret: izgradnja socijalizma u jednoj zemlji. Konflikti s jugoslavenskim komunistima gomilali su se više godina da bi konačno izbili 1948. kada je radi spora s Informbiroom Jugoslavija isključena iz socijalističkog tabora.[11] Našla se u iznimno teškoj situaciji jer je jugoslavenska ekonomija u većoj mjeri bila okrenuta na istočna tržišta. Geopolitički su odnosi u regiji u stalnoj napetosti: zaoštravanje odnosa s Albanijom, građanski rat u Grčkoj, neriješeno granično pitanje s Italijom, pitanje statusa Trsta. Preostalo joj je ići svojim putem, oslanjanje na vlastite mogućnosti ili pokoravanje jednom od tabora. Iskustvo socijalističke revolucije i nastavak autonomne politike značili su odluku za teži put, svoj put, put u nepoznato. Kroz mnoge diskusije došli su jugoslavenski komunisti do kritike boljševičkog modela politike. Samoupravljanje je bilo – ne bez ironije – jedan od rijetkih primjera uspješnog razvoja modela socijalizma u jednoj državi. Tako su preko političke inovacije nastupile neanticipirane promjene u cjelokupnom društvu: od novog načina vođenja organizacija rada, do drugačijeg odnosa između ekonomije i politike te participacije radništva (radnički savjeti). Jugoslavensko samoupravljanje znači prvi veliki rez u međunarodnom radničkom pokretu koji je za sobom ostavio posljedice različitih dimenzija (Kina, Kuba). Jedna od globalnih i dugoročnih posljedica jugoslavenskog prijeloma pokazuje se u nastanku pokreta nesvrstanih.

Pokret nesvrstanih kao alternativa Hladnom ratu

Puno povijesnih udžbenika i interpretacija razdoblje između Drugoga svjetskog rata i 1989. godine prikazuju kao razdoblje Hladnog rata, koji je svijet podijelio u dva bloka: američki (zapadni) i sovjetski (istočni). Ali taj dominantni pogled ignorira treći tabor koji je zapravo bio konceptualiziran kao antiblokovska politika. Taj tabor nije se želio uračunati ni u jedan od spominjana dva, iako je u nekim razdobljima simpatizirao sa socijalizmom, odnosno čak ga prakticirao. Pokret nesvrstanih stupa u međunarodnu politiku 1955., konferencijom u Bandungu. Već od samog početka Jugoslavija je jedan od ključnih aktera međunarodnog pokreta koji otvoreno promovira kako antikolonijalnu, antiimperijalističku borbu, tako i drugačije postavljanje međunarodnih odnosa. Taj politički pokret donio je novost na svjetsku kartu, te jedini otvorio mogućnost pravičnog organiziranja međunarodnih odnosa koje seže onkraj hegemoniziranih blokova.[12]

Opisane tri povijesne sekvence konstituiraju jedini revolucionarni događaj u pravom smislu riječi na području bivše Jugoslavije. Događaji krajem 80-ih godina imali su emancipatorne potencijale, ali su usprkos svemu rezultirali u nastavku restauracije s nacionalističkom hegemonijom, odnosno u ratovima. Partizanska politika znači prijelom s postojećim redom stare Jugoslavije, a unutarnja radikalnost partizanskog pokreta sadržana je u masovnoj mobilizaciji i transformaciji društvenih odnosa koju su podupirale široke mase. Ako je konstitucija nove socijalističke Jugoslavije bila uvjetom za nastavljanje politike, politike samoupravljanja i nesvrstanih, globalne učinke jugoslavenske revolucije moglo se osjetiti samo preko druge dvije sekvence. S antistaljinističkom kritikom, samoupravljanjem i nesvrstanim pokretom, dobiva univerzalna komunistička politika i globalni status, pa počinje djelovati ne samo kroz mišljenje, već i na realnu raspodjelu, na globalne odnose moći.

Temeljni ćorsokaci: elementi za kritiku ideologije samoupravljanja

Kritički rječnik marksizma određuje samoupravljanje kao odbacivanje birokratskog upravljanja boljševičkog modela te socijalne demokracije.[13] Natuknica nam predočuje analitički model pomoću kojega možemo testirati da li i u kojoj mjeri načela samoupravljanja

10 Samo završava posao koji je započeo već Lenjin: konačan obračun sa sovjetima, potom sa sindikatima, procesi partijskih čistki te jačanje represivnih aparata države, i to ne u trenutku revolucije ili građanskog rata! Za odličan pregled vidi Mastnakovu nepogrešivu studiju *Prilog kritici staljinizma* (H kritiki stalinizma, Mastnak 1982.).

11 Na ovome mjestu spomenut ćemo samo da je ideju balkanske socijalističke federacije još od početka 20. stoljeća podržavao pokret na cijelom Balkanu. Jugoslavija, naime, u svome imenu ipak nosi "kulturni" označitelj, tj. označitelj Južnih Slavena. Nakon Drugoga svjetskog rata jugoslavenski su komunisti ozbiljnije preuzeli tu ideju federacije koja bi uključivala Bugarsku, Jugoslaviju, Albaniju i možda Grčku. Ali Balkan je bio još od Jaltske konferencije razdijeljen na različite interesne sfere. O detaljnijoj povijesnoj pozadini vidi Samary (1988.).

12 Vidi Rubinstein (1970.).

13 Vidi Labica *et al.* (1999.:69-75). Navedimo još etimološki razvoj riječi *autogestion*, koja ima kako grčke, tako i latinske korijene. Riječ *auto* dolazi od grčke riječi autós (svoj, samo, isti). Gestión potječe iz latinske riječi gestio (upravljanje), koja originalno dolazi iz riječi *gerere* (nositi, upravljati). Farmerov argument dobro preuzima Vieta: "samoupravljanje možemo konceptualizirati kao samostvaranje, samokontrolu, te konačno kao samoproizvodnju, drugim riječima, prakticirati samoupravljanje znači oslanjati se na samog sebe." (Vieta, 2008.). Samoupravljanje je povezano s radničkom organizacijom, sa željom za samoorganiziranjem i samostvaranjem, ali ne smijemo zaboraviti da se može upregnuti u kapitalski odnos.

korespondiraju s društvenom realnošću. Jugoslavensko samoupravljanje bilo je prilično uspješno u transformaciji društvenih odnosa, dok je palo na značajnom kamenu kušnje, i to na protuinstitucionalnom momentu. Samoupravna radnička politika mora postati dio realnosti, dio realnih bitaka, a ne samo formalni garant. Ako smo početak samoupravljanja definirali kao jednu od sekvenca politike prijeloma, daljnji je razvoj dobio drugačije oblike i smjerove, na nekim točkama došlo je čak do regresije (kapitalistička restauracija, staljinizam). Samoupravljanje, kao politizacija cjelokupnog društva, postalo je vladajuća ideologija, koja je pripomogla konsolidaciji političke klase u ključnom organu – Savezu komunista Jugoslavije (SKJ). Usprkos svome antibirokratskom stavu, SKJ je uvijek djelovao kroz birokratske reforme. Bez obzira na to što je postavljao temelje novim institucijama koje su trebale raspršiti političku moć (gdje je dolazilo do mnogih rasprava), SKJ je u zadnjoj instanci težio prošivu i odlučujućoj ulozi u vođenju jugoslavenskog društva. Usprkos vođenju i regulaciji socijalističkog razvoja, reforme su vremenom izazvale neanticipirane posljedice: tako je s politikom samoupravljanja došlo do veće autonomije proizvodnih (ekonomskih) jedinica koja je, očekivano, zaljuljala temelje planske ekonomije, no ujedno i neočekivano ugrozila vodeću ulogu birokracije. Ali, kao što ćemo kasnije vidjeti, radnici usprkos većoj formalnoj autonomiji nisu stvarno uključeni u političke procese.

To formalno postavljanje ne govori nam dovoljno, zato ćemo se prihvatiti konkretne analize konkretne ideologije gdje ćemo pokušati pokazati zašto je došlo do devijacije. Devijacija, politička regresija, nije bila posljedica nehumanog rukovođenja komunističke birokracije koja bi se otuđila od masa, već upravo suprotno: regresiju možemo pronaći upravo u njenoj humanističkoj jezgri koja govori o sreći pojedinaca, o društvu sretnih individua. Krajnje problematična pretpostavka, na kojoj je bio utemeljen cjelokupni teorijski neksus jugoslavenskog modela, proizlazi iz studija mladog Marxa na kojega su se oslanjali kako komunistički pripadnici "tvrde linije", tako i komunistički disidenti škole Praxisa.[14] U samom srcu ideologije samoupravljanja leži naime identičan ideal, samo što do njega dolazimo različitim putevima. Ako su praxisovci zastupali socijalizam s ljudskim likom, kritizirali birokratske metode Partije te se zauzimali za intelektualna sredstva za dosizanje ciljeva istinskog socijalizma, partijski su funkcioneri društvo vodili prema istim idealima, ali s drugim, realističnijim sredstvima. Tako je objema pozicijama zajednički cilj sretnog samoupravljača koji bi težio realizaciji generičkog čovjeka. Dosegnemo li taj ideal, samupravljači će skakati od osobne sreće, a socijalističko društvo bit će društvo bez klasnih sukoba.[15]

Ideologiju samoupravljanja ne možemo po kratkom postupku izjednačiti s buržoaskom ideologijom sreće i samorealizacije. Iako je ideal generičkog čovjeka cilj obje ideologije, buržoaska proizlazi iz drugačijih ishodišta. Posljednja su utemeljena na pretpostavci autonomije društvenih sfera (kultura, politika, ekonomija), te naglašavaju autonomiju i slobodu pojedinca. U liberalnom horizontu pojedinac je sam odgovoran za svoju sreću, pa zato treba stvoriti što je moguće slobodnije uvjete za samorealizaciju. U tome se liberalne teorije međusobno razlikuju, pa ipak je sreća u liberalnoj ideologiji stvar pojedinca, a ne toliko stvar kolektiva. Suprotno tome, samoupravljanje ne polaže izvor sreće u čovjeka kao takvog. Nasuprot autonomizaciji društvenih sfera stoji politika samoupravljanja. Radnici bi trebali djelovati u cijelome društvu, a ne samo u ekonomskoj ili političkoj ili kulturnoj sferi. Radnik postaje oznaka koja presijeca cjelokupno društvo, osmišljava imaginarne odnose spram društvenih odnosa. Umjesto avangardne uloge birokacije koja bi određivala mjesto radnicima, nastupa cjelovitost samoupravljača koji bi mogao zauzeti sva strukturna mjesta u društvenoj strukturi. Prosvjećenost samoupravnog društva pokazuje se u pretpostavci koja cilja na ontološku maksimu: svi su radnici misleća bića. Posljednjima preko novih institucija – uzmimo radničkih savjeta i lokalnih mjesnih zajednica – pritječe važna uloga u političkom odlučivanju. Ali na čemu se temelji ta ideološka nadgradnja samoupravljača?

Materijalna baza samoupravljanja zasnovana je u ekonomskoj ćeliji, osnovnoj organizaciji udruženog rada (OOUR) koja je dobila brojne pratnje i dopune u kulturnoj i političkoj sferi. Bi li idealan ekonomski subjekt funkcionirao kao model za ostale organizacije, ovdje i nije najvažnije. Nove institucije služile bi osobito kontinuitetu i institucionalizaciji radničke autonomije u sferi proizvodnje i uopće. Usprkos radikalno suprotnim ishodištima, buržoaska i samoupravna ideologija imaju sličan cilj – prosvijetliti i usrećiti čovjeka. Buržoaska ideologija stavlja izvor i cilj "emancipacije i napretka" u čov-

14 Žižek potpuno pravilno kontekstualizira problematičnost heideggerijanskih marksista koji su vjerovali u esenciju samoupravljanja, kao esenciju samog modernog čovjeka (Žižek 2000.:13). Kako službena ideologija, tako i dežurna kritika postaju dvojnici istog ideala.

15 Vidi tekstove Edvarda Kardelja, naročito njegovo glavno djelo *Samoupravljanje* (1979.).

jeka, dok ideologija samoupravljanja postavlja sretnog čovjeka kao cilj socijalizma. Baš na točci svoga konačnog cilja u punom svjetlu pokazuje se njena idealistička jezgra. Kako promijeniti upravljanog radnika ne u samoupravnog, već u samoupravljajućeg? Pomoću koje su operacije samoupravni ideolozi pokušali razriješiti svoje sheme?

Jezgra socijalističke emancipacije temeljila se na teoriji otuđenja. Samoupravna ideologija čita većinom mladoga Marxa, a i to pojednostavljeno. Marxovu teoriju otuđenja možemo pronaći prije i za vrijeme *Njemačke ideologije*, kada Marx svoju kritiku Feuerbacha zaoštrava na točki religije: emancipacija ne smije biti samo kritika boga i religije koja u konačnoj konsekvenci pretendira samo na političko odvajanje crkve od države. Potrebna je kritika stvarnih materijalnih odnosa koja problematizira graničnu liniju između civilnog društva i države. Marx cilja na pravu ljudsku emancipaciju, a time i na čovjekovu generičku bit. U *Njemačkoj ideologiji* tako još uvijek ustraje u traženju izvora čovjekova otuđenja. Posljednje locira u društvenoj organizaciji, točnije u specifičnoj podjeli rada. U kapitalizmu je na djelu bezlična društvena dominacija, odvojenost radnika od proizvoda u radnom procesu, što kulminira u ljudskoj otuđenosti.[16] Međusobni odnosi postaju postvareni – uslijed prirode proizvodnoga procesa i opće podjele rada, podjele na umni i fizički rad. O generičkom čovjeku i emancipaciji možemo misliti tek pod uvjetom ukidanja podjele rada što postaje jedno od ključnih načela samoupravljanja. Posljednji bi za svakog predviđao vrstu aktivnosti: "Jutrom lovim, popodne ribarim, uvečer uzgajam stoku – a poslije jela kritiziram"[17]. Kada podjela rada bude ukinuta, skončat će i otuđenje i doći će do novog samoupravljačkog subjekta.[18] Produktivni potencijal svakoga radnika bit će oslobođen, zakržljalu i postvarenu kapitalističku proizvodnju zamijenit će komunističko društvo. Svaki samoupravljački radnik mogao bi zauzeti sve društvene pozicije, strukturne položaje, bez da ih ukine. Tako dobivamo samoupravljača kao nosioca svih strukturnih položaja: samoupravljač kao radnik, birokrat i tehnokrat. Isprva možemo pomisliti da je u pozadini te operacije egalitarna pretpostavka: svi pripadnici zajednice mogu postati bilo što i na isti način svi ljudi misle i rade sve. No, ne smijemo zaboraviti da temeljni uvjet otuđenja u socijalizmu nije nestao. Usprkos preraspodjeli bogatstva nisu uklonjeni strukturni uvjeti, a time ni strukturni položaji koji su reproducirali nejednakosti i klasne odnose. Maksima samoupravljanja naslanja se na pretpostavku ukidanja podjele rada koja nije bitna sastavnica Marxove kritike kapitalizma (o tome kasnije). Ideologija samoupravljanja hipostazira idealnu figuru samoupravljanja, nicanje Čovjeka u ljudskom društvu. Toj maksimi odgovaraju samo najbolji: ideal nije bio samo udarnik-radnik, već i udarnik-birokrat i udarnik-menadžer.

Da ne bi slučajno našu kritiku pogrešno razumjeli: ne mislimo negirati maksimalnost angažmana komunističke politike, već konstatirati primarno proturječje koje su stvarali socijalistički društveni odnosi. Dalje od ove točke možemo početi uvježbavati maksimalnost do iznemoglosti. Univerzalizacija samupravljačkog radnika, koja si je postavila za cilj ukidanje podjele rada, omogućuje nam lociranje idealističke točke, odnosno slijepe pjege iz koje se ne može vidjeti klasne borbe u socijalizmu. Kada bi si samoupravna politika postavila zadatak da misli kako otpraviti eksploataciju i najamni rad, stvari bi bile drugačije. Ali nisu bile, samo što su stvarne politike posizale na područje ekonomije na način socijalističke države blagostanja: pomoću reorganizacije radnih odnosa i redistribucije viška vrijednosti koja je rezultirala u većoj socijalnoj pravednosti jugoslavenskog društva. To ju donekle razlikuje od zapadnih kapitalističkih država blagostanja, ali ju ni u kom pogledu još ne čini komunističkom.

Pomnije čitanje humanističkog imperativa generičkog čovjeka prisiljava nas na suočenje s postfordističkom sadašnjicom. Nije li baš današnja situacija tome vrlo slična? Svi moramo stalno učiti i razvijati ljudske potencijale, sudjelovati u što više uloga, postati kako menadžeri tako i birokrati (ukidanje tradicionalne podjele rada). Sve u ime veće sreće i samorealizacije. Uzmimo primjer tipičnog istraživača, kognitivnog radnika *per se*. Ne samo da mora istraživati predmet svoje discipline, već mora razvijati raznovrsne organizacione vještine: stvoriti veliku međunarodnu mrežu poznanstava (konferencije, objave u stranim i domaćim časopisima), kaliti menadžerske spretnosti (organizacija konferencija, koordiniranje skupine) i izvršavati birokratske zadatke (podnošenje molbi na natječaje ...). Ali taj imperativ svestranosti ne vrijedi samo za istraživača, već postaje imperativ postfordizma, imperativ za svakoga tko se izlaže tržištu radne snage. Ono što se razvijalo u njedrima uto-

16 Teorija alijenacije naravno ne tiče se samo mladog Marxa. Isto tako nalazimo ju u njegovoj zreloj fazi, npr. u analizi fetišizma robe. Naša analiza mnogo duguje Althusseru koji je ustrajno kritizirao idealističke pretpostavke Marxa, marksista i komunista.

17 Marx (1971.: 40).

18 Zanimljiva je činjenica da su i pripadnici komunističke "tvrde linije" zastupali cilj ukidanja podjele rada – usporedi Balibar (1976.). Da li bismo mogli reći da je ustrajanje na ukidanju podjele rada, te na ljudskoj emancipaciji, već otkazalo revolucionarnoj praksi i tako utrlo put postmarksizmu?

pijskog samoupravljanja dobilo je svoju dopunu i realizaciju u kreativnom i fleksibilnom pojedincu unutar postfordističkog režima. Do te samorealizacije može se doći na lijep i na ružan način: ili s pravilnom mjerom novčanih pobuda ili iz straha pred gubljenjem radnog mjesta. Djeluje li ideologija kreativnosti besprijekorno, stvaralački namještenici u svome radu uživaju. Važno je da postaju kreativni i učinkovitiji!

Vratimo se na tren podjeli rada. Ni na koji način ne može se tvrditi da je u samoupravnom socijalizmu nestalo podjele rada. Naprotiv, raspodjela zadataka i funkcija bila je još specijaliziranija, te se povećavala u svoj mreži novih institucija i eksperata. Slijedimo li rani ideal generičkog čovjeka koji može raditi sve, moguće je govoriti o pojavi pounutrenja podjele rada. Samoupravno ukidanje, odnosno put k ukidanju podjele rada, vodilo je novim oblicima eksploatacije radnika. Kao što smo već spomenuli, povijesna je istina da je samoupravljanje do neke mjere uspjelo razbiti centraliziranost politike, a isto tako uspjelo mu je reorganizirati ekonomiju i donijeti veću autonomiju proizvodnim jedinicama, ali to ne znači da je realizirano ukidanje podjele rada. Jednaki radikalni zahtijevi na dnevnom su redu nešto kasnije i na Zapadu, kada je svijet protresao maj '68.[19] Možemo dodati kako su program transformacije odnosa proizvodnje u Jugoslaviji radile i izvodile prosvjećene komunističke elite, dok su ga na Zapadu zahtijevali studenti i radnici.[20] Zato su se majski zahtjevi uskoro promijenili u tkivo novih poduzetničkih strategija i reorganizacije rada. Zahtijevali su užitak, dobili su regulaciju užitka, da parafraziramo Žižeka. Uspostavljanje postfordističkog režima navješta kraj starom tvorničkom taylorističkom organiziranju rada. Postfordistički režim u poduzeća donosi veću slobodu, ali ujedno i nove oblike eksploatacije, pogotovo samoeksploatacije. Jedan od ključnih postfordističkih teoretičara, Yann Moulier-Boutang, raspravlja o kraju taylorističke organizacije i Smithovog poimanja podjele rada. Smith je podjelu rada zasnovao na redukciji kompleksnog rada na jednostavan, na podjeli na intelektualni i ručni rad, te na specijalizaciji samog rada.[21] Svaka rigidna ili preopćenita podjela rada blokira koordinaciju kompleksnih operacija i kooperacije u proizvodnom procesu. Stara poimanja nadomjestila su nova, a u proizvodnom procesu sve više dominiraju kognitivna mjerila. No, ipak moramo nove kognitivne kriterije, kao što su kooperacija, zaštita znanja, *networking*, upravljanje, sve što bi realiziralo ljudske potencijale i ukidalo stare formalne podjele rada, čitati s naočalama stvaranja viška vrijednosti. Istina je da je kognitivne proizvode teže mjeriti i odrediti im cijenu, no ipak se cijene stvaraju, kako unutar poduzeća (individualizacija ugovora), tako i na samom tržištu (konkurencija između poduzeća). Ti kriteriji i upravljanje ključni su momenti eksploatacije novog režima.

Sažmemo li, možemo reći da samoupravljanje i postfordizam dijele barem dvije zajedničke karakteristike: humanističku usmjerenost prema idealu generičkog čovjeka, te uvođenje novih formi (samo)eksploatacije gdje su kooperacija i odlučivanje ključni pri (samo) upravljanju proizvodnog procesa. Naravno, s tom razlikom da se u Jugoslaviji ipak radilo o socijalizmu i drugačijem postavljanju radnih odnosa.

Samoupravljanje i pitanje uloge prava: vlasništvo

Zašto nas u ovoj priči zanima pravo? U ovome odlomku postat će jasno da je pravo ostalo od ključnog značenja za mišljenje prijelaza u socijalističko, odnosno komunističko društvo. To se pokazuje već pri socijalističkom razumijevanju razvlaštenja kao koncepta društvenog vlasništva. Naša sljedeća teza je da su socijalistički ideolozi logiku uspostavljanja komunističke zajednice još uvijek razumjeli unutar teorije društvenoga ugovora, gdje pravo i politika stoje u tijesnom odnosu.

Ako smo u prijašnjem odlomku pokazali da humanistička ideologija i socijalistički teoretičari nisu mogli misliti klasna proturječja samoupravnog socijalizma još je dublje općenitije ograničenje marksističke teorije. Marksizam, naime, nije razvio konzistentnu teoriju prava.[22] Skolastički marksizam postavlja pravo kao jedan od elemenata nadgradnje, nešto što konstituira juridičko-političku nadgradnju društva. Ako ponovimo vulgatu: ekonomska baza određuje nadgradnju, primat u toj slici dobit će proizvodne snage. Zadnja teza pretpostavlja određeni koncept razvoja, industrijskog razvoja, gdje ključna snaga razvoja postaje tehnologija. Ta teza bila je na djelu i u jugoslavenskom produkcionističkom modelu. Naravno, proizvodne snage trebalo je emancipirati. Gdje su, dakle, socijalistički teoretičari tražili ključnu točku tranzicije iz kapitalizma u komunizam? Ako su na nivou čovjeka govorili o mehanizmu otuđenja, na nivou društva, logike zajednice na scenu je stupilo pravo. Otpravom privatnog vlasništva stupamo u komunizam.

19 Vidi Holmes (2005.).

20 Usporedba između maja '68 na Zapadu i Istoku omogućuje nam da mislimo struktrnu razliku sistema. Malo drugačije nam se i postavlja usporedba, kako je radikalno bilo započeti socijalističku kritiku protiv socijalizma u Jugoslaviji, kao i organizirati socijalističku kritiku na Zapadu.

21 Bez obzira na to što više ne možemo govoriti o klasičnoj podjeli rada unutar postfordizma, ipak još uvijek postoji vrlo rigidna podjela rada na globalnom nivou. Boutang više misli na podjelu rada unutar poduzeća, nego li na globalnu podjelu rada (2007.:87-92). Kapitalizam je naime zakoračio na stupanj globalne podjele rada (nažalost ne i radnička organizacija). Promijenio se način distribucije, ali ipak shvaćanje načina proizvodnje i podjele rada ostaje unutar Marxova horizonta (Arrighi, 2007.; Harvey, 2000.).

22 Naravno, poznajemo nekoliko marksističkih teoretičara prava, među njima je najpoznatiji Jevgenij B. Pašukanis (1980.).

Socijalistička ideologija prava na ovome mjestu postupa brzo: izjednačuju ekonomsko i legalno vlasništvo, dok pravo (nepravilno) razumiju samo kao epifenomen ekonomije. Iako od skolastičke sheme društvenoga nešto više ne možemo očekivati, moramo se zapitati: nije li to rezoniranje u suprotnosti s njihovim vlastitim ishodištem? Promjenu vlasničkih odnosa – ukidanje privatnog vlasništva – u Jugoslaviju donose političari nacionalizacije posjeda i sredstava za proizvodnju, te kolektivizacije nakon Drugoga svjetskog rata. Ta transformacija vlasništva, prijelaz na državno upravljanje, trebala je razriješiti kapitalistička proturječja.[23] Još jedan korak naprijed ide politika samoupravljanja kada razvlašćuje samu državu i vlasništvo proglašava društvenim. Formalno nemamo više vlasnika; vlasništvo pripada svima, sve je društveno.[24] Posve je umjesno zapitati se kako je moguće (s obzirom na skolastičku shemu – baza određuje nadgradnju) očekivati da će promjena pravnih odnosa, vlasništva, značiti i promjenu u ekonomiji?[25] Ta pretpostavka dolazi u konflikt sa samom sobom. Ukinemo li privatno vlasništvo, koje da je ekonomski fenomen (kao što bi pravo bilo samo epifenomen ekonomije), već time dobivamo komunizam. Iz te je slike skoro sasvim odsutno razmišljanje o samim odnosima proizvodnje. Novi pravni odnosi i društveno vlasništvo, naime, još ne znače da smo ušli u komunizam. Ako formalno ne postoji vlasnik sredstava za proizvodnju to još ne znači da ne postoje klasni odnosi.

Jugoslavenski socijalistički teoretičari premjestili su ključno pitanje proturječja odnosa proizvodnje i usredotočili se samo na pitanje vlasništva. Pojednostavimo li socijalističku argumentaciju: kapitalista, koji prisvajaju višak vrijednosti, u Jugoslaviji više nema (razvlastili smo ih), dakle, više nemamo posla s kapitalizmom. Istina je da kako nacionalizacija sredstava za proizvodnju, tako i kasnije društveno vlasništvo, uvode pluralnost vlasničkih odnosa, te započinju proces transformacije odnosa proizvodnje, no to ipak ne znači kraj klasnih proturječja. Proizvodna sredstva nisu bila integrirana u rad, odnosno nisu bila pod radničkom kontrolom. Tamo gdje bi prava i dugotrajna revolucija trebala početi, ona se zaustavila. Kao što ćemo kasnije vidjeti, jedni su agenti odlučivali, a drugi upravljali društvenim vlasništvom. Eksproprijaciju privatnih vlasnika ne možemo poprijeko izjednačiti sa komunizmom, iako je baš to bila definicija komunizma u mladog Marxa. Politika eksproprijacije vodi u socijalizaciju kapitala i pravedniju redistribuciju dohotka i bogatstva. Kao što je Marx predvidio već u *Grundrisse*, tendencija socijalizacije kapitala unutarnja je samom kapitalizmu, moguće čak samodestrukciji kapitalizma. Preko realne supsumcije kapital osvaja sve društvene pore, te tako prožima sve društvene odnose. S jedne strane kapital se sve više širi društvom, s druge mu pak produktivni momenti stalno izmiču. Socijalizacija kapitala znači i sve teže prisvajanje viška vrijednosti, kapital se na sve načine trudi obuhvatiti produktivnost ljudskih djelatnosti koje nisu već u ishodištu kapitalske (odnosi skrbi, afektivni rad, stvaranje digitalne opreme ...). Ako stvar još dodatno zakompliciramo, događa se "emancipacija" kapitala od kapitalista. Preko sve veće uloge kredita i financijskog kapitala (institucija banaka, osiguravajućih društava i burza) jača autonomizacija i uspon onih koji upravljaju poduzećem i vlasništvom. Drugim riječima: dolazi do uspona menadžerske frakcije. Dolazi do pomaka u strukturnom odnosu kapitalističke klase spram rada. Menadžerska (kontra)revolucija u drugom dijelu 20. stoljeća znači preokret u kapitalističkom razvoju. Shema Althussera/Balibara predočava nam stranu rada gdje radnik i menadžer nisu vlasnici sredstava za proizvodnju, dok je vlasnik proizvodnih sredstava kapitalist.[26] Ta postavka govori nam da menadžer nije samorazumljivo na strani kapitala, štoviše, da strukturno stoji na mjestu rada. A ipak je, kako zbog znanja, tako i zbog same uglavljenosti u proizvodnom procesu, na drugačijoj poziciji, tako da bismo shemu ipak mogli dodatno zaoštriti. Uspon financijskog kapitala, reorganizacija režima rada, nove forme eksploatacije i prisvajanja viška vrijednosti, stavljaju menadžera uz bok kapitalistu. Borba između kapitalista i menadžera postaje kapitalistička klasna borba, preciznije borba vladajuće klase. Tek preko političke borbe formira se vladajuća klasa, koja ne proizlazi prirodno iz ekonomske sheme. Klasna je koalicija menadžera s radnicima naivna, tj. ekonomistička pretpostavka, do nje još ne dolazi putem socijalizacije kapitala. Napomenimo da u Jugoslaviji nikada nije došlo do povezivanja između tehnokrata i radnika, a isto tako takve su veze iznimna rijetkost i u uvjetima razvijenog kapitalizma. Socijalizacija kapitala tendencija je svojstvena kapitalističkom razvoju, socijalistička eksproprijacija bila je njeno zaoštrenje. Ali ta tendencija još ni u jednoj točci ne znači otklanjanje kapitalizma, već u najboljenm slu-

23 Za supstancijalnu i ekstenzivnu kritiku socijalističkih ekonomista i ideologa u Jugoslaviji vidi odličnu analizu Bavčara, Kirna i Korsike (1985.) na koju ću se osloniti kasnije. I teorijska bijeda doprinijela je neoslobađanju socijalističkih odgovora na krizu. Većina ekonomskih teorija bila je keynezijanska, u najboljem slučaju s marksističkim rječnikom, ili pak u najgorem primjeru neoliberalna.

24 Jedan od glavnih pravnih teoretičara na tom području, Aleksander Bajt (1988.), pokušao je pravno utemeljiti doprinos samoupravljanja na području vlasništva. Vidi Brborić-Likić (2003.).

25 Na ovome mjestu volio bih upozoriti na komleksnije razumijevanje odnosa među instancijama. Althusser pravu opravdano dodjeljuje mjesto instancije. Svaka historijska analiza može, dakle, istražiti specifične načine artikulacije prava s obzirom na ostale instance. Vidi moj nacrt Althusserove teorije prava (Kirn 2007.) koju je počeo razvijati u *Sur la Reproduction* (Althusser, 1995.).

26 Althusser, Balibar (1970.)

čaju njegovu unutrašnju promjenu, a u Jugoslaviji znači samo dominaciju rada nad kapitalom.

Ugovor i samoupravni društveni ugovor

Pravna dimenzija povezuje se sa specifičnom ekonomskom i političkom determinacijom. Već je Marx bio svjestan važnosti pravnog horizonta koji je konstitutivan za buržoasko društvo. Njegova je osnovna pretpostavka podjela na privatno i javno, civilno društvo (buržuj) i državu (*citoyen*), a to zdanje prošiva ugovor, ona ključna referenca koja jamči slobodu i jednakost svakom pojedincu. Ako je ugovor ključna instanca u buržoaskom društvu, on ne zaslužuje ništa manje ozbiljno promišljanje unutar socijalizma. U Jugoslaviji, dakako, ta instanca nije nestala iz svakodnevnog života – ugovori su ostali važni dokumenti koji su bili načelno kolektivne prirode. Bili su sklopljeni između radnika i njegove radne organizacije. Pri stupanju na tržište radne snage jedno od ključnih pitanja određivanje je visine plaća. Na samom početku politika plaća bila je centralno regulirana, dok je s tržišnim reformama dopuštena veća uloga kako tržištu tako i samim radnicima. U pravilu su o politici plaća raspravljali različiti akteri (radne organizacije, sindikati, zborovi ...) na više ravni (federalnoj, republičkoj, lokalnoj), što je dovelo do kolektivnog ugovora na nivou struke u nekoj regiji. Kao što ćemo kasnije vidjeti, sami se radnici nisu mnogo pogađali o svojim plaćama. Posve je drugačija priča sa slobodnim profesijama ("*freelanceri*"). Unutar socijalističkog horizonta došlo je do "fleksibilnog ugovora" već na samim počecima jugoslavenskog filma i kulture. Na početku 50-ih godina, uvođenjem samoupravljanja je dolazilo je do promjena o kojima govori Pavle Levi: "Radnički savjeti tako su uveli tijela za odlučivanje, koja su se brinula za filmsku proizvodnju, distribuciju i prikazivanje, dok je kreativno osoblje, koje su povezivali sa filmskim stvaralaštvom (redatelji, kinematografi, scenaristi), dobilo status freelance stručnjaka.".[27] Tako je pravo, kako na kolektivnom nivou struke, tako i na nivou "*freelancera*", odigralo značajnu ulogu prošivanja radnih odnosa i ostalo jedan od ključnih mehanizama reprodukcije socijalističke ekonomije.

Na političkom nivou zajednice, Jugoslavija je bila poznata po mnogim novim ustavima i reformama koje su uređivale socijalističke odnose. Savez komunista Jugoslavije na svakom je generalnom kongresu prihvatio program koji je trebalo izvoditi u realnosti. Program je prevođen u legalnu materiju reforme ili ustava. Kada je jednom prihvaćen, to je bio kraj diskusiji – nikakvih otklona, u skladu s načelom demokratskog centralizma. Za pravilnu interpretaciju legalne materije uglavnom je brinuo glavni ideolog Edvard Kardelj. Ta interpretacija bila je točka prošiva prava i politike. Koliko je bilo važno pravo pri učvršćivanju socijalističkog gospodstva, ne treba posebno dokazivati. Zanimljivije je pitanje kako je moguće, na pozadini ideje samoupravljanja koje se naslanjalo na Lenjinovu ideju "odumiranja države", razumjeti enormnu proizvodnju legalne materije, a time i vjere u pravo? Ne zaboravimo da je jugoslavenski ustav iz 1974. najdulji ustav na svijetu. Čemu, dakle, pravo i država, ako se samoupravljanje zauzimalo za njihovo ukidanje? Legalni instrumenti svakako su pomagali da se postupno ukine država i raspršio političke odluke među različite samoupravne interese društva. Kako je, dakle, moguće izgrađivati zajednicu onkraj prava, ako se stalno odvijala na način prava?

Kardelj je bio svjestan da je pravo ograničeno i da kao takvo ne može izvesti prijelaz u samoupravni sustav. Formalna rješenja nisu dovoljna kada je na djelu radikalna transformacija društvenih odnosa. I tu je učinio Kardelj korak u pravom smjeru, pa se pita kako je moguće doći do samupravne klasne svijesti? Ta klasna svijest znači da radnici mogu upravljati proizvodnim procesom i pravilno odlučivati na svim nivoima zajedničkog života. Institucija radničkih savjeta bila je jedna od instanci koja je trebala naoružati radnike u procesu osvještavanja. Ovaj moment svakako je vrijedan daljnjega promišljanja i znači novum u mišljenju radničke participacije unutar proizvodnog procesa. Shema se zapliće na nekom drugom mjestu. Kako je Kardelj zamislio da će pomoću samoupravljanja razriješiti prvotno pravni problem?

Naša teza je slijedeća: Kardelj nije uspio umaknuti teorijskom horizontu društvenog ugovora. Ako su ga neki optuživali za čitanje Proudhona, on si je priuštio još veći "grijeh", pa je prihvatio ključne pretpostavke Rousseauova društvenog ugovora. Rousseau je temeljni problem društvenog ugovora doduše locirao, ali ga nije prikladno riješio. Kako je moguće da je zajednica izgrađena ni iz čega, odnosno praznine? S kime pojedinac stupa u ugovorni odnos? Prevedemo li u samoupravni horizont: tko su onda stranke ugovora? Još-ne-samou-

27 Levi (2007.:15).

pravljajući radnici s još-ne-samoupravnim društvom? Usprkos tome što je izvorni akt imaginaran, čega su teoretičari društvenog ugovora bili svjesni, mišljenje ugovora, kao i sam akt prijelaza imaju i te kako značajne posljedice za razumijevanje prirode vlasti i za nastavak revolucije. Taj nastavak revolucionarnog projekta može se odvijati i drugačijim, nepravnim sredstvima. To "još-ne-postojeće" zajednice (Realno) nešto je što teoretičari društvenog ugovora, naravno, nisu tematizirali – zapravo je ispušteno iz hegemonijske političke teorije koja pristaje samo na realpolitičku analizu već postojećega. Kako misliti Realno i materijalizirati postupanje s njim, to je naravno od izuzetnog značenja za svaku političku teoriju koja smjera na prijelom ili novum.[28] Kardelj nažalost nije našao odgovor na to pitanje onkraj prava. Rješenje mu se stalno užljebljivalo u horizont pravne ideologije. Prijelom s prirodnim stanjem, predratnom Jugoslavijom, koji je značio novum, nešto nezamislivo u tadašnjoj konjukturi, može postati samo legitimacija novog društvenog stanja. Konstitucija jugoslavenske zajednice počinje se naslanjati na mitsku prirodu njezinog izvora, odnosno cilja. Drugim riječima, logiku konstitucije moguće je izvoditi u funkciji ustanoviteljskog mita ili nadolazećeg komunizma. Ali to nas ovdje neće zanimati. Ono što želimo pitati je da li je moguće naći točke u samoupravnoj Jugoslaviji u kojima su sam izvor ugovora, odnosno njezina pravna instanca bili bilo u kojoj mjeri dovedeni u pitanje? Problem pravnog pristupa nastupa u točki kada je on prikazan kao apstraktan, neutralan i neproturječan, te naravno jedini moguć za mišljenje politike.[29] Pravo i specifični ugovor stoje na točci brisanja bitaka i odnosa snaga, brisanja upisa odnosa proizvodnje koji su ključni kad god imamo posla s "još-ne-postojećim".[30] Ipak treba priznati da se teoretičari društvenog ugovora laćaju i pitanja vlasništva koje nije eksplicitno pitanje odnosa proizvodnje, pa ipak smjera na njih.

Društveni ugovor u prvom koraku predstavlja egalitarno načelo: svi se moraju odreći svega, zato da bi nakon toga to mogli primiti natrag. Rousseau govori o tom aktu kao o aktu čistog otuđenja: "Pravilno razumljene, sve se te odluke svode na jednu samu: i to da svaki član udruženja otuđi sebe i sva svoja prava cjelokupnoj zajednici."[31] Bez obzira na to što su uvjeti za prijelaz u društvo, u svijet društvenog ugovora, za sve jednaki, na kraju koriste "bogatima". Njihovo vlasništvo i njihov život (sigurnost) u novom su poretku zaštićeni. I zato više ne moraju brinuti, ovaj put za zaštitu pojedinaca skrbi samo društvo.

Iako za sve vrijede jednaka pravila, neki su u novi poredak bolje uključeni. Individuum je slobodan i jednak. Time je prekinuto feudalističko shvaćanje društvenih pozicija koje pojedincima pridolaze već rođenjem. Prirodna nejednakost, koja je upisana u staleško uređenje društva, time je ukinuta. Preko teorija prirodnog prava počinje se ukidati prirodna nejednakost, ali za njom dolaze druge nejednakosti, na koje je od samog početka upozoravao Marx. Socijalističko društvo nije u tome nikakva iznimka.

Po Althusseru ideološka je točka ugovora u osnovnoj diskrepanciji društvenog ugovora. Diskrepancija se nalazi u skrivenoj pretpostavci: u trenutku potpisa ugovora, ustanovljenja zajednice (RP2), s kojom pojedinac sklapa ugovor (RP1), zajednica još ne postoji. Specifičnost društvenog ugovora slaganje je s promjenom, na koju se obavezuju RP1 i RP2 (kao i kod svakog drugog ugovora). Ali RP2 prije samog ugovora ne postoji, ta tek je njegov produkt. Riješenje koje nudi društveni ugovor upisano je, dakle, u sam uvjet ugovora – RP2, gdje taj RP2 ne postoji prije samog ugovora.[32] Čitajući Rousseaua, Althusser još nije znao imenovati to "još-ne-postojeće", pa taj problem počinje rješavati tek nakon čitanja Machiavellija. Problem diskrepancije nije u lociranju "još-ne-bitka", već u pravnom (raz)rješenju koje jamči ideološko prošivanje zajednice te pripomaže reprodukciji vlasti. Ta pravna logika ima svoje učinke koji nisu nevini.

Ista logika na djelu je i u modelu jugoslavenskog samoupravljanja: imamo samoupravljajuće pojedince i nastajuće samoupravno društvo. Pomoću donje tablice, koju smo priredili za jugoslavensku realnost, pokušat ćemo ukazati na djelovanje društvenog ugovora.

28 Problema politike prijeloma i održavanja stanja, održavanja novoga u nastajućoj državi, latio se Machiavelli koji bi socijalističkoj tradiciji trebao biti bliži od Rousseaua (Althusser, 2000.).

29 O nereflektiranosti pravne instance pri konstituciji zajednice vidi Negri (1999.).

30 Na prvi pogled čini se paradoksalno tvrditi da je jugoslavenska zajednica bila "još-ne-bitak". Barem je NOB dovršio svoj cilj i prekinuo s postojećim stanjem? Radi se o tome da taj "još-ne-bitak" ima jači status, status Realnog s kojim rukuje svaka revolucionarna politika. Teza Pupovca o Jugoslaviji kao nedovršenom projektu ide u sličnom smjeru (Pupovac, 2008.).

31 Rousseau (1960.:22).

32 Althusser (1972.:130).

Samoupravni radnik (RP1)	> tip razmjene <	Samoupravna zajednica (RP2)
Osnivački akt: potpuna otuđenost produkcijskih sredstava, zatim preraspodjela	**Razmjena-prijenos**	**Državno vlasništvo (kasnije društveno vlasništvo)**
1. Shema socijalno-ekonomskih odnosa ***Radnik: radna snaga* (produkcija)**	**Prisvajanje viška vrijednosti**	**Država: *birokracija* (plan)** **Tržište: *tehnokrati* (organizacija)**
2. Shema političke vlasti **Radni narod**	**Reprezentacija** **Samoupravni interesi**	**Birokracija – politički predstavnici** **Tehnokracija – ekonomski predstavnici**

Razmjena je konstitutivna za svaki ugovor. Pripadnici zajednice, individuumi, moraju otuđiti, prenijeti sva sredstva za proizvodnju na zajednicu. Operacija jednakosti u samoupravnoj je zajednici preokrenuta. Ako je u rousseauovskoj zajednici društveni ugovor jamstvo za zaštitu vlasništva, onda u samoupravnoj zajednici one koji posjeduju sredstva za proizvodnju snalazi razvlaštenje. U društveni je ugovor već u samom početku upisan klasni princip koji je u uvjetima kapitalizma princip nejednakosti, dok ovdje postoji zato da jamči socijalnu pravdu u novoj zajednici. Bivše eksproprijatore razvlašćuje socijalistička država što omogućava tranziciju i distribuciju proizvodnih sredstava po cijelome društvu. U samoupravnom društvu je ugovor je korak naprijed od liberalnog shvaćanja pravednosti i jednakosti. I više od toga, drugim ugovorom, stupanjem Jugoslavije na vlastiti put socijalizma, u samoupravljanje, državno je vlasništvo prenešeno na cijelo društvo, vlasništvo je postalo udio svih, a sredstva za proizvodnju i sam višak vrijednosti ostaju onda na volju radnicima. Usprkos formalnoj garanciji, ipak postoji jedan skriveni ili odsutan element iz te konstelacije; kao da se medijacija između zajednice i pojedinca događa sama od sebe? Potrebno je zapitati se: tko u realnosti sklapa ugovore? Radi li se možda o radničkim savjetima? Povijesne činjenice ukazuju na nešto drugo. Savez komunista bio je, naime, taj koji je utjelovljavao opću volju radnih ljudi; on je taj koji je pripremio ugovor i nad njime drži ekskluzivno pravo inetrpretacije. Idealno takav ugovor smjera na prijenos radničke kontrole nad sredstvima za proizvodnju. Pa ipak ta općenitost, primarnost ugovora ne sprečava nove ustave i zakone koji su sintetizirali kompromise, a oni nisu nužno bili u korist radnika. Naivno je očekivati da bi samo prosvjećeni ustav i moralna odgovornost primorali vladajuću klasu da poštuje te zakone i prepoznaje zahtjeve radničke politike. Ne radi se toliko o tome da pravna forma unutar socijalizma nije dovoljno postavljala pitanja odnosa proizvodnje, koliko se radi o činjenici da je forma zakona već od samog početka bila dio ideoloških borbi i klasnih odnosa. Pisanje novih ustava moramo čitati kao klasni kompromis vladajuće klase tehnokrata i birokrata koji su odlučivali o interesima radnog naroda. Drugim riječima, radilo se o borbi samoupravnih interesa (proizvodnih jedinica) i interesa biro-

kracije. Taj prijelaz, transformacija klasne borbe u legalni korpus, ukazuje na visok stupanj institucionalizacije državne forme, tj. na formaciju novih političkih aparata.[33] Legalni korpusi nisu samo odraz bitaka, već dio same realnosti borbe. Avangardna uloga Partije i načelo demokratskog centralizma ostali su u tom modelu od središnjeg značenja, te su značili blokadu politici masovnog samoupravljanja.

Kročimo za trenutak natrag u kapitalizam, prema mišljenju artikulacije prava i ekonomije koje će nam omogućiti bolje razumijevanje prava u socijalizmu. Kao što je rekao Marx, u svakoj povijesnoj epohi dolazi do drugačijeg odnosa između prava i vlasničkih odnosa. Slažemo se s Balibarom kada povlači razlikovanje između prava i ekonomskog vlasništva s jedne, i političke aproprijacije s duge strane. Balibar definira vlasništvo u proizvodnom procesu "kao operacije između stvari koje je kapitalist kupio", sa strane kapitala, i kao separaciju neposrednog proizvođača od sredstava za proizvodnju, sa strane rada. Kapitalist je vlasnik unutar proizvodnog procesa gdje prisvaja višak vrijednosti:

> "kapital je vlasnik sredstava za proizvodnju i rada, a time i vlasnik cjelokupnog proizvoda. Ali prvi (vlasnik sredstava za proizvodnju, op. G. K.) ne znači vlasnički odnos: pripada analizi onoga što je Marx nazvao 'radni proces', tj. situira analizu 'radnog procesa' kao dio analize načina proizvodnje. Nigdje u tome procesu kapitalist ne intervenira *kao vlasnik*, već samo radnik, sredstva za proizvodnju i objekt rada.".[34]

Lipietz još produbljuje Balibarovu tezu, time što kaže da postoji velika razlika između "vlasništva/juridičkog vlasništva, koje rađa isto uporište (sredstava i stvari), pa ipak je u prostoru upisano u dvije različite i relativno autonomne instance."[35] I više od toga, po Lipietzu odnos je juridičkog vlasništva egzistencijalni uvjet, odnosno on nadodređuje odnos ekonomskog vlasništva. Juridičko pravo na vlasništvo logički je različito: pravni odnos veže se na ugovorni odnos među osobama (pravnim subjektima), dok vlasnički odnosi kodificiraju veze između osoba i stvari.

Jedna je stvar, dakle, pravna potpora (vlasništvo) kapitalista, a druga ekonomsko vlasništvo. Nešto sasvim drugo prisvajanje je viška vrijednosti, što je politička forma eksploatacije. A prisvajanje kao takvo nije nužno samo u domeni kapitalista. S preobražajima kapitalizma i narastajućom moći menadžmenta, postaje sama organizacija proizvodnje, način organiziranja poduzeća (određenje cijena, uvođenje ugovora) realna forma aproprijacije proizvoda i sredstava za proizvodnju. Priroda, odnosno materija proizvoda i sredstava za proizvodnju se promijenila. Isto tako, dolazi do stvaranja vrijednosti izvan strogo kapitalskih procesa koje onda kapital pokušava premjestiti u svoju domenu. Ponovo možemo izvući lekciju iz socijalističkog modela. Ako u Jugoslaviji nije bilo kapitalista u strogom smislu riječi – postojali su različiti oblici vlasništva – ipak je dolazilo do prisvajanja viška vrijednosti. Na samom početku uloga općenitog prisvojitelja vrijednosti pripala je birokraciji. Posljednja je vremenom, ali ustrajno, gubila bitku s tehnokracijom koja postaje ključan agent unutar proizvodnog procesa. Tehnokrati su bili ona sila koja je počela dominirati nad proizvodnim jedinicama. Višak vrijednosti (dohodak) tako je razdijeljen između tehnokrata (reinvestiranje, plaće ...) i birokrata (financiranje državnih službi, vojska, fondovi za razvoj ...). Zadnja konstatacija vodi nas prema povijesnoj analizi klasne borbe.

Klasne borbe u Jugoslavenskom samoupravljanju

U ovome dijelu u većoj ćemo se mjeri osloniti na studiju *Rad i kapital u SFRJ*[36], jedinu pravu kritiku jugoslovenske političke ekonomije iz koje smo ekstrapolirali slijedeću tezu: "u socijalizmu je postojala klasna borba. Primarno proturječje su i u samoupravljanju ostali odnosi između rada i (društvenog) kapitala. Primarni aspekt klasne borbe odigravao se između birokracije i tehnokracije koje su formirale vladajuću klasu, dok su radnici bili sekundarni aspekt tog proturječja".

Specifičan korak naprijed u jugoslavenskom socijalizmu bilo je uvođenje koncepta društvenog vlasništva koje je trebalo omogućiti potpunu kontrolu proizvodnog procesa. Nažalost taj korak nije posebno aktivirao radne ljude pa su se u političkoj realnosti uglavnom odvijale dosta drugačije borbe. Ovdje se kristalizira jedan od ključnih razloga za neuspjeh samoupravljanja. Radnici nisu dominirali ni u odnosima u proizvodnim jedinicama, niti u političkoj sferi. Te su bitke ostale u domeni između dvije frakcije, između predstavnika političkih aparata (birokrati) i predstavnika poduzeća (tehnokrati). Normalan prigovor bi ovako slijedio: usprkos

33 Pogledaj Althusserov prilog *Marx in his limits* (2006.), gdje razlaže neutralizaciju klasne borbe preko prava i države, kao uvjeta konstitucije buržoaske države i kapitalizma. Za ustave kao klasne kompromise u Jugoslaviji vidi Samary 1988.
34 Balibar (1970.:213, preveo G. K.).
35 Lipietz (1993.:108, preveo G. K.).
36 Studiju su napisali Bavčar, Kirn i Korsika (1985.). Za nju odsad upotrebljavamo skraćenicu "autori SFRJ".

zajamčenom obliku participacije radništva, realna praksa bila je daleko od toga. To znači da socijalističku kritiku formalnih ljudskih prava na Zapadu možemo okrenuti i protiv samih realno postojećih socijalizama. Radni narod bio je odsutan iz politike, a onda i iz ekonomskog odlučivanja.[37] Radničko samoupravljanje, dakle, ne znači puno sudjelovanje narodnih masa te potpunu kontrolu svih društvenih procesa. Ovo posljednje u kompleksnom ekonomskom sistemu nije ni moguće, već predstavlja puko destruktivno i naivno pabirčenje. Što bi se dogodilo ako bi o voznom redu vlakova svaki dan iznova raspravljalo svo željezničko osoblje, ne treba nam posebno predočavati. Neke stvari jednostavno moraju biti uglavljene, precizne i centralno vođene pa su zato upravljački postupci iznimno specijalizirani. Neuspjeh samoupravljanja treba tražiti na drugom mjestu: koliko su, naime, bile otvorene i dostupne različite funkcije unutar poduzeća i političkih institucija? Bili bismo samo konzervativni marksisti, ako bismo mirno pristali na vođenje "odozgo" te se zanosili komunističkim vodstvom. Zagovor takve pozicije zagovor je avangardnosti Partije, odnosno demokratskog centralizma koji u mnogim točkama sprečava masovnu politiku.[38] Posljednja je bila službena politika Saveza komunista Jugoslavije koja je ustrajala na poziciji *status quo*; dakle, ne na poziciji "još-ne-bitka", već na reprodukciji postojećeg stanja. Kod politike prijeloma, NOB-a, početaka samoupravljanja i pokreta nesvrstanih, radilo se još o mnogočemu drugome, a ne samo o tome. Isto tako, postojali su neki povijesni trenuci u kojima su mase stupile na povijesnu pozornicu: od NOB-a, kraja 60-ih godina, i od sredine 80-ih godina nadalje. Nažalost, to se događalo vrlo rijetko i s vrlo različitim raspletima. Tome ćemo se još vratiti.

Pri traženju nedostataka samoupravnog modela ne zanima nas dakle samo njegova formalna kritika, već raskrivanje točke klasnih borbi koja je bila na djelu unutar socijalističke reprodukcije. Najvidljivija klasna borba odvijala se između birokrata i tehnokrata. Birokrati su predstavljali društveni kapital (državna poduzeća), dok su tehnokrati reprezentirali autonomne kapitale. Ako su birokrati planirali na makro nivou, usmjeravali tokove investicija i brinuli za ravnomjeran razvoj regija, tehnokrati su radili na samom terenu, na mikro nivou brinuli su za organizacije, inovacije, nabavu materijala, izvoz i uvoz poduzeća. Borba te dvije frakcije odvijala se u različitim institucijama: tenzije između Centralne banke i ostalih banaka, fondovi za razvoj, sporovi između republičkih vodstava i federacije, sporovi u samoupravnim interesnim zajednicama ...[39] Ti konflikti zaoštrili su se u vremenu kriza. Pogledajmo ukratko kako je došlo do uspona banaka, kao jednog od ključnih lokusa institucionalne frakcijske borbe: ako je u 50-im godinama ključnu ulogu imala Centralna banka koja je bila u rukama federalnih vlasti, pri usponu tehnokracije, u 60-im godinama, počele su dobivati sve značajniju ulogu manje banke: postajale su autonomne i nadležne za opsežnije kruženje novčanih tokova s kojima su mogli raspolagati OOUR-i. Došlo je do ekonomske ekspanzije, otvaranja prema Zapadu, liberalizacije, koju počinju zagovarati i republičke birokracije Slovenije i Hrvatske. Situaciju prošiva tržišna reforma 1965. godine, poznata po svojoj 4-D paroli: *depolitizacija, decentralizacija, deetatizacija i demokratizacija*.[40] Tehnokracija se na sve načine trudi da preuzme štafetnu palicu mladosti, a nakon veće krize, te radničkih i studentskih pobuna u 60-im godinama, birokratski imperij uzvraća udarac. No, da bismo mislili pravo proturječje nije dovoljna samo analiza institucionalnih borbi i politike hegemonije vladajuće klase.

Jugoslavenski socijalistički ekonomisti ostajali su kod specifične interpretacije forme vrijednosti koja bi bila sama po sebi neovisna od kapitala. Simptomatska je činjenica da je njihovo čitanje bilo omeđeno samo na prvo poglavlje *Kapitala*. Autori *SFRJ* kritiziraju socijalističke ekonomiste koji "robnu, odnosno formu vrijednosti proizvoda, uzdižu u nekakvu transhistorijsku odredbu svih načina proizvodnje, ili točnije svih načina razmjene proizvoda."[41] Kao što kaže ideolog Kardelj "robna proizvodnja i tržište oblici su slobodne razmjene rada između samoupravljača."[42] Autori *SFRJ* predlažu drugačiju tezu: bilo koja determinacija vrijednosti ima povijesno specifičan karakter, bez obzira na to govorimo li o kapitalizmu ili socijalizmu. U suprotnosti spram socijalističkih ekonomista, autori *SFRJ* tvrde da je "samo u kapitalizmu robni oblik proizvodnje i razmjene zavladao nad cjelokupnom ekonomskom scenom."[43] Karakteristika kapitalizma nije da ljudi slobodno razmjenjuju, već da su stavljeni u položaj nejednakosti. U jugoslavenskom socijalizmu postojali su robni odnosi, štoviše, ti su odnosi čak prevladavali u ekonomiji, a dodali bismo da su usponom tehnokracije počeli osobito cvjetati. Kardelj

37 Da još jednom upozorimo: na ovom mjestu ne radi se o naivnom zagovoru samoupravljanja kao direktne demokracije radnog naroda. Već u prvom dijelu naglasili smo prijelomnost samoupravljanja s obzirom na staljinsku politiku izgradnje socijalizma, kao nečega što u međunarodnom radničkom pokretu još nisu poznavali.

38 Naravno i politiku masa ne valja idealizirati. Često su se javljale krajnje nacionalističke tendencije koje je jugoslavensko vodstvo, ponekad i na problematičan (represivan) način, ali ipak pravilno, zatiralo. Veći problem pokazuje se u represiji nad lijevom opozicijom (u 80-im godinama manje represije nad desnom opozicijom). Ovdje treba upozoriti na Balibarovu sintagmu "strah pred masama".

39 Za historijsku analizu institucija vidi Bavčar *et al.* (1985.), Horvat (1985.) i Samary (1988.).

40 Vidi Brborić-Likić (2003.).

41 Bavčar *et al.* (1985.:14).

42 Ibid.

43 Ibid., 22.

je tvrdio da robna razmjena i tržište nisu izvor nejednakosti ili kapitalističkih odnosa, dok autori *SFRJ* odgovaraju kako je pojedinačna roba nerazdvojno povezana s radnom snagom. Posljednja se može dokazati samo na temelju nejednake distribucije uvjeta proizvodnje, te tako ostaje ukorijenjenom u odnosu između kapitala i rada.[44]

Za Marxa je fundamentalna separacija (*Trennung*)[45] u kapitalizmu separacija radnika od sredstava za proizvodnju. U jugoslavenskoj socijalističkoj formaciji tu je separaciju do neke mjere ukinula država, sredstva za proizvodnju su regulirali i razdjeljivali politički vrhovi, s idejom njihovog prijenosa pod radničku kontrolu. Kao što smo već upozorili, pitanje prisvajanja vrijednosti nije bilo tematizirano na nivou proizvodnje. U socijalističkoj ekonomiji postojale su barem dvije separacije. Prva je bila na nivou tržišta, separacija među poduzećima (OOUR), dok je druga separacija pravila razliku između upravljača i samoupravljača unutar OOUR-a.

Na nivou tržišta separacija između poduzeća bila je oblik kapitalističke klasne borbe koja se vodila između republika, razvijenosti regija, te se ticala raspodjele viška dohotka. Izražavala se u borbama za određenje cijene, kao i za dotok novčanih tokova (kredita). Do neke mjere birokracija je mogla nadzirati cijene i kredite preko Centralne banke, ali je ipak cijenu proizvoda određivala i konkurencija između OOUR-a koja je stvarala tržište. Državni mehanizmi plana su, barem od 60-ih godina nadalje, slobodno koegzistirali s tržišnim mehanizmima što je dovelo do nekakvog "pseudotržišta."[46] Poznato je da su uvjeti za proizvodnju bili povoljniji i razvijeni u specifičnim dijelovima Jugoslavije, u Sloveniji, središnjoj Srbiji i u Hrvatskoj, što ima veze s povijesnom raznolikošću regija. Tako su neki OOUR-i uživali tehnološke prednosti, bolju cirkulaciju novčanih tokova i veću ekonomsku uglavljenost u međunarodne tokove. Ti OOUR-i imali su obrazovanije zaposlenike, a ujedno su uvažali jeftinu radnu snagu iz nerazvijenih dijelova federacije. Ne treba nagađati koji je dio Jugoslavije imao od tih ekonomskih procesa najviše koristi. Ekonomske prednosti odražavale su se kako u kvaliteti proizvoda/usluga, tako i u različitim krajnjim cijenama. Razlike među regijama se, usprkos kontinuiranoj pomoći nerazvijenim dijelovima, nisu smanjivale, nego su su se čak i povećale. Klasičan primjer nerazvijenosti bila je autonomna pokrajina Kosovo. Tako su republičke ekonomije razvijenijih regija iskorištavale manje razvijene, dolazilo je do smanjivanja produktivnosti u manje razvijenim predjelima, te do općeg smanjenja zaposlenosti. Ta strukturna razlika bila je konstitutivna za reprodukciju regionalnih nejednakosti koje su u ekonomskim krizama pogodile prvenstveno nerazvijene dijelove, a u 80-im godinama pak i Srbiju.[47]

Druga separacija odvijala se unutar samih OOUR-a. Kao što smo rekli u početnoj tezi, sekundarni vidik dominantnog proturječja bilo je radništvo. Jugoslavija kao država radnog naroda bila je nedovršen politički projekt s gomilom proturječja koja smo obradili preko logike kontraktualizma. Sljedeća teškoća pojavljuje se kada pobliže pogledamo participaciju radnog naroda. Usprkos svim inovacijama u politici, jugoslavensko vodstvo u velikoj se mjeri naslanjalo na model reprezentacije naroda. Predstavljanje se doduše nije odvijalo na klasičan parlamentarni način, već se medijacija događala na različitim nivoima. Radilo se o nekoj mješavini korporativizma i kompleksnog delegatskog sistema koja je trebala odražavati sve društvene segmente. Prvenstveno je na lokalnim nivoima, na područjima kulture i urbanog razvoja lokalno stanovništvo bilo izuzetno angažirano, dok su na republičkim i federativnim nivoima prevladavali više ili manje provjereni kadrovi. Velika većina strateških odluka bila je donešena unutar ustaljenog i konsolidiranog političkog aparata (Centralni komitet, federacija-republike). U zadnjoj instanci bio je Savez komunista onaj koji je blokirao politiku masa i snažniji sindikalni pokret. Socijalistički projekt bio je time vezan na institucionalizaciju državne forme, a ne na njezino odumiranje. Parafraziramo li Mastnakovu ideju: Savez komunista, koji je reprezentirao proletarijat, postao je stranka koja reprezentira kapital (autonomni i društveni).[48] U sferi proizvodnje tehnokracija je stekla većinu u radničkim savjetima, te je svoje predstavnike delegirala u skupštine i druga politička tijela. Tehnokrati su od 1960. nadalje počeli organizirati i hegemonizirati područje znanja, počeli su osnivati nove univerzitete. Umjesto politike masa i radničke kontrole dobivamo u razdoblju zreloga samoupravljanja profesionalnu političku i ekonomsku klasu.

Službena ideologija razglašavala je integraciju kapitala i rada pod kontrolom radnika, dok su autori *SFRJ* pomoću koncizne analize pokazali baš suprotno. Umje-

44 Ibid., 10-35.
45 Za konciznu analizu Marxovog koncepta *Trennung*, vidi Močnik (1999.).
46 Močnik (2008.).
47 Zatezanje remena političkog aparata po diktatu međunarodnih financijskih institucija (IMF, WB) samo je povećalo krizu i doprinijelo raspadu Jugoslavije (Magaš 1993.; Woodward, 1995.a).
48 Mastnak (1982.).

sto integracije radilo se o "dezintegraciji kao nepomirljivom proturječju koje se utjelovljuje u radničkoj klasi i radnim ljudima s jedne, i tehnokraciji i birokraciji, s druge strane."[49] Radnici u OOUR-ima morali su izvoditi iste zadaće kao kapitalisti, i potom još planirati i regulirati proizvodni proces. Našli su se u paradoksalnoj situaciji: umjesto borbe protiv najamnog rada i kapitala, trebali su zauzeti strukturno mjesto kapitalista. Radnik se, dakle, našao u shizofrenoj situaciji, poput Don Qijotea u borbi s vjetrenjačama: čak i ako zauzme poziciju kapitalista, time još ne ukida kapital. Društveni se odnos promijenio, dolazi čak i do dominacije rada nad kapitalom, no u konačnici, promijenio se samo oblik eksploatacije koji nerijetko zadobiva formu samoeksploatacije.

Nakon reforme 1965. radnici su, doduše, mogli više utjecati na visinu svojih plaća pa je reforma ostvarila uvjete za samo-valorizaciju. Unutar OOUR-a mogli su pregovarati za plaće, iako se velika većina nije za to borila sve dok nije došlo do ozbiljnih zaoštravanja.[50] Redistribucija viška vrijednosti bila je reformističko-socijalistička strategija gdje radnici ostaju unutar najamnog rada. U trenutku kada tehnokrati počinju hegemonizirati poduzeća, odnos između kapitala i rada iznova se naginje na stranu kapitala. Tehnokrat dominira nad radom, a time i nad radnikom. Diskrepancija između rada i kapitala ostala je središnja proturječnost, kako kažu autori *SFRJ*: "socijalističko samoupravljanje oblik je kontrole i upravljanje kapitala nad radom.".[51] Dopunimo njihov zaključak konstatacijom o separaciji. Ključne separacije jugoslavenske socijalističke formacije bile su tako separacija između OOUR-a (proizvodnih jedinica), i unutar njih, ne/upravljanje sredstava za proizvodnju. Slijedeća je separcija između menadžera/tehnokrata (organizacije poduzeća) i radnika koja je ključna i pri razumijevanju novuma postfordističkog režima.

Ovi zaključci otvaraju nam zanimljivu političku perspektivu koju ćemo na trenutak suočiti sa Rancièrovim konceptima.[52] U 50-im godinama dolazi do konsolidacije samoupravnog sistema, do reprodukcije socijalističkog gospodstva, odnosno, u terminima Rancièra, do djelovanja policije, čime je prekinuta revolucionarna sekvenca jugoslavenske politike. Usprkos usmjerenju k odumiranju države, državne/upravljačke institucije i funkcije se samo gomilaju i specializiraju. Što su više pokušavali raspršiti vlast, više su se njezini učinci širili po društvu – prava foucaultovska mikrofizika vlasti. Na ovom mjestu mogli bismo se zapitati, tko je bio onaj udio bez udjela, ono što u toj situaciji nije bilo ubrojano, što je bilo isključeno iz samog djelovanja sustava? Tko nije bio slušan i viđen? Što nam predlaže disidentska interpretacija?[53] Disidentski pogled predstavlja komunizam kao sivu totalitarnu prošlost gdje pojedinci nisu imali slobodu govora, gdje je promovirana prosječnost, gdje nije bilo moguće prakticirati vjerske slobode, te nije postojao politički pluralizam. Teror jednakosti i mediokritetstva bio je prijetnja intelektualnoj i umjetničkoj slobodi koje su bile jedini svjetionici u tom okrutnom društvu. Umjetnici i kulturnjaci bili su žrtve, isključeni iz javnog života i političkih funkcija. Naravno, jugoslavenska realnost bila je vrlo daleko od slike koju ocrtavaju disidentski intelektualci. Ne samo da se poštovalo uloge intelektualaca i kulturnjaka, komunističko vodstvo ih se čak i bojalo, te je pokušalo disidente uvjeriti u svoju valjanost.[54] Tako su sve nivoe kulturnog života pratile brojne diskusije (prosvjetiteljsko naslijeđe). U razdoblju 60-ih godina, pa i 70-ih i 80-ih, jugoslavenska je kulturna proizvodnja bila ogromna: svjetski poznati filmovi (*crni val*), grafička umjetnost, modernističke skulpture (Bakić) i spomenici (Bogdanović), te *body art* (Abramović) i punk. Da je društvo uistinu bilo tako zatvoreno i totalitarno, onda tih iznimnih kulturnih dosega ne bi bilo. Aktivnosti intelektualaca i umjetnika tada su uistinu imale političke učinke. Disidentski odgovor ne može nam, dakle, ponuditi odgovor na pitanje tko je u tom sustavu bio nevidljiv i nečujan.

Rancièrovski odgovor na prvu loptu bio bi možda ovaj: nečujni su bili kosovski Albanci ili Romi, kao drugorazredni državljani tadašnje Jugoslavije. To je naravno dijelom točno, ta bili su uistinu u velikoj mjeri isključeni iz svakovrsnih političkih tijela, ili čak progonjeni. Ali mi ćemo pokušati ukazati na neko drugo isključenje, koje je povezano s eksploatacijom i dosadašnjom analizom. Tiha pretpostavka Rancièrove teorije izjednačuje nevidljivo/nečujno s pasivnim, dok je politika ona aktivna sila koja prelama s "raspodjelom osjetilnog", s načinom ubrajanja, s policijom, koja neke dijelove čini nevidljivima/nečujnima. No ipak, tu distinkciju između pasivnog i aktivnog možemo uzeti sa zrnom soli. Ponekad su oni u ime kojih se najviše govori i za koje je sve napravljeno, koji su tako reći u aktivnoj poziciji, zapravo oni koji se ne broje, koji preko aktivacije postaju pasivni. Nevidljivost i nečujnost ne smijemo vezati samo za ulogu žrtve/is-

49 Bavčar *et al.* (1985.:66).
50 Vukmanović-Tempo (1982.).
51 Bavčar *et al.* (1985.:48).
52 Rancière (2005.).
53 U Sloveniji, i općenitije u postsocijalističkom kontekstu, disidentska je pozicija najčišća i autentična pozicija borbe protiv socijalizma. Najtipičniji predstavnici su se u Sloveniji u 80-im godinama skupljali oko *Nove revije*, literarnog ekspozea sive prošlosti možemo pak naći pod perom Drage Jančara.
54 Vidi studiju Leva Centriha o kulturnoj hegemoniji na primjeru revije *Perspektive* (Centrih, 2003.).

55 Vidi studiju Leva Centriha o kulturnoj hegemoniji na primjeru revije *Perspektive* (Centrih, 2003.).
55 Močnik (2000.).

ključenoga, već i za ulogu iskorištenog koji nije nužno nečujan. Ni onaj koga se čuje i vidi nije nužno ubrojen u situaciju. Mjerimo li situaciju samo kroz političko-estetsku leću, onda je Rancièrova konceptualizacija dovoljna. Ali u primjeru jugoslavenskog samoupravljanja potrebno je tu teorijsku leću izoštriti. Samoupravna situacija isključivala je radnike, upravo one čije ime stoji u imenu države i u ime kojih su se donosile odluke. Jugoslavenski demos, odnosno radni narod bio je, kao što smo pokazali, formalno uključen na svim društvenim nivoima. Mogli bismo dodati da su radnici samo bili reprezentirani od strane tehnokracije i birokracije, pa ipak su neki od njih politički djelovali te istupili iz područja osiguranog. Mi smo si osim toga postavili i pitanje ekonomske isključenosti: kako radnicima pomaže politička uključenost, ako su pritom ekonomski isključeni? Najeklatantniji primjer političke i ekonomske isključenosti bili su primjeri mladih i nezaposlenih. Komunističko vodstvo bilo je, doduše, svjesno problema, provodilo je reforme, no usprkos svemu i promoviralo je i mit da nema nezaposlenosti. A baš su nezaposleni oni koji su bili sustavno isključeni iz svih instituta radničke participacije. Ali to stanje nevidljivosti i nečujnosti nije vječno trajalo. Kroz borbe studenata i radnika, na početku 70-ih godina, opet je došlo do politike samoupravljanja koja je zaljuljala vjeru u socijalističku vlast, ujedno zahtijevajući socijalističku borbu protiv postojećeg socijalizma. Restauracija kapitalizma i učinci kriza uzeli su svoj danak. Baš tako je kroz 80-e godine iznikla politika društvenih pokreta i radništva (ogromni štrajkovi). Konačna etapa zaključila se tragično: na ruševinama socijalističke "antisistemske države s antisistemskim pokretima", u uvjetima krvavih ratova, izrasle su nacionalne države kasnog kapitalizma.[55] Prilažemo nešto precizniji shematski pregled povijesti borbi.

Prikaz političkih borbi

Razdoblje	Agenti	Mjesto borbe	Tematika
1941. – 1945. revolucija	- partizani - Komunistična partija - OF	- revolucionarne borbe - vojne operacije	- prekid sa starom Jugoslavijom - NOB - umjetnost
1945. – 1952. državni socijalizam	- birokracija	- međunarodna arena (anti-Staljin) - društveni kapital - pojedinačni kapitali - autarkija	- kolektivizacija - nacionalizacija - otvaranje prema Zapadu (pomoć)
1954. – 1963. radničko samoupravljanje	- vladajuća frakcija (BK, TK) vs. revolucionarna politika odozdo (studenti, radnički štrajkovi)	- univerziteti - banke, Centralna banka - regulacija: povećavanje dugova, smanjenje proizvodnje - usmjereno obrazovanje	- upravljanje nad investicijama - kruženje novca, krediti, porezi - učinci globalne krize: nezaposlenost, inflacija, dugovi - nacionalizam
sporazumni socijalizam 80-e godine alternativa neoliberalizam i nacionalizam	- novi društveni pokreti, umjetnost, teorija, civilno društvo - TK i nacionalne BK - federacija - radništvo - sindikati	- fond za razvoj - federacija i republike - tvornice - mediji, teorija, pokreti (javni prostori) - regulacija: IMF, zatezanje remena	- opća kriza – izvanredno stanje (vojska, status pokrajina); kriza socijalističke države - demokratizacija na političkom području - nacionalizam - Milošević kao odgovor na Tita

Analiza postfordizma u zrelom samoupravljanju

Zadnji dio naše analize posvetit ćemo ocrtavanju postfordističke tendencije u jugoslavenskome socijalizmu. Ako smo do sada govorili o nekim sličnostima između humanističke ideologije, uspona tehnokracije i menadžmenta, sada ćemo pokušati dati nekoliko preciznijih točaka za daljnju analizu. Autori *SFRJ* pokazali su nam da su ekonomske krize dovele do dva procesa: prvo, do klasnog kompromisa između tehnokrata i birokracije (vrlo slično kao i na Zapadu), te drugo, do političkih odluka koje su doprinosile novoj regulaciji kapitala unutar socijalizma. Sinteza između tržišta i plana značila je početak restauracije kapitalizma (1965.), a ujedno je trebala funkcionirati i kao nova ravnoteža i instrument za rješavanje budućih kriza. Konstantne bitke unutar vladajuće klase pratila je otvorena politizacija samoupravnog društva. Ali reforme su proizvele učinke suprotne željama samih partijskih funkcionera: umjesto entuzijastičnih dobili su pragmatične radnike, a poduzećima su počeli vladati eksperti. Sveprisutnost sudjelovanja i političkog angažiranja ono je svojstvo koje krasi postfordizam. Virno u svojoj analizi pokazuje kako je postfordistički rad dobio javno, političko značenje. To se događa po dvije linije: imperativ participacije (utjecanje na radnu atmosferu...) i unos govora (kao faktor proizvodnje) u proizvodni proces. Virnova slabost je u tome što ne razlikuje pravu politiku od politizacije, odnosno menadžmentizacije odnosa proizvodnje. Ono što je prije bila privatna sfera, sfera buržuja, u socijalizmu je postala otvorena politička i javna sfera. Idealna figura toga prošiva javnog i privatnog bio je samoupravljač kojega možemo usporediti s "fleksibilnom ličnošću" postfordističkog režima, kako ju lucidno opisuje već spomenuta studija Briana Holmesa. Fleksibilna ličnost je neka vrsta imitacije samoupravljača, ali sa značajnom razlikom, budući da je kognitivni fleksibilni radnik pod potpunom dominacijom kapitala. Tako od politike unutar postfordističkog režima ostaje vrlo malo; to što rad ima javni karakter još ne znači da se radi o politici kao takvoj.

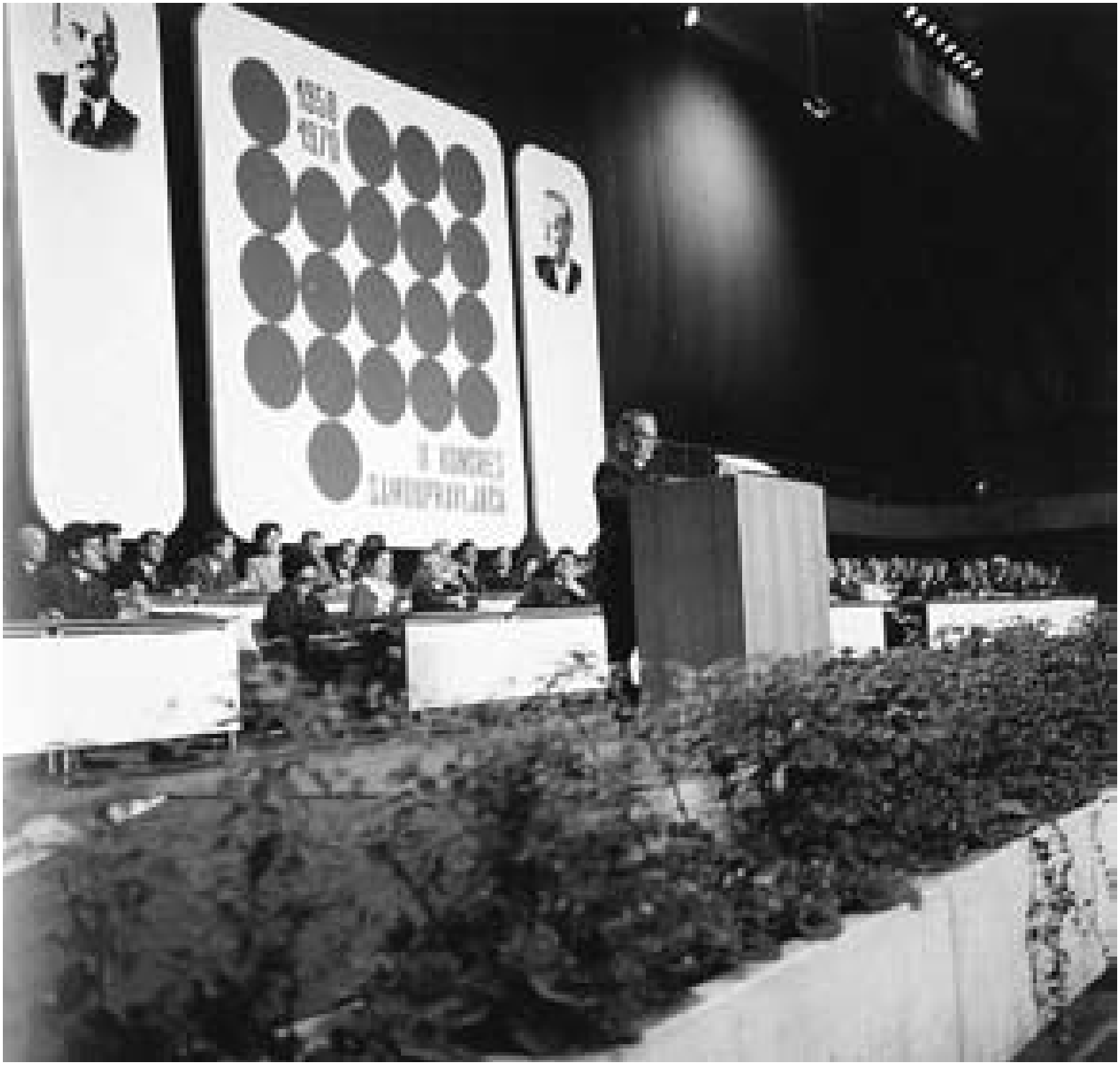
Politizacija radnih odnosa ne djeluje, dakle, u skladu sa zahtjevima radništva, već u skladu sa zahtjevima kapitala (u socijalizmu u skladu s birokracijom ili tehnokracijom, kao predstavnicima kapitala). Prethodnica menadžerskim inovacijama na Zapadu bila je zapravo službena politika samoupravljanja u Jugoslaviji. Sasvim sigurno, u samoupravnom su socijalizmu radnici sudjelovali u stvaranju proizvodnih uvjeta i njihovom popravljanju. Lociranje ove tendencije u Jugoslaviji podnosi usporedbu, no trebalo bi se zapitati je li govor imao tako važan značaj u razvijanju poduzeća (OOUR-a). Istina je da su manji i razvijeni OOUR-i bili vrlo slični malim fleksibilnim poduzećima, no isto tako je istina i da su postindustrijske aktivnosti: oglašavanje, zabavna industrija i druge usluge dolazile u jugoslavensko društvo već u 60-im godinama, no ipak u puno manjoj mjeri no na razvijenom Zapadu. Iako mnoštvo novih zanimanja i kognitizaciju rada nalazimo tek u povojima, još uvijek možemo reći da je tu tendenciju moguće raspoznati i u Jugoslaviji.

Postfordistička organizacija bila je odgovor na opadajuću uspješnost fordističkog modela, te na radničke i studentske otpore maja '68. Samoupravljanje je proizašlo iz radikalno drugačije historijske situacije koja je imala drugačiji politički naboj. U razdoblju zrelog samoupravljanja Jugoslavija stoji na granici sistema, tako da je tijesno povezana s istočnim socijalističkim ekonomijama i nesvrstanim državama, a istodobno ekonomski nadovezana na zapadne države i čak ovisna o njima. Nakon relativne stabilnosti i ogromnog privrednog rasta u 50-im godinama, početak 60-ih godina donosi tržišne elemente i liberalizaciju. Jugoslavenska ekonomija se otvara i postaje ovisna od vanjskih tokova i međunarodne pomoći. Tako nastaju uvjeti za ranjivost i cikličke krize iz kojih se jugoslavenska ekonomija više ne uspijeva izvući. Zalaz produktivističkog modela ukazuje na unutrašnja proturječja samoupravne ekonomije, dok su socijalističke teorije i politike uvijek smjerale samo na fordističko-industrijski razvoj. Kroz akumulaciju kriza, visoku inflaciju, dugove i sve veću nezaposlenost, postalo je jasno da je potreban novi odgovor. Vladajuća klasa nije ga uspješno artikulirala, već je naprosto pragmatički slijedila geostrateški položaj Jugoslavije i vanjske tokove.[56] Jugoslavija je iskusila zamke globalizacije. Socijalistički ciljevi, kao što su puna zaposlenost, rast plaća i proizvodnje, bili su do 60-ih godina ispunjeni, a tad su počeli opadati i popuštati solidarnost, bratstvo i jedinstvo.[57] Močnik kroz tu situaciju lucidno interpretira ulogu socijalističke države:

> "Službena politika, prihvaćena 1965., značila je uključivanje u svjetsko tržište. Čini se da je Kardeljev koncept slobodne razmjene udruženog rada bio u stvari

56 Vidi Woodward (1995.b).

57 U 70-im godinama pojavili su se radnički štrajkovi.Uzroci su bili različiti: smanjenje i izostajanje plaća te nedostupnost nekih dobara (vidi Horvat, 1985. i Korošić, 1988.). Ti su se pokreti pojačavali,kada je jugoslavensko vodstvo u 80-im godinama prihvatilo politiku IMF-a. Time je Jugoslavija već prihvatila neoliberalnu politiku. U realnosti je to značilo smanjenje produktivnosti, manje dobara, te rast crnog tržišta.



225

KIRN, GAL

Jugoslavija: od partizanske politike do postfordističke tendencije

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2010.

pokušaj postfordističke alternative u uvjetima socijalističke države i solidarnosti, odnosno jednakosti kao službene ideologije, a ne neoliberalna alternativa fordističkom kapitalizmu koji je dospio u krizu. S velikom sigurnošću mogu reći da su socijalističke države bile države blagostanja na periferiji, u uvjetima većeg siromaštva. Vršile su istu funkciju kao socijaldemokratska država s više bogatstva, u središtu kapitalističkog sistema. U tome razdoblju svi su tražili alternativu koju nije pronašla zapadna Evropa, već neoliberali s Ronaldom Reaganom i Margaret Thatcher.".[58]

Jugoslavenski model samoupravljanja bio je tako reći "prirodni" odgovor na krizu, barem se lakše adaptirao i odazivao na međunarodne pokrete. Preko fleksibilnih institucija i horizontalne, te vertikalne komunikacije, bilo je moguće pronaći kritične točke, nedostatke i uvoditi rješenja. Istina je da je ponekad sav politički proces s raspravama bio iznimno dugotrajan. Na mikro nivou mogli bismo naći mnogo uspješnih vođenja poduzeća, dok bi na općenitijem mogli navesti zanimljiv primjer urbanog samoupravljanja. U nedavnoj studiji autori su izvrsno ukazali na eksperimentiranje i planiranje za nove stambene zajednice u Novom Zagrebu. Teza Eve Blau je da se tu radilo o jednom od prvih postfordističkih urbanizama koji je pragmatično mijenjao i dorađivao široke modernističke planove infrastrukture za stambena naselja. Eva Blau govori o nekakvoj hibridizaciji socijalističkog i postfordističkog upravljanja mjestom.[59] Istovremeno dolazi do pojave prvih robnih kuća, komercijalizacije prostora (reklamni panoi, kiosci), grad je počeo funkcionirati kao postfordističko poduzeće, prilagodljivo za integraciju različitih samoupravnih interesa. Neke lokalne samoupravne zajednice bile su iznimno živahne; organizirale su puno kulturnih događaja, mreže solidarnosti bile su jake. U 70-im godinama u samim je gradskim centrima već dolazilo do prevlasti privrednih samoupravnih interesa; razdoblje modernističkog eksperimentiranja i arhitektonske slobode bilo je završeno.

Koliko je, dakle, tržišnom modelu i Savezu komunista sistemski uspjelo odgovoriti na krizu? Ako je na nekim točkama dolazilo do inovacija i uspješnih primjera, onda u globalu odgovor nije uspio. I više od toga, sve su se više uspostavljali uvjeti za reprodukciju kapitalističkih odnosa. Tržišna reforma znači prijelaz u tržišni socijalizam. Jedan od najvećih pomaka, koji je bio poguban za daljnji razvoj događaja, treba tražiti u fleksibilizaciji tržišta radne snage. Ono što je prije predstavljalo jamstvo za ugodno življenje u socijalističkoj državi (stabilno zaposlenje i stanovanje), sada je postalo manje regulirano i manje sigurno. Pri povećanoj nezaposlenosti – u nekim regijama dosegla je čak 20-postotni stupanj – tražitelji zaposlenja bili su prisiljeni raditi u napola legalnim uvjetima, povećavala se osobna zavisnost (povratak drugih načina proizvodnje), posao su počeli tražiti u drugim regijama, većim mjestima ili čak u inozemstvu. Jugoslavensko vodstvo time je radnu snagu integriralo u evropsko tržište. Fenomen "gastarbajtera" pojavio se u 70-ima i dosegao svoj vrhunac u 80-im godinama, kada se milijun jugoslavenskih radnika našlo na radu u tuđini. Isti broj radnika u Jugoslaviji bio je bez zaposlenja.[60]

Ako je postfordistička tendencija bila ona koja je komunističko vodstvo silila na razmišljanje i traženje rješenja za krizu fordističkog modela socijalizma, onda je reforma na području obrazovanja bila ona koja je najeksplicitnije ukazala na njenu ulogu. Sredinom 70-ih godina, nakon razdoblja studentskih nemira i u trenutku povećanja nezaposlenosti, dolazi do reforme "usmjerenog obrazovanja". Nametnule su ju tehnokratske sile, pokušavajući barem naći odgovor na krizu tržišta zapošljavanja te još više prikladno selekcionirati i obrazovati mlade za tržište. Time je počeo i pritisak na univerzitet gdje je dolazilo do velikih promjena. Pojedine programe više ne bi financirala država, već samoupravne interesne zajednice (SIZ). Drugim riječima, upliv industrijskih interesa postao je vjerojatno direktan: radilo se o uvođenju kapitala na univerzitet. Neke programe mogli bi zatim jednostavno ukinuti. Zvuči poznato? Između ostalog, studenti su se u 80-im godinama borili i protiv tih procesa.

Cilj reforme usmjerenog obrazovanja bio je jednostavan: izobraziti i pripremiti đake i studente za lakši ulazak na tržište. Zato se nikako ne čini dalekom konstatacija da se u usmjerenom obrazovanju radilo o nekakvoj bolonjskoj reformi *avant la lettre*.[61] Menadžersko-birokratska sinteza koja je pokušala učiniti ekonomiju učinkovitijom, a obrazovne institucije počela otvarati i time podređivati industrijskim interesima, pisala je budućnost za ideologe EU-a. Naravno, znanje još nije bilo tako široko upregnuto u proizvodni proces, kao što i kapital još nije bio upregnut u sam univerzitet, ali ipak je postojala ta tendencija formalno institucionalizirana u

58 Močnik (2008.).
59 Blau (2007.).
60 Za precizne podatke i diskusiju o ključnim problemima jugoslavenske ekonomije vidi Horvat (1985.). Jedan od ključnih filmova *crnoga vala*, Pavlovićev *Kad budem mrtav i beo* (1967.) opisuje i najavljuje postfordističku jugoslavensku realnost. Preko protagonista Jimmya Barke, Pavlović iznimno precizno portretira cijelu hrpu novih, manje stabilnih ("freelance") zanimanja: muzičari, kulturni radnici, novinari … koji su se pojavljivali između urbanog i ruralnog.
61 Za precizniji pregled reforme vidi Samary (1988.); za analizu zadnje faze samoupravljanja pak Geraud (2006.).

jugoslavenskom samoupravljanju. Put ulaska tržišnih sila u svete hramove univerziteta počeli su utirati već odavno.

Zaključak

Članak treba čitati kao nacrt za daljnju analizu izuzetno kompleksnog problema: razvoja različitih tendencija u jugoslavenskome samoupravljanju koje su doprinosile iscrpljivanju događaja i raspadu Jugoslavije. Našu analizu započeli smo teoretizacijom prijeloma antifašističke i revolucionarne politike Drugoga svjetskog rata i razdoblja nakon njega. Opširnije smo obradili problem izgradnje i konsolidacije socijalističke vlasti, tako što smo detektirali teorijske i političke devijacije. Zadnje su bile odgovor kako na problem upregnutosti u kapitalizam (Zapad), tako i na konjukturu odnosa s međunarodnim radničkim pokretom (Istok). Obradili smo i proturječja koja su bila unutrašnja samom samoupravnom razvoju.

Projekt samoupravljanja nije propao zato što privreda nije bila dovoljno prilagodljiva i učinkovita. Isto tako, ne treba uzimati ozbiljno argument da je vanjski dug bio prevelik. Smrt Tita bila je ključni događaj koji je obznanio smrt Jugoslavije, ili je barem došla kao otrežnjenje: vanjske dugove trebalo je početi otplaćivati, došao kraj bratstvu i jedinstvu. Ali ne zaboravimo da vanjski dug Jugoslavije u 80-im godinama nije bio puno veći od duga ostalih razvijenih država. Potrebe za otplatom ne bi bilo da je Jugoslavija nastavila s politikom nesvrstanosti i drugačijim modelom globalnog razvoja. Naša analiza postfordističke tendencije ukazala je na barem dva događaja koja su smrt jugoslavenskog socijalizma eksplicitno formulirala: tržišna reforma 1965. godine i reforma usmjerenog obrazovanja 1975.; njima je restauriran kapitalizam te konsolidirana politička klasa tehnokracije i birokracije.

Projekt nije propao zato što je bio neučinkovit, već zato što nije bio dovoljno komunistički, što nije nastavio revolucionarnu politiku na svim područjima društva. Kao što su pokazali autori *SFRJ*, radnici nisu stekli kontrolu nad sredstvima za proizvodnju, a isto tako, robni su odnosi ostali dominantni na ekonomskom području. Njihovu analizu kapitalističkih odnosa u socijalizmu suočili smo s analizom postfordističke tendencije i s ključnim inovacijama samoupravne socijalističke ekonomije koje su poticale kooperaciju i političku participaciju na svim nivoima, a ujedno i donosile nove oblike eksploatacije, osobito samoeksploatacije. Nova figura fleksibilnog samoupravnog radnika, koji je usmjereno obrazovan, morala se realizirati na fleksibilnom tržištu radne snage, bilo unutar ili izvan Jugoslavije. U vremenu krize fordizma – kako kapitalizma, tako i socijalizma – dolazi do traženja alternativnih odgovora. Pri sve većim krizama pravih odgovora nije bilo, odnosno išli su u smjeru veće liberalizacije kod tehnokrata (liberalni odgovor), i nekakvog zagovora reguliranog tržišta, od strane birokracije (reformatorski odgovor). U toj slici nedostajao je komunistički odgovor koji bi ustrajao pri singularnosti događaja Jugoslavije, te u održavanja kontingentnosti politike i u nastavljanju odumiranja državne forme.

U 80-im godinama, kada je Jugoslavija stupila u neoliberalnu fazu socijalizma, konačno dolazi do izbijanja politike masa, do novih socijalnih pokreta i ogromnih radničkih štrajkova po cijeloj državi. Radnici nisu dobivali plaće, odnosno završili su na cesti. Nažalost, nikada nije došlo do susreta između intelektualaca, pokreta i radničkih štrajkova; premda je komunistička politika bila tako blizu, mnogi su se oprostili od proleterske politike i počeli zagovarati nacionalističke mitove. Neoliberalizmu je društvo pravio nacionalizam koji je spretno zapakirao, preveo i preradio socijalne konflikte. Došlo je do nekog drugog susreta. Susreli su se tehnokrati, kulturnjaci i nacionalizirane republičke elite koji su na ramenima masa našli odgovor na smrt Tita: zadali su konačnu smrt Jugoslaviji. Nacionalistička kontrarevolucija pripremila je potpun prijelaz u neoliberalni kapitalizam i rat – dalje od Balkana, dalje od revolucionarne Jugoslavije, u kulturne i religiozne identitete, u svetu obitelj Evrope. Nakon što su svršili s idejom i realnošću Jugoslavije, kada su završili prljavi posao ratova, privatizacije i puta s Balkana, vladajući nas pokušavaju uvjeriti da je došao trenutak za pomirbu.[62] Kakvo pomirenje zapravo? Pomirenje između fašista, komunista, svih mrtvih i živih zato da sad, kada je tranzicija gotova, možemo svi mirno živjeti, odnosno dati se svladati i iskorištavati? Što manje mislimo na prošlost, naročito na revolucionarnu prošlost i Jugoslaviju, tim brže prihvatit ćemo eropske standarde, zajahati vlak povijesti. Na trenutak prestanimo brojati eure i samo pomislimo – što bi o tome vlaku mislili partizani? I kako bi se s njim susreli?

Sa slovenskoga preveo Srećko Pulig

62 Vidi izuzetan članak Karamanića koji kritizira postjugoslavensko uspostavljanje pravne države i odnos Srbije spram Kosova (Karamanić 2006.).

Bibliografija

— Althusser Louis and Balibar, Étienne (1970). *Reading Capital*, prev. Ben Brewster, London: NLB. Hrvatski prijevod: Louis Althusser i Etienne Balibar: *Kako čitati Kapital*, preveli Rade Kalanj i Ljerka Šifler, Izvori i tokovi, Zagreb 1975.
— Althusser, Louis (1972). *Politics and history.* Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. London: NLB.
— Althusser, Louis (1995). *Sur la reproduction.* Paris: PUF.
— Althusser, Louis (2000). *Machiavelli and us.* London: Verso.
— Althusser, Louis (2005): *For Marx.* London, New York: Verso. Usporedi prijevod na srpski jezik, u: Luj Altise: *Za Marksa*, prevela Eleonora Prohić, Nolit, Beograd 1971.
— Althusser, Louis (2006). *Philosophy of the Encounter.* London & New York: Verso
— Amin, Ash (2000). "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition". In: Amin, Ash (ed.), *Post-Fordism: A Reader.* Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
— Arrighi, Giovanni (2007). *Adam Smith in Beijing: Lineages of the twenty-first century.* New York: Verso.
— Badiou, Alain (1998). *D'un désastre obscur : sur la fin de la vérité d'État.* Éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues. Prevedeno na srpskohrvatski odnosno hrvatskosrpski i engleski, u Alain Badiou: *Mračni raspad*; O kraju državne istine / *Of an Obscure Disaster*: On the End of State-Truth, preveli Ozren Pupovac i Ivana Momčilović, te Barbara P. Fulks, Alberto Toscano, Nina Power i Ozren Pupovac, Jan van Eyck Academie i Arkzin, Maastricht i Zagreb, 2009.
— Badiou, Alain (2005). *Metapolitics.* London, New York: Verso.
— Bajt, Aleksander (1988): *Samoupravni oblik društvene svojine.* Zagreb: Globus.
— Balibar, Etienne (1976): *Dictature du proletariat.* Paris : Editions François Maspero.
— Bavčar, Igor, Kirn, Srečo and Korsika, Bojan (1985). *Kapital + delo v SFRJ.* Ljubljana: založba KRT. Prijevod na hrvatski jezik, u: Igor Bavčar, Srečo Kirn i Bojan Korsika: *Kapital i rad u SFRJ*, prijevod sa slovenskog Edo Fičor, Posebno izdanje časopisa *Naše teme*, Zagreb 1985.
— Blau, Eve and Rupnik, Ivan (2007). *Project Zagreb : transition as condition, strategy, practice.* Barcelona: Actar.
— Boutang, Yann-Moulier (2007). *Le capitalisme cognitif.* Amsterdam: Editions Amsterdam.
— Brborić-Likić, Branka (2003). *Democratic Governance in the Tranistion from Yugoslav Self-Management to a Market economy.* Uppsalla: Uppsalla studies in Economic History 69.
— Buden, Boris (2003). *Još o komunističkim krvolocima, ili zašto smo se ono rastali. Prelom* Godina 3, br. 5. Beograd: Prelom.
— Centrih, Lev (2003). *Perspektive in hegemonija*, št.159/160/161: str. 207-234. Ljubljana: Revija 2000.
— Harvey, David (2000). *Spaces of Hope.* Edinburgh: Edinbourgh University Press.
— Holmes, Brian (2005). *Fleksibilna osebnost/ Maščevanje koncepta.* Ljubljana: Založba /*cf. Prijevod na hrvatski Fleksibilna ličnost; Za novu kritiku kulture, prevela Nataša Ilić, u knjizi Brian Holmes: *Hijeroglifi budućnosti*, WHW i Arkzin, Zagreb, bez godine izdanja.
— Horvat, Branko (1985). *Jugoslavensko društvo u krizi: kritički ogledi i prijedlozi reformi*, Zagreb: Delo.
— James C.L.R., Grace Lee, Pierre Chaulieu (1958). *Facing Reality.* Detroit: Bewick/Ed. 1974.
— Jovanović, Nebojša i Damir, Arsenijević (2007). Protiv konsocijacijskih teza Mirjane Kasapović. *Agregat*, n.11/12, br. 5, Ljubljana: Društvo Agregat.
— Karamanić, Slobodan (2006). Kosovo after Yugoslavia. Special edition in English. U: *Prelom*, br. 8/9, Belgrade: Prelom.
— Kardelj, Edvard (1937). *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja.* Ljubljana: Naša založba. Usporedi srpsko-hrvatski prijevod Edvard Kardelj: *Razvoj slovenačkog nacionalnog pitanja*, sa slovenačkog preveo Zvonko Tkalec, Kultura, Beograd 1960.
— Kardelj, Edvard (1979). *Samoupravljanje.* Ljubljana: DZS. Vidi i srpsko-hrvatski prijevod Edvard Kardelj: *Samoupravljanje*, priređivači Borislav Lazarević *et al.*, Svjetlost, Sarajevo 1979.
— Kirn, Gal (2007). Althusser: stališče reprodukcije in polje prava. *ČKZ*, g. XXV, br. 227. Ljubljana: Študentska založba.
— Kirn, Gal (2009). *Spomin na partizane ali misel o partizanstvu?* U: Katalog Moderne Galerije "Muzej na cesti", Ljubljana: Moderna Galerija.
— Kirn, Srečo (1982). Razvoj nerazvoja: primer Kosova. Ljubljana: *ČKZ*, br. 51/52.
— Komelj, Miklavž (2009). *Partizanska umetnost.* Ljubljana: Založba cf/*.
— Korošić, Marijan (1988). *Jugoslovenska kriza.* Zagreb: Naprijed.
— Labica, Georges, Quadrige and Gérard Bensussan (1999). *Dictionnaire critique du marxisme.* Paris: PUF.
— Levi, Pavle (2007). *Disintegration in Frames. Aesthetics and Ideology in Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema.* Stanford: Stanford University Press.
— Magaš, Branka (1993). *Destruction of Yugoslavia.* London: Verso.
— Marx, Karl (1867). *Capital, Volume 1*, prevela Samuel Moore in Edward Aveling, Moscow: Progress Publishers, 1887. Usporedi hrvatski prijevod Karl Marx: *Kapital I*, po prijevodu Moše Pijade i Rodoljuba Čolakovića, Kultura, Zagreb, 1947.
— Marx, Karl (1939-41). *The Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, preveo Martin Nicolaus, London: Penguin 1993. Vidi prijevod Karl Marx: *Temelji slobode*; Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse), preveli Branko Petrović, Gajo Petrović i Moša Pijade, Naprijed, Zagreb, 1977.
— Marx, Karl (1971). *Nemška ideologija.* Ljubljana: Cankarjeva založba. Usporedi srpski prijevod Marks/Engels: *Nemačka ideologija I i II*, preveo Dušan Nedeljković, Kultura, Beograd 1964.
— Mastnak, Tomaž (1982). *H kritiki stalinizma.* Ljubljana: Krt.
— Močnik, Rastko (1999). *After the Fall: Through the Fogs of the 18th Brumaire of the Eastern Springs.* In: Ghostly demarcations (ed. Michael Sprinker), London: Verso.
— Močnik, Rastko (2000). Antisistemska gibanja ob izteku sistema. Ljubljana: *ČKZ*, g. 28, br. 198-199, str. 145-148.
— Močnik, Rastko (2005). Partizanska simbolička politika. *Zarez*: Zagreb, g.7, br. 161-162, str. 12-14.
— Močnik, Rastko (2006). *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika.* Ljubljana: založba /cf*.
— *Život u istom čamcu*: intervju z Rastkom Močnikom, Jerko Bakotin (2008). U: *H-Alter.* Zagreb, dostupno: http://www.h-alter.org/index.php?page=article&id=8718
— Negri, Toni (1999). *Insurgencies: constituent power and the modern state.* Minneapolis: University of Minnesota Press
— Pascal Geraud, Geoffrey (2006). *Un point aveugle de la "transition" yougoslave: le programme Marković.* U: Wladimir Andreff (ur.) "La transition vers le marché et la démocratie", Paris: Editions La Découverte.
— Pashukanis, Evgeny (1980). *Selected Writings on Marxism and Law* (eds. P. Beirne & R. Sharlet), London & New York: Academic Press. Vidi hrvatski prijevod J. B. Pašukanis: Opća teorija prava i marksizam, prevela Vera Hruš, u knjizi *Sovjetske teorije prava*, izbor i predgovor Firdus Džinić, Globus, Zagreb 1984.
— Pupovac, Ozren (2008). "Ničesar ni bilo – razen kraja, kjer je bilo: Đinđić in Jugoslavija". *U: Oddogodenje zgodovine – primer Jugoslavije.* Prispevki iz mednarodne konference, Borec, g. LX, br.648-651, str. 124-126.
— Rancière, Jacques (2005). *Nerazumevanje. Politika in filozofija.* Ljubljana: založba ZRC SAZU.
— Riha, Rado (1993). Akterji in gledalci demokratske reinvencije. Ljubljana: *Problemi*, g. 31, str. 2, str. 149-166.
— Rousseau, Jean-Jacques (1960). *Družbena pogodba ali načela državnega prava.* Ljubljana : Cankarjeva založba. Vidi i hrvatski prijevod, J.-J. Rousseau: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima i Društveni ugovor*, preveo Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978.
— Rubinstein, Alvin (1970). *Yugoslaia and Non-Aligned World.* Princeton: Princeton University Press.
— Sabel, Charles and Stark, David (1982). Planning, politics and shop-floor power: Hidden froms of bargaining in the Soviet imposed state-socialist societies. *Politics&Society*, 11, no. 4, pp. 439-475, Sage Publications.

— Samary, Catherine (1988). *Le marché contre l'autogestion : l'expérience yougoslave*, Paris: Publisud, Montreuil.
— Sampson, Steven (1987). *The second economy of Soviet Union and Easter Europe*, Annals, AAPSS, nr. 493, Sage Publications.
— Vieta, Marcelo (2008). *Autogestión and the Worker-Recuperated Enterprises in Argentina*. Accessible online: http://www.anarchist-studies-network.org.uk/documents/ Conference%20Papers / Marcelo%20Vieta.doc
— Virno, Paolo (2005). *Slovnica Množtva*. Ljubljana: založba Krtina. Prijevod na hrvatski Paolo Virno: *Gramatika množtva*; Prilog analizi suvremenih formi života, prijevod Jasna Jakšić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004.
— Vukmanović, Tempo-Svetozar (1982). *Revolucija teče dalje*, Ljubljana: Mladinska knjiga. Vidi i Svetozar Vukmanović-Tempo: *Revolucija koja teče*; Memoari, Komunist, Beograd 1971.
— Woodward, Susan, (1995a). *Balkan Tragedy*. Washington, D.C.: The Brookings Institution.
— Woodward, Susan (1995b). *Socialist unemployment*. Princeton: Princeton University Press
— Žižek, Slavoj (2000). *Ticklish subject*. London, New York: Verso. Vidi i prijevod na hrvatskom jeziku Slavoj Žižek: *Škakljivi subjekt*; Odsutni centar političke ontologije, preveo Dinko Telećan, Šahirpašić, Sarajevo 2006.
— Žižek, Slavoj (2001a). *On belief*, London, New York: Routledge. Usporedi prijevod Slavoj Žižek: *O vjerovanju*; Nemilosrdna ljubav, prevela Marina Miladinov, Algoritam, Zagreb 2005.
— Žižek, Slavoj (2001b). *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notation*. London: Verso.

Uništena spomen ploča, Split

1972.

JAMBREŠIĆ KIRIN, RENATA

Izdajice su uvijek ženskog roda: političke zatvorenice u arhipelagu Goli

JAMBREŠIĆ KIRIN, RENATA

Izdajice su uvijek ženskog roda: političke zatvorenice u arhipelagu Goli

U spomen na Ženi Lebl (1927.- 2009.)

Ja sam stalno ponavljala, jer je meni bilo vrlo važno da njima utuvim da su one izdajnici. Da ih nateram da misle na tu svoju izdaju. Zbog toga sam im stalno ponavljala: vi ste izdajnici Partije, vi ste Partiju izdale, vi ste je izdale kad joj je najteže bilo, vi ste Partiju izdale onda kad je trebalo da joj pomognete (Simić i Trifunović 1990:229; iskaz upraviteljice Marije Zelić).

Kad je 1948. godine jugoslavenska revolucija počela jesti svoju djecu nije poštedjela kćeri, sestre, supruge i majke zatočenih "kontrarevolucionara" te je time zatrla samu ideju revolucije idućih nekoliko generacija. Ova kratka totalitarna epizoda represivne destaljinizacije (1948.-1953./56.), nakon raskola Tito-Staljin, u maniri boljševičkog "administriranja" unutarpartijskih sukoba za koje nije predviđen građanski sudski postupak, nikad nije dobila svoj kaznenopravni epilog, a njezine žrtve političku rehabilitaciju. Umjesto velikih montiranih procesa tog doba – kakve nalazimo u Pragu, Budimpešti i Bukureštu – u kućnim pritvorima i istražnim zatvorima Udbe odigravaju se zakulisni, palanački kafkijanski procesi u kojima se prepliću žestina predratnih frakcionaških partijskih obračuna, bešćutnost karijerizma i osobni animoziteti s rodovskim mentalitetom, ratnim traumama, antifeminizmom, šovinizmom, pa čak i antisemitizmom. Umjesto naizgled jednostavne podjele na one koji su podržali Tita i one koji su optirali za Staljina, zamašnjak partijskog "stroja odlučivanja i razlučivanja" nastavit će s proizvodnjom "narodnih neprijatelja" kojima treba predočiti "u čemu se sastoje, za njih nevidljivi, prijestupi" (Beganović 2007:274). Na taj će način ovaj unutarpartijski obračun uspostaviti biopolitički temelj nove političke zajednice prema kojem suverena moć (a ne državljanska pravila i ustav) određuje kriterije uključenja i isključenja u komunističku "rajsku obitelj", a time i opseg političkih sloboda (usp. Agamben, 2006:160). Tvrdnju slovenskog etnologa Božidara Jezernika da Goli otok leži u samim temeljima Titove Jugoslavije: "Dok se o njemu šutjelo, bio je tvrdi kamen na kojem je počivala država. Kad se počelo o njemu govoriti i država se počela raspadati" (1994:686), možemo nadopuniti i reći da tek prekidom traumatskog pakta šutnje golootočkih zatočenica dobivamo potpunu sliku režima čija je biopolitička realnost započinjala "tamo gdje zavr-

šava država i njezina terminologija" (Bosanac, 2005:267).

Činjenica da je gotovo polovica zatočenika na Golom otoku[01] pripadala staroj "boljševičkoj gardi", španjolskim borcima, istaknutim komunistima s iskustvom zatvora i (nacističkih i staljinističkih) logora, značila je da autohtoni jugoslavenski kazamat mora postići nemoguće – ocrniti "revolucionarne svece", slomiti nesalomljive, one koji milost ne traže niti ju daju, one koji dijele ista uvjerenja sa svojim "preodgajateljima". Umjesto prijekih sudova i masovnih likvidacija namijenjenih kvislinzima i poraženim ratnim neprijateljima, jugoslavenski je represivni aparat iznova posegnuo za *shemom izdaje* (Nancy, 2004:8), za purifikacijom partijskog kadra i prividom (pravne procedure i prosvjetiteljske ortopedagogije) da bi zadovoljio svoju "strast za realnim" (Badiou, 2008:55).[02] Takozvanim političkim delinkventima oduzeta je budućnost, ali i uporište realnog u prošlosti pa je najteži dio kazne bilo uništenje vlastite biografije, preispisivanje uzorne (revolucionarne) biografije kao *automortografije* kojom upravlja strategija zaborava[03], to jest gubitak prava na svjedočenje. Nemogućnost artikulacije vlastite životne priče (izvan zadanog ideološkog modela) poništava osnovnu ideju komunističke emancipacije prema kojoj će "potlačeni ljudi, proleteri, prvi put početi upravljati vlastitim vremenom" (Badiou, 2008:122). *Poena insularis* (koju pučka imaginacija vidi kao heterotopiju devijacije i užitka i cinički naziva *Bahami, Titovi Havaji*), ukida teleološki pojam vremena. Bivšim internircima iskustvo otoka oduzet će kako herojsku povijest tako i svaku nadu da će njihove "besmislene" patnje dobiti smisao u dominantnom režimu istine.

Titova navodna izjava *Naša revolucija ne jede svoju djecu. Djeca ove revolucije su poštena* (usp. Banac, 1990:232) i njegova preporuka da informbirovcima treba *po glavi, a ne glave* (usp. Jezernik, 1994:13), dakle slomiti ih, a ne ubiti, jasno naznačuju autokratsku, ali i patrijarhalnu logiku kažnjavanja nepodobnih. Kao cinička gesta revolucionarnog milosrđa ova je poruka "prosvijećenog despota" interpretirana shodno prirodi modernog totalitarnog policijskog aparata čiji agenti mogu provizorno nastupiti kao suvereni u prostorima izvanrednog stanja gdje prestaje razlikovanje iznimke i pravila, dopuštenog i nedopuštenog. Međutim, u društvu u kojem vlada opće nepovjerenje u slovo zakona, gdje je "uništavanje prava osobe uzdignuto u 'narodni običaj'" (Podoroga, 2007:5), gdje je svaki zatvorenik zločinac, a svaka politička zatvorenica po policijskoj definiciji kriminalka ili prostitutka, kolektivistički i vojnički logorski univerzum postaje socijalno prihvatljiviji od prosvjetiteljske zatvorske forme panoptikuma. A neke od njegovih inovacija, poput zatvoreničke samouprave i pisanja partijskih karakteristika, brzo se šire kroz sve pore društva.

Slijedeći naputak H. Arendt (1976[1951]), C. Leforta (2000) i G. Agambena (2006) o važnosti proučavanja suspenzije zakonodavne prakse u "zatvorskom komunizmu", istražit ćemo međuuvjetovanost prvog jugoslavenskog izvanrednog stanja i iznevjeravanja emancipacijske rodne politike. Pritom nas neće zanimati glavni akteri ove historijske političke drame, nego iskustva političkih zatvorenica koje su najdulje čuvale najbolje čuvanu tajnu jugoslavenskog "juridičkog nesvjesnog".[04] Val nasilja koji je nakon ljeta 1948. preplavio zemlju imao je "klasična" totalitarna obilježja: uništavao je građanska prava pojedinca, moralnu osobu u čovjeku i svaku individualnost (Arendt 1976[1951]), ali i niz specifičnosti koje su svojstvene samo penalnom režimu u ženskom logoru na Golom (prvotna, privremena lokacija) i sv. Grguru (vjerojatno od 1950.).[05] Jedna od posebnosti biopolitičke paradigme upravljanja ovim logorima jest da su članovi uprave kažnjenicama dali do znanja kako je napad na njihovo reproduktivno zdravlje (intervencija u "formu života") ciljana mjera logorskog šikaniranja i zlostavljanja. Druga je bilo sustavno onemogućavanje solidarnosti, brižnosti, empatije i sućuti koje balkanska i zapadna kultura cijene kao formativne osobine ženskog bića. Osvrnut ćemo se stoga na socijalnu strukturu ženskog logora i inovativne prakse logorskog "samoupravljanja" koje su podrazumijevale stalno međusobno kažnjavanje i isljeđivanje zatočenica, prisilni rad, "kulturne aktivnosti", ceremonije degradacije te rituale javnog ispovijedanja i prisilnog pisanja zapisnika o krivnji. Dubina traumatskih ozljeda izazvana takvom nasilnom, socijalno destruktivnom i mizoginom biopolitikom proizvodnje golog života, koja isključuje spolnu specifičnost kažnjenica iz "slova zakona" na način da ju višestruko uključuje u "pismo torture", rezultirala je dugogodišnjom šutnjom bivših internirki o iskustvu "golokausta" (Lebl, 2009:143).[06]

Broj žena koje su odslužile kaznu "društveno-korisnog rada" (u nekoliko radilišta-logora) zanemariv je u usporedbi s ukupnim brojem političkih zatvorenika[07],

01 *Goli otok* bio je najveći kažnjenički logor za političke zatvorenike (od 1949. do 1956. kad prestaje biti zatvor isključivo za političke zatvorenike), ali i metafora stradanja svih "politički nepoćudnih pojedinaca i skupina" (Leksikon, 1996 sv. I: 392) koji su 1950-ih izdržavali kaznu u zatvorima poput Stare Gradiške, Glavnjače, Požarevca i Bileće, a unutar Hrvatske u Sisku, u Lonjskom polju, na Rabu, Ugljanu, Visu, Korčuli i Jasenovcu (Banac, 1990:232). Naziv *Arhipelag Goli*, što ga ponekad susrećemo u muškoj memoaristici po analogiji sa Solženjicinovim *Arhipelagom Gulag* (1975), označava jedinstvenu topografiju koordiniranih metoda izoliranja, brutalnog isljeđivanja i kažnjavanja koje su se razlikovale od staljinističkih čistki, ali su s njima dijelile agambenovsko "stanje izuzimanja" ovih logora iz državno-pravnog prostora u ne-mjesto gdje ne vrijedi pozitivno pravo. Prema jugoslavenskom epistemološkom režimu, Goli otok bio je koncentracijski logor. Naime, definicija "koncentracionog logora" iz Opće enciklopedije JAZU-a navodi: "Za razliku od zatvora, u koje osuđeni dolaze na temelju sudskih presuda i na određeno vrijeme, uz zakonom propisan postupak, u koncentracione logore smještaju se zatočenici uglavnom na temelju ovlaštenja policijskih, vojnih i drugih izvršnih organa vlasti, na neodređeno vrijeme" (1978 sv. 4:501). Osim masovnosti – evidentirano je 55 663 "kominformovaca" ili 12% ukupnog članstva KPJ od čega je oko 17 000 odslužilo kaznu na Golom otoku (Leksikon, 1996, sv. I:392; Marković, 1990:24) – važnija je struktura zatočenih koja pokazuje kako su zatočeni bili "elitna skupina, gotovo 40% njih bili su ratni veterani" (Banac, 1990:150).

02 "Strast za realnim nužno je i sumnja. Ništa ne može potvrditi to da je realno doista realno, ništa osim sistema fikcija u kome će ono glumiti ulogu realnog. Sve subjektivne kategorije revo-

lucionarne ili apsolutne politike, poput 'uvjerenja', 'lojalnosti', 'vrline', 'klasne pozicije, 'pokoravanja Partiji', 'revolucionarne poslušnosti', okaljane su sumnjom da je njihova pretpostavljena realna točka u biti privid. Stoga je uvijek potrebno javno *pročistiti (épurer)* korelaciju neke kategorije i njezina referenta, što znači pročistiti subjekte koji se pozivaju na datu kategoriju, pročistiti sam revolucionarni kadar" (Badiou, 2008:55).

03 "Za razliku od 'običnoga' ubojstva u kojemu se uništava život, ali ne i tragovi njegove prijašnje egzistencije koji ostaju kao izvor tugovanja onima koji su bili blisko povezani s žrtvom, ubojstvo u logoru cilja potpunome uništenju, anonimizaciji smrti koja, na kraju, rezultira razaranjem identiteta, zaboravom" (Beganović, 2007:272).

04 Za Shoshanu Felman *juridičko nesvjesno* označava sklonost sudionika sudskih procesa da nesvjesno ponavljaju strukturu traume s kojom se suočavaju: "kad se sud suočava s traumom u sudnici često mu je nametnuto svojevrsno juridičko sljepilo što nehotice reflektira i duplicira konstitutivnu sljepoću kulture i javne svijesti naspram traume" (2002:5). Juridičko nesvjesno obuhvaća i preplitanje kolektivnih trauma s poviješću kaznenog zakona, sve neuspjehe potonjeg da povijesnu traumu obuhvati, racionalizira i sanira.

05 Tipično za osobna svjedočenja i prisjećanja jest i to da se faktografske i iskustvene činjenice ne podudaraju sasvim. Tako u različitim izvorima postoje različiti podaci o preseljenju ženskog logora iz Uvale Senjska na sv. Grgur između 1949. i 1951. godine.

06 Poput Ženi Lebl i Danilo Kiš je smatrao da Goli otok spaja neke osobitosti nacističkih i staljinističkih koncentracijskih logora: "Moje je mišljenje da je Goli otok bio jugoslovenski Auschwitz i Kolima. Isto tako im je pošlo za rukom da ga sakriju pred očima sveta, kao i Nemci-

ali je tehnologija njihove penalne "autokorekcije" imala dugoročne posljedice na (manjinski) status žena u politici i društvenom životu. Vrlo oskudni i nepotpuni podaci govore da je između 1948. i 1956. godine administrativnom kaznom "društveno-korisnog rada" kažnjeno oko 860 žena nasuprot 17 000 muških političkih zatvorenika (od ukupno 55 600 procesuiranih informbirovaca – Banac, 1990:150; Hrvatski leksikon, 1996, sv.1:392). Etički obvezujući osobni iskazi i zapisi posljednjih preživjelih logoraša staljinističkih logora jedini nam mogu pomoći razumjeti ne gole činjenice nego "pervertiranu tragičnost" komunizma kao "emancipatorskog projekta koji je pošao naopako (...) za razliku od nacizma kao anti-emancipatorskog pothvata koji je i predobro uspio" (Žižek, 2005:74).

Logor za srodnice "izdajica domovine"

Poput žrtava staljinističkih čistki i *kominformovci* su proglašeni "izdajicama domovine"[08], a njihove su žene, sestre, majke i kćeri smatrane "srodnicama izdajica domovine" i ucijenjene zatvorom i oduzimanjem građanskih prava ako ne potpišu razvod braka, ne odreknu se svojih bližnjih i dodatno ih optuže ili "denunciraju". Komunistički je moral bio nadređen građanskom moralu, ali je s njim dijelio patrijarhalni svjetonazor i autoritet "zakona oca". Unutar komunističkog revolucionarnog svjetonazora privatni i politički život pojedinca preklapali su se bez ostatka. To je nailazilo na dobar odjek "u bazi" kad se veličalo "kršćansko" bratstvo i samoprijegor komunista[09], ali u slučaju frakcionaških raskola i odbacivanja "nepodobnih" članova obitelji pripovijesti o partijskom sukobu poprimale su elemente rodoskrvnuća i krvne osvete. O bliskosti mentaliteta patrijarhalne obitelji i komunističke partije najbolje svjedoče predratna konspirativna kodna imena: *ćaća* (Centralni komitet), *djed* (Kominterna), *familija* (partija), *svadba* (partijski kongres). Nekritički veličana, udvornička ljubav prema Sovjetskom Savezu preko noći je prerasla u simboličko svrgnuće i karikaturalno negiranje *velikog brata*, službena je ideologija tog "biblijskog raskola" penetrirala u osobnu psihologiju gdje je dijelila bračne krevete i kopala "po majčinoj utrobi, po braći, sestrama" (Dragović-Gašpar, 1990:189).[10] Jednopartijska vlast, cijepljena na nepotističku mrežu bliskih suradnika i srodnika, obiteljsku je primarnu scenu socijalizacije, kroćenja nagona, ekonomije krivnje i nagrade, prijetnje odbacivanjem i izopćenjem, inkorporirala u kažnjeničku koloniju u kojoj se nisu poštovali principi ni revolucionarnog ni univerzalnog morala.

Ono što povezuje iskustva žena iz sovjetskih gulaga (Vilensky, 1999; Adler, 2005) i bugarskih logora za "društveno koristan rad" i preodgoj (Todorov, 1999), te grčkih otočnih logora za komuniste (Voglis, 2002), otkriva nam ruski naziv za jednu vrstu ženskih logora – ČSIR (*člyen sem'i izmennika Rodini*), *Logor za srodnice izdajica Domovine* – koji sugerira metaforičko stapanje obiteljske i patriotske časti za pripadnice političke zajednice. Novinu u staljinističkoj ratnoj propagandi, koju su preuzeli i jugoslavenski *Agitpropovci*, predstavljao je poziv ženama da po cijenu života brane "ono što im je najsvetije" – vlastitu čast kao patriotsku dužnost i obrnuto, obvezu da se žrtvuju za domovinu u ime obrane vlastite časti (usp. Sklevicky, 1996:44).

Cijena koju je tek stasala politička građanka trebala platiti za svoje oslobođenje iz okova patrijarhalne podređenosti i diskriminacije bilo je prinošenje (krvne) žrtve – izdaja supruga, oca ili brata – novom ideološkom panteonu koji i sam reproducira patrijarhalnu shemu raspodjele moći i uloga unutar (inter)nacionalne "komunističke obitelji". Despotsko poigravanje s pravom na razvod braka – prvi put omogućen Osnovnim zakonom o braku iz 1946. godine – baš kao i drugim novostečenim građanskim pravima, pokazuje da su ova prava ženama "dodijeljena" ne u ime korektnog poštivanja rodne ravnopravnosti, nego iz ideoloških razloga, s ciljem učvršćivanja i međunarodnog legitimiranja nove vlasti. O tome svjedoči i poruka javnosti Josipa Broza, prije važnih izbora za Saveznu skupštinu 1950. godine, kako očekuje da bi žene svojim masovnim izlaskom na birališta i glasanjem za Partiju "u potpunosti izvršile svoju ulogu" (cit. pr. Spehnjak, 2002:138).

Činjenica da se policijska aktivnost lažiranja dokaza o "protudržavnoj djelatnosti" uglednih drugova s posebnom agilnošću obrušila na njihov moralni i obiteljski život te seksualnu orijentaciju, čini feminističku postavku o tome kako je obitelj "istodobno temelj države i njezin neprijatelj" (C. Pateman) posebice primjenjivom na totalitarnu državu. Zatvaranje i kažnjavanje supruga istaknutih komunista bio je uobičajen oblik pritiska, ucjene i uvećanja kazne suparnicima u androcentričnom svijetu partijske "visoke politike". Tako je optužnica protiv Olge Hebrang, supruge najozbiljnijeg Titovog

suparnika koji je optirao za Staljina, doslovno citirala vokabular staljinističkih čistki s kraja 1930-ih kad su uhićene Pelagija Belousova (Polka), prva supruga Josipa Broza, i kao što pokazuju novootkriveni dokumenti Kominterne, njegova druga supruga Anna Koenig (Lucija Bauer Elza), članica Kominterne koja je strijeljana 1937., nakon nepune godine braka s Friedrichom F. Walterom (Josipom Brozom). Obje su žene optužene kao "doušnice Gestapoa" i "imperijalistički špijuni", a Olga Hebrang za špijunažu i suradnju s ustašama tijekom zatočenja u jasenovačkom logoru. Broz je, prema dokumentima Kominterne, 27. rujna 1938. napisao Dimitrovu i Manuilskom "da se ne osjeća krivim što zbog nedostatka budnosti nije primijetio izdajničke postupke svojih supruga" (Ridley, 2000:151).[11]

"Specijalni tretman" koji su podnosile kažnjenice uhićene po Zakonu o kršenju javnog reda i mira, baš poput prostitutki i drugih socijalnih "izgrednica", govori mnogo o proturječjima postrevolucionarne ideologije koja je stubokom mijenjala institucije, ali ne i ponašanje i svijest ljudi. Na Golom otoku nalazio se i takozvani profilaktorij za "preodgoj prostitutki" kao izoliran zatvorski odjel pod neposrednim nadzorom (to jest prepušten samovolji) milicije (Draško Aćimović, u: Jezernik, 1994:129). Policijska inkriminacija javnog političkog djelovanja žena na temelju stigmatizacije njihovoga privatnog života, težnji i ambicija i moralnog sumnjičenja, te posljedična degradacija povratnica s Golog i sv. Grgura u radnim i društvenim organizacijama, označila je prekid s herojskim tradicijom afežeovske borbe za ženska prava i ponovno učinila žene nesamostalnim i ranjivim političkim subjektima. Za razliku od muških zatočenika žene su teže podnosile gubitak netom stečenih građanskih prava (poput prava na razvod, nasljeđivanje, jednako plaćen posao), a imputirana "moralna ljaga" i pounutrenje krivnje udaljili su ih od društvenog i javnog života. Krajnje nekonzistentan i dvoličan odnos prema ženama kao ravnopravnim političkim građankama dokaz je Lefortove teze da je (i rani jugoslavenski) socijalizam proizvod međupovezanosti heterogenih elemenata koje silom guši u ime totalitarne fantazme o homogenosti, jedinstvu, bratstvu i ravnopravnosti.

Dometak muškom logoru ili izvorno mjesto političkog zabrana za žene

> "Nasuprot pravu koje u 'odluci' utvrđenoj prema mjestu i vremenu priznaje metafizičku kategoriju (...) policijska sila je bezoblična, kao i njezina neuhvatljiva, sveprisutna sablasna pojava u životu civiliziranih država" (Benjamin, 1971[1921]:13).

Čini se da jugoslavenska epizoda preklapanja pravno-administrativne sfere i sistemskog nasilja nije bila iznimka "u doba u kojem je zakon temeljno kulturno oruđe nasilja, u totalitarnom svijetu nirnberškog prava i moskovskih procesa" (Felman, 2002:20). Prema mišljenju povjesničara Johna Allcocka, jugoslavenski je režim slijedio modernu europsku praksu na način da "se legitimno nasilje počelo smatrati jednim od brojnih područja stručne ekspertize – policije i profesionalnih vojnih službi" (2000:384). I povjesničari i teoretičari socijalizma slažu se oko "čiste modernosti komunističkog iskustva" i specifičnosti totalitarnih učinaka "različitih od prijašnjih oblika diktature" (Courtois, 1999:13), a u masovnom kršenju građanskih prava vide neugodni podsjetnik "na ideološku povezanost Jugoslavije i zemalja sovjetskog bloka" (Banac, 1990:253). Postoji konsenzus oko pravnog i sociopsihološkog značenja staljinističkih čistki, no etičke i političke posljedice ovog "iracionalnog" partijskog nasilja na jugoslavensko društvo u cjelini i dalje predstavljaju izazov za interpretaciju. Slavoj Žižek smatra da su čistke izraz "radikalne samoproturječnosti režima", pervertirani oblik autokorekcije kojim sam sustav kažnjava svoje aktante za izdaju izvornog događaja revolucije. Za nj su čistke svojevrsno "vraćanje potisnutog", zazornog sadržaja revolucionarnih promjena koje su podsjećale na "radikalnu negativnost" i na "iracionalnost" u samom srcu režima (2006:9). Međutim, iz feminističke se perspektive ovo "iracionalno" partijsko nasilje otkriva kao rodno i kulturalno profilirano, a radikalnu samoproturječnost režima uvelike su uvjetovale prešutne patrijarhalne norme inkorporirane u socijalistički društveni ugovor o ravnopravnosti spolova. O tome govori postavka sociologinje Vedrane Spajić-Vrkaš da je "socijalizam u osnovi zadržao autoritarne obrasce moći patrijarhalnog nasljeđa i proširio tradicionalnu diobu obiteljskih uloga na društvo" (1995:28), to jest teza Carole Pateman (2000) prema kojoj je zazor od

ma i Rusima. No na kraju se, naravno, ispostavilo da je nemoguće sakriti tako nešto: laži će izbiti na svetlost dana" (1989:353).

07 Ni jedan od povijesnih izvora ne donosi pouzdan podatak o broju kažnjenih žena. Prema svjedočenju Marije Zelić, prve upravnice ženskog logora na Golom, a zatim na Grguru, od 1949. do 1951. u logoru je bilo petstotinjak žena (Simić i Trifunović 1990: 221-243). Dragan Marković navodi službeni podatak ondašnjih vlasti: "do 1952. bilo je 828 žena, tri su u međuvremenu umrle" (1990:407).

08 Jugoslavenska službena retorika opisivala je *Informbiraše* kao "šačicu odmetnika, ambicioznih i nemoralnih elemenata", "kolebljivaca i karijerista", "starih oportunista, likvidatora i kukavica", "trockista", "beskičmenjaka", "špijuna", "izolirane bande s dugom historijom neprijateljske aktivnosti" (Banac, 1988:145-46).

09 Kao što nas podsjeća Lynn Hunt, imaginiranje je obiteljskih odnosa i sveza pomoglo u razumijevanju političkog iskustva francuske revolucije: "revolucionari i kontrarevolucionari su se morali suočiti s pitanjima očinskog autoriteta, sudjelovanja žena i bratske solidarnosti. Morali su ispripovijedati kako je došlo do republike i što ona znači, a te pripovijesti uvijek sadrže element obiteljskog sukoba i raspleta" (1992:xv). O familijarizmu pripadnika partijske ćelije svjedoči i jedan britanski komunist, Eric Hobsbawm: "Imati ozbiljnu vezu s nekim tko nije bio u Partiji ili joj se nije kanio priključiti (ili se u nju vratiti) bilo je nezamislivo. (...) Partija nam je bila smisao života. Dali smo joj sve. Od nje smo zauzvrat dobili sigurnost da ćemo pobijediti i iskustvo bratstva. Naš je život prije svega pripadao Partiji (...) ili, točnije rečeno, zbiljski je pripadao samo njoj" (2009:120).

10 Kusturičin *Otac na službenom putu* (1985.) i Vrdoljakova serija *Duga mračna noć* (2004.), koja

"ženskog nereda" tipičan za moderno građansko društva koje žene ne tretira kao zrele političke individue, nego kao predmet društvenog ugovora, kao objekt političkih projekcija i manipulacija.

I premda psihofizička tortura (prema političkim zatvorenicama) nije uključivala seksualno nasilje, dominantni oblik torture u suvremenom dobu, njezin je rezultat oskvrnuće osobe koja biva traumatizirana ne samo pretrpljenim ozljedama nego i odbijanjem zajednice da prepozna i sankcionira zločin. Cilj neopravdano brutalnog nasilja kroz stegovno-kaznenu proceduru nije bio samo "namjerno, sistematsko ili nemilosrdno zadavanje fizičke i mentalne patnje" s namjerom "da se kreira opći strah, uguši opozicija" (Popović, 1999:23), nego dugotrajna socijalna i politička stigmatizacija bivših kažnjenica, posebice onih koje su smatrane najboljim poratnim partijskim kadrom. Bivše logorašice, poput Eve Grlić (1997) i Ženi Lebl (1990), priznaju da su se nakon izlaska na slobodu njihova životna očekivanja smanjila, njihova osobnost izmijenila, a strah od uhodničkog praćenja prerastao je u paranoju i shizoidan doživljaj stvarnosti.

Uvođenje *samoupravne* tehnologije kažnjavanja gdje žrtva "kolaborira s egzekutorima" izazivajući "totalni moralni kolaps" (Felman, 2002:20), golootočki režim pretvara u samosvojan lagerski eksperiment. Za razliku od drugih primjera iznuđene suradnje manjeg (povlaštenog ili kriminalnog) dijela logorske populacije s upravom, ovaj je sustav gotovo u potpunosti isključio čuvare i upravu logora iz žicom ograđenog prostora logora (Banac, 1990:235).[12] Prisilno sudjelovanje zatvorenika u ritualima međusobnog zlostavljanja imalo je za cilj ravnomjernu podjelu odgovornosti za zločine unutar logora i trajno inkriminiranje "političkih delikvenata". Brutalnost i perverzna "intimnost" takvog nametnutog nasilja među nekoć bliskim prijateljima, suborcima i suradnicima ispunila je novim povijesnim značenjem pojam *sive zone* koju je Primo Levi, na temelju svog iskustva iz Auschwitza, opisao kao zonu ambigviteta u kojoj se događaju moralno nepodnošljive, "perverzne transformacije" međuljudskih odnosa koje nije moguće prosuđivati standardnim etičkim mjerilima. Rosa Dragović-Gašpar, jedina žena oficir u tadašnjoj upravi Narodne milicije, presudom vojnog suda osuđena je na kaznu "društveno-korisnog rada" u trajanju od pet godina, a odslužila je četiri (od 1951. do 1955.) u Glavnjači, Svetom Grguru i Stocu. Kao viša policajka s uvidom u organizaciju rada tadašnjeg stegovnog aparata, dobro opisuje što je motiviralo povlašteniju grupu zatvorenica "aktivistkinja" na zlostavljanje svojih krajnje degradiranih kolegica ("bande" i "teške bande"):

> "Svaka aktivistkinja svoju bandu je imala. Da svoju bandu slomi, svaka je sebe zadužila. (...) Način da se to postigne, teškim ili lakšim kamenom, batinama, izvođenjem pred stroj, pljuvanjem ili zastrašivanjem, noćnim stajanjem ispod sijalice, ili bdijenjem u ćošku pored kible (...) dogovaran je na sastancima aktiva, dirigovano iz Centra, a Centru iz Uprave. Isljednici su tražili da se zapisnici dopune. Aktivisti su znali da im od broja dopuna, otkrića, sloboda zavisi. A, do slobode lakši život na Otoku" (1990:151).

Kako je stegovno prakticiranje ćudoređa uvijek odraz općeg moralnog osjećaja u društvu, u inkriminiranju "moralnog lika" politički aktivnih žena možemo iščitati barem tri kulturna elementa postrevolucionarne patrijarhalne anksioznosti. Unatoč službenoj politici rodne ravnopravnosti, novu je vlast karakterizirao: a) politički strah od ambicioznih žena,"kvalitetnih kadrova"; b) ideološki strah od čuvarica tradicijskih i religijskih uporišta identiteta; c) kulturalno nepovjerenje prema ženi koja s lakoćom prelazi obiteljske, socijalne i etničke granice. Iskazi "političkih delikventica" pokazuju i da su postojali otpori politici rodne emancipacije odozgo i odozdo te da je autonoman politički angažman žena izvan partijske linije bio strogo kažnjavan.

Samouprava "unutar žice" bila je nametnuta unutarnjom diferencijacijom zatvorenika i zatvorenica prema "kategorijama" – *aktivisti (revidirci), pasivci i bojkotirani (teška banda)* – a njihov je status pratio različit stupanj opterećenja iscrpljujućim i (često nesvrhovitim) radom, različiti tipovi tjelesnih kazni i različite doze svakodnevne psihofizičke patnje. Nejednake "kvote krivnje" (Levi, 1989:33) koje su pripisivane zatvorenicama, simbolički su predstavljene izgledom "uniformi" i rasporedom sjedenja u improviziranom amfiteatru (Dragović-Gašpar, 1990:154) koji je služio za jutarnje postrojavanje, za večernja grupna "raskritikavanja", javna očitovanja krivnje i povremeni kulturni program (skečevi na račun "bande", nastupi folklorne sekcije) te projekcije filmova koje su omogućile rijetke trenutke katarze traumatiziranim ženama.[13] Ako je za Agambena logor kulturna for-

tek djelomice problematizira unutarpartijske čistke nakon 1948., svoju dramaturšku okosnicu uspostavljaju na motivu tragičnih raskida najužih rodbinskih veza tijekom lova na "informbirovske vještice". Jedna od zatvorenica, predratna komunistkinja, u svojim supatnicama prepoznaje tek pripadnice pojedinih revolucionarnih obitelji: "U tom zatvoru je bila Petričevićeva žena, sestra od strica Ćosićeva, doktorka, Danica Ćosić, baba Lepa, to je sestra Ljube Radovanovića, čuvenog komuniste, ona ga je krila, tada je imala blizu 80 godina i neka Manuška i dve devojčice...." (Simić i Trifunović, 1990:120, *Ljubica*).

11 Olga Hebrang, majka troje malodobne djece, nakon trogodišnjeg kućnog pritvora i stalne torture u svrhu iznuđivanja dokaza protiv supruga, osuđena je 1951. godine na 12 godina strogog zatvora (gdje je provela ukupno 8 i pol godina). Nakon dugog istražnog zatvora Pelagija Belousova protjerana je u Sibir gdje je provela desetak godina, a Broz je njihovog četrnaestogodišnjeg sina Žarka smjestio u internat kod Harkova. Broz se u to doba intenzivno borio za opstanak, ali i za poziciju generalnog sekretara KPJ-a na koju je imenovan 5. siječnja 1939. Ridley je preuzeo ovaj navod iz knjige *Hotel Lux* (1993) Arkadija Vaksberga.

12 Za razliku od grčkih komunista koji u svojim uspomenama na dugogodišnje političko uzništvo (poneki i dvadesetčetiri godine, usp. Voglis, 2002) ističu zajedništvo, solidarnost i brižnost zatočenika te razne oblike samoorganiziranja, golootočki su memoari puni gorkog razočarenja u komunističke ideale i moralne postulate.

13 S obzirom da se nalazio "izvan žice", ovaj su prostor provizorne pozornice na Golom otoku koristili i zatvorenici i zatvorenice: "(...) tu se spektakularno kažnjavaju najteži prekršaji pred cijelim logorom (oko 3000 kažnjenika). Tu i inače prisustvu-

ma *golog života*, onda je kažnjenički logor na Golom otoku visoko razvijena forma lagerske kulture "estetiziranog nasilja"; on je teatralno mučilište i estetizirani purgatorij sa svojim pogrdnim pjesmama i sloganima, ceremonijama ispovijedanja, "uprizorenjem krivnje", kao i logorska imitacija društvenog života s "privrednom" bazom i "kulturnom" nadgradnjom (kino, folklorne i dramske sekcije). [14]

Strast za realnim, koju Badiou vidi kao okosnicu modernih ideologija 20. stoljeća, u komunistički je logor uvela (propagandnu) umjetnost kao sistem fikcija i performativa koji je i u vanjskom svijetu uspješno proizvodio *realni* optimizam trudbenika, *realno* blagostanje i *realnu* jednodušnost u otporu Staljinovoj vojnoj prijetnji. Izvedbene forme poput dramske slike i skeča (koji ismijava apolitičnu biografiju kažnjenice) širile su iskustveni prostor psihofizičkog nasilja i zamućivale granicu između kulturno-pedagoških i korektivnih dispozitiva moći u narodno-frontovskom društvu. Činjenica da se Eva Nahir Panić i Ženi Lebl, koje Danilu Kišu kazuju svoje "uzničke uspomene" u dokumentarcu *Goli život* (1990), i nakon četrdeset godina sjećaju svih stihova i tekstova ovih rugalačkih dramskih slika potvrđuju tezu Augusta Boaloa da forum-kazalište, to jest niz dramskih igara i teatralnih uprizorenja koje kreiraju članovi jedne zajednice, ima ritualnu moć suočavanja grupe s društvenim problemima koji fiksiraju njen identitet potlačenog kolektiviteta. No za razliku od emancipacijske funkcije teatra potlačenih, golootočki je teatar okrutnosti imao za cilj potlačivanje, nametanje odnosa pokornost-korisnost slobodoumnim i ponosnim ljudima te imputiranje krivnje onima koji su do jučer predstavljali moralnu savjest zajednice. Uloga korporalnih praksi (uvježbavanje, kontrola pokreta, neverbalna komunikacija, ritmično kretanje u taktu glazbe) bila je presudna za ritualnu homogenizaciju grupe – kao grupe "preobraćenika" – i za posljedično traumatsko pamćenje ozljeda tjelesnog integriteta.

Ženski logor nije bio tek inačica, dometak, *supplément* muškom logoru, nego izvorno mjesto prakticiranja foucaultovske *anatomo-politike* slamanja i stegovnog disciplineiranja tijela. Uz zajedničke metode torture: batinjanje pri dolasku (špalir), nošenje kamenja, tjelesne kazne, prisilni (često beskorisni) rad, nemogućnost kontakta s vanjskim svijetom, kažnjenice su bile izložene i psihotorturi osvještavanja svog "prirodno" submisivnog ženstva, a slijepa poslušnost i denunciranje je nagrađivano je čistom odjećom i pravom na osobnu higijenu.[15] Logorska je uprava namjerno izazivala izostanak menstruacije posebnim dodacima hrani (arsen, brom, crna alva) i susprezala svaku manifestaciju spolnog nagona kako uskraćivanjem drugih osnovnih životnih potreba i fizički iscrpljujućim radom tako i otvorenim napadom na spolni identitet internirki.

Seksualnost predstavlja vječnu inspiraciju za kreatore psihičke i fizičke torture jer pojedinci svoje dostojanstvo i samosvijest uvelike utemeljuju na spolnom identitetu (Jezernik, 1994:123-130). Nasilno izdvajanje iz poznate društvene i emocionalne okoline u surovo "nemjesto" i kontekst jednospolne zajednice, pojačavalo je osjećaj ugroženosti i straha od gubitka (spolnog) identiteta. Kako je u patrijarhalnoj kulturi optužba za "devijantno", "animalno" seksualno ponašanje – lezbijstvo i homoseksualnost – predstavljala tešku povredu osobnosti, logorska je uprava svoj "perverzni užitak" nalazila u izlaganju optuženih za homoseksualnost na "zid srama". Pripadnice uprave se gotovo se nisu razlikovale od internirki kad su demonstrirale agresivnost spram navodnih "lezbijki" (usp. Dragović-Gašpar, 1990:212).

Glavne karakteristike svake reakcionarne političke kulture moralne su insinuacije, politika sramoćenja i "ceremonije degradacije"[16]. Logorska je uprava rado i često koristila tradicijske obrasce posramljivanja žena koristeći stid kao "najemotivniji ton" svake osobnosti (Agamben, 2005)[17] i kao osnovno sredstvo patrijarhalnog obezvređivanja žena čija je pretpostavka da "životi žena ne vrijede mnogo i da postoji neki ženski stid koji traje od pamtivijeka" (Perrot, 2009). Kreatori kažnjeničkog režima nastojali su imitirati "prirodno" žensko stanje opresije i nasilja u kojem same žene (isljednice i zatvorenice) najučinkovitije rekreiraju obrasce patrijarhalnog ponašanja: ponižavanje, agresivnost, stigmatizaciju, cinizam moći i nedostatak solidarnosti.

Tako će Novka Vuksanović, koja je preživjela logore na Banjici, Auschwitzu i Ravensbrücku, te svjedočila u procesu protiv Rudolfa Hessa, četrdeset godina nakon odslužene trogodišnje kazne na Grguru i Golom, nedostatak solidarnosti među zatočenicama izdvojiti kao osnovnu razliku logorskog režima na Golom otoku naspram nacističkih logora:

jemo otprilike dvaput mjesečno priredbama folklorne i pjevačke sekcije, da se ne bi reklo da smo baš sasvim bez duše, mi ili oni koji su nas poslali ovamo" (Horvat, 1996:242). U razgovoru sa zatočenikom kinooperaterom I.C. (rođ. 1921 u Trogiru) 27. travnja 2004. saznala sam da su njegovim dolaskom na Goli otok 1951. započele filmske projekcije i to zasebno za upravu i miliciju, zatim za bolnicu, za muški i za ženski logor. Po njegovom mišljenju repertoar filmova odgovarao je onom "civilnom", uobičajenom za to doba, a filmove (američke, ruske i francuske) dobivao je u kutijama iz Jadran filma. On je bio jedan od rijetkih zatvorenika koji su imali pristup u ženski logor. Sjeća se i da su žene emotivnije reagirale na filmove, bilo je suza i uzdaha, ali zbog mraka (i umora) nije mogao pozorno pratiti reakcije publike.

14 "Zatvori u kojima se nalaze osuđenici nijesu nikakvi logori smrti kao što su to pisali u mnogim zemljama koje nas klevetaju, već su to radilišta socijalističke izgradnje, gdje je zatvorenicima, pored korisnog fizičkog rada, omogućen i kulturno-prosvjetni život. Naš je postupak human, ali istovremeno i strog prema svakome tko se ogriješi o zakone i interese naroda i zemlje". Ovo je dio referata "Za dalje jačanje pravosuđa i zakonitosti" A. Rankovića održanog na IV. plenumu CKKPJ, a objavljenog u *Borbi* od 4. lipnja 1951. Ranković je citiran prema pisanom svjedočenju Marina Zaostroškina *Ispovijest* (74 str. tiposkripta), u posjedu autorice.

15 Giacomo Scotti u svom zaključku o ženskom logoru ističe da su žene obavljale iste poslove kao i muškarci "dinamitom su razbijale stijene, prenosile kamenje, gradile puteve u kamenjaru" i da su bile u strogoj izolaciji od muškog logora: "Jedina razlika u odnosu na muški logor je bila u tome što su se žene morale/smjele kupati, čistiti spavaonice, prati svoju jadnu odjeću" što nije vrijedilo za "bojkotirane"

> "Ja sam prošla od Jablanice preko čuvenog logora u Nišu, Banjice, Specijalne, Aušvica,...preko Ravensbrika, ali sve je to bio raj, da tako kažem, u odnosu prema Golom otoku.... A ovde na Golom... sređeno je da svaka gleda kako će da te udari!" (Simić i Trifunović, 1990: 213, *Novka*).

Niz kaznenih postupaka s elementima sramoćenja ukazuje na traumatsko obnavljanje fantazmatskih slika nasilja iz nacističkih logora[18]: šišanje do kože, grupno skidanje do gola i dezinfekcija, višekratno postrojavanje na prozivku, lažna strijeljanja, vezivanje bodljikavom žicom, robijaška odjeća i obuća neprimjerene veličine, udaranje mokrim konopcem po stražnjici, nošenje pogrdnih natpisa na tijelu, čišćenje wc-a i kanalizacije, tjeranje na plač i moljakanje za milost. Poput prisilne sterilizacije u nacističkim logorima (posebice Romkinja), namjerno ugrožavanje reproduktivnih sposobnosti kažnjenica u logorima na Golom otoku i sv. Grguru, to jest totalna biopolitička regulacija njihovog života, ostavilo je najdublje posljedice na njihov kasniji život.[19] Koordinirani sustav ponižavanja, mučenja, "pranja mozga" i zastrašivanja, svodio je internirke, logikom jedne obrnute logorske resocijalizacije, na de-profesionalizirana, de-familijarizirana i de-personalizirana bića koja su s određenom sigurnošću mogla računati ne na smrt nego na arbitrarno dodjeljivanu i obezvrijeđenu slobodu; slobodu *od* ali ne i slobodu *za*.[20]

Goli otok za goli život – prisila pisanja i muk traume

> "U tamnicama trule Jugoslavije bilo je papira i za prevode, pa čak i za *Kapital*, za pisanje pesama, za slikanje, ako baš nisi hteo da slikaš na platnu. (...) U naročito teškim uslovima upotrebljavali su robijaši toalet-papir da bi na njemu pisali, pa su to krijumčarili kad su im dolazile 'vizite'. (...) Na društveno-korisnom radu... nema čak ni novinskog papira. (...) Kad se spolja uđe u baraku oseća se grozan zadah, smrad" (Lebl, 1990:102).

Da bismo razumjeli učinkovitost metoda paternalističkog slamanja i ucjene pobunjenog dijela nove političke elite moramo pomno promotriti ritualizirane oblike javnog ispovijedanja vlastite krivnje koji su se u blažoj formi "samokritike" primjenjivali i u ostatku društva (u pionirskim, omladinskim i partijskim ćelijama). Važnost teatralnih ispovijedi čija je svrha jačanje kolektivnog duha i negiranje privatnosti te (samo)kontrola i (auto)cenzura svakog pojedinca, uočila je i Hannah Arendt koja kaže: "Ispovijedi su specijalnost boljševičke propagande kao što je kuriozna pedanterija legaliziranja zločina retrospektivnom i retroaktivnom legislativom bila specijalnost nacističke propagande" (1976:353). Bitna podudarnost kršćanskog rituala javnog ispovijedanja (publicatio sui) i golootočkih raskritikavanja (ispovijedanja "partijskog grijeha") jest u ceremonijalnom uprizorenju teatralne, a ne nominalne kazne za heretika (političkog neistomišljenika). Dakle, način na koji se netko kažnjava neodvojiv je od načina na koji se on sam raz-otkriva jer su, prema Foucaultovu mišljenju, u kršćanskoj tradiciji "samokažnjavanje i dobrovoljno ispovijedanje međusobno povezani" (1997:244). Prema mišljenju Petera Brooksa, partijski isljednici inzistiraju na javnom priznanju osobne krivice jer vjeruju da time kazna prestaje biti samo tjelesna, a priznanje osigurava "spas duše" od heretičkih misli i djela te obnavlja autoritet Partije:

> "Poput inkvizicije partija treba priznanje krivice ne samo da bi legitimirala kazne, već i da bi javno potvrdila, s usana optuženih, da je ono što smatra krivnjom ili herezom, shvaćeno kao takvo od strane okrivljene osobe. Ako heretik priznaje da je njegovo vjerovanje heretičko, neispravno, pogrešno, tada njegova kazna postaje tek pročišćenje, reafirmacija istinskog vjerovanja. (...) riječ je o razgolićenju i žrtvi, za veću slavu Boga ili Partije." (Brooks, prema Beganović, 2007:253).

Pored trajnog istražnog postupka (koji nije okončan ni izlaskom na slobodu) i forsiranja teatralnog samooptuživanja, Goli otok jedinstven je po još jednoj metodi zloporabe modernog zapadnog "oblikovanja jastva": pisanju zapisnika o vlastitoj krivnji. Ako je pisanje o sebi u zapadnoj kulturi povezano s intimnim samopreispitivanjem i kontemplacijom, onda je gotovo svakodnevno logorsko pisanje zapisnika o vlastitoj krivnji pokušaj represivnog aparata da sasvim osvoji, izmijeni i "reprogramira" nečiju osobnost, pamćenje i način mišljenja. Isljednici koriste pisano priznanje da bi zadovoljili juridički privid utvrđivanja istine o učinjenom pri-

zatvorenice. I Scotti pridonosi mitu o tome kako žensko iskustvo logora zapravo predstavlja traumatski višak po kojem su određeni doživljaji neiskazivi i nepredstavljivi onima koji ih nisu doživjeli: "'Ali i druge su se strašne stvari događale' – kaže jedna preživjela – 'stvari koje se ne mogu reći, zbog kojih proklinjemo dan kad smo rođene'" (2002:204).

16 Etnometodolog Harold Garfinkel prvi je definirao "ceremonije degradacije" kao čin javne komunikacije čija je namjera prokazati, stigmatizirati pojedinca kao nevrijednog privilegija njegove dotadašnje uloge u društvu ili instituciji. On smatra da ih možemo naći samo u društvima koja nisu "sasvim demoralizirana i dezorijentirana" (1956:420) i koja dijele isti sustav vrijednosti. Važno obilježje ove ceremonije jest pokušaj performativnog "skidanja maske" i otkrivanja "prave", "sramne" osobnosti degradirane osobe pred svjedocima. Retorička formula kojom se to čini otprilike glasi "pozivam sve ljude kao svjedoke da on [degradirani] nije onakav kakvim se čini" (1956: 421).

17 "Kod stida, subjekt, dakle ne posjeduje drugi sadržaj osim vlastite desubjektivacije, postaje svjedokom vlastitog poremećenja, vlastitog gubljenja kao subjekta. To dvosmjerno kretanje, istovremene subjektivacije i desubjektivacije, jest stid. (..) On predstavlja upravo onaj temeljni osjećaj opstojnosti kao subjekta, u dva – barem naoko – proturječna značenja tog pojma: biti podčinjen i biti suveren" (Agamben, 2005:21-22).

18 Jugoslavenska je službena i popularna kultura bila zasićena dokumentarnim i fantazmatskim slikama fašističkog nasilja što je uzrokovalo i nepovjerenje prema preživjelim logorašima: "Pokušali su da zaborave logor, da nađu svoj mir u općem miru, bez rata, i da se uklope u sva strujanja novog života. A nailazili su na otpor, po onom uvezenom shvatanju: 'Kad su preživ-

jestupu i da bi isljedničku torturu ispitivanja režirali kao moralnu dramu samopreispitivanja. Čini se da prijelaz s oralne ispovijesti na pismenu formu priznanja (koja se ovjerovljuje potpisom) postaje središnje mjesto "alkemijskog pretvaranja ispovijesti u priznanje" (Beganović, 2007:254). Literarnost fabriciranog priznanja što obiluje proturječjima i pretjerivanjima nije prepreka, nego dodatno sredstvo stalnog isljedničkog sumnjičenja kažnjenika da još nije priznao svoju krivnju, i još neoprostivije, da se ne želi odreći svoje "male individualne istine u jednom totalnome sustavu" koji predstavlja "apsolutnu istinu" (Beganović, 2007:258). Apsurdno pretjerivanje i beskrajno prekrajanje golootočkih ispovijedi o krivnji predstavlja naličje publicističke prakse uljepšavanja životopisa istaknutih jugoslavenskih revolucionara i političara. Udbino insistiranje na pisanim priznanjima i detaljnim osobnim dosjeima (koje je koristio i NKVD i istočnonjemačka tajna policija Staasi) otkriva neuralgičnu točku sustava u kojem naredbodavci nisu ostavili pisanog traga o svojim naredbama, a biografi i memoaristi gotovo su nadomjestili arhiv kao temeljnu instituciju moderne.[21]

Premda je golootočko diskurzivno (samo)proizvođenje "korigiranih" subjekata s *novom* socijalističkom dušom odraz modernističke orijentacije društva na prakse individuacije, iz cijelog je procesa te penalne *ortopedagogije* izbačena etička dimenzija. Upravo ona koja za Foucaulta čini razliku između vjerski dogmatskog samoodricanja i moderne konstitucije "nove, pozitivne" subjektivnosti. Izbacivanje etičke dimenzije iz disciplinarnih praksi preodgoja znakom je dubokih unutrašnjih konflikata u društvu u kojem se centralizirana suverena moć počinje raspršivati u (stegovne, djelatne i simboličke) prakse koje proizvode politički "korektne" subjekte, a humanistički ideali uzmiču pred birokratskim mentalitetom. Zanemarivanje etičke dimenzije čak i kod filozofa praksisovaca, ustrajnih kritičara staljinističkog partijskog mentaliteta, ostalo je trajnim nedostatkom (ideološkog i filozofskog) glorificiranja prakse kao uvjeta samoproizvođenja istinskog socijalističkog čovjeka i njegova svijeta (usp. Mikulić, 2007).

Poput srednjovjekovnih crkvenih autoriteta i komunistički su isljednici kombinirali fizičku bol s "hermeneutičkom" potragom za istinom. Pokora kao "lijek za dušu" ni za njih nije bila tek "ishitrena metafora, nego oblik organiziranja pokajničke prakse u kojoj tjelesna bol biva povezana s potragom za istinom – istovremeno doslovnom i metafizičkom" (Assad, 1983:305). U tom smislu, prosvjetiteljske ideje o smislu kazne i humanističko-pedagoški utemeljenog preodgoja – ne više usmjerenog "na poricanje nego konstituciju pozitivnog, novog sebe" (Foucault, 1997:249) – nisu bitno utjecale na golootočku praksu torture koja i nekoć i danas, u svakom dijelu svijeta, slijedi svoju hermeneutiku prema kojoj je ekstremna bol pretpostavka svakog iskušavanja, ispitivanja i uspostavljanja istine o mučenome. Svaki se "sofisticiraniji" čin torture nadaje kao novo testiranje individualnog praga slamanja osobe na kojem počinje trajni poremećaj osobnosti i "ludilo".[22]

"Tortura ispitivanja" i višegodišnje pisanje zapisnika o vlastitoj krivnji ostavili su dublje posljedice na psihu zatočenih žena kojima je doslovno "konfisciran" jezik političke subjektivacije. Za one koje su bile izložene policijskoj "skripto-torturi", pisanje o vlastitim ozljedama i apsurdnom nesrazmjeru "zločina" i kazne nije moglo biti temelj psihoterapije. Za razliku od muških supatnika koji su se već od kraja 1950-ih kroz hibridne književno-dokumentarne žanrove izborili za pravo na priču o Golom otoku kao relevantnom povijesnom iskustvu (usp. Jambrešić Kirin, 2004) političke zatvorenice nisu imale ni društvenu potporu, ni uzor ni okvir za naraciju o vlastitom "disidentskom" djelovanju. Gubitak samopouzdanja i brojni posttraumatski simptomi rezultirali su povlačenjem iz javnog života[23], no opća društvena klima koja nije puno marila za preživjele kako nacističkih tako ni staljinističkih logora, pomogla je postupnom samoiscjeljivanju o kojem piše i književnik Imre Kertész. On smatra da su forsirana jednoobraznost i nehaj socijalističkog društva prema pojedinačnom stradanju i traumi bili presudni da on sam nije podlegao "zovu samosažaljenja" ni osjećaju "istinske uzvišenosti" žrtve koja očekuje javnu ispriku i rehabilitaciju (2008: 246).

Početkom 1990-ih, u predvečerje novog rata, ženska su svjedočenja o Golom otoku i sv. Grguru nakratko bila u fokusu jugoslavenske javnosti. Ubrzo nakon emitiranja izuzetno gledane dokumentarne serije Goli život Danila Kiša i Aleksandra Mandića u proljeće 1990., uslijedilo je objavljivanje nekoliko knjiga ženskih logorskih uspomena i zbornika svjedočenja (Dragović-Gašpar, 1990; Lebl, 1990; Simić i Trifunović 1990; Grlić, 1997) te niz novinskih polemika i intervjua s bivšim po-

jeli, morali su fašistima učiniti određene usluge, a ko zna kakve!' To nije bilo proklamovano kao pravilo, ali se tako postupalo" (Arhiv JU.SPJ, 1985, cit. prema Karge, 2006:85).

19 "Sećam se da su nas u decembru, kada je duvao jak burin, naterali da peremo ćebad u moru, i u tom trenutku dolazi general Jova Kapičić koji nam se ironično nasmejao i rekao: 'Eto, vidite što vam sad mogu Rusi? Neka dođu da vas spasu. Mi možemo da vas držimo ceo dan u moru, i koja će od vas da rodi dete posle toga?' Retke su bile žene koje su rodile posle Golog otoka, to su bile srećne žene" (Olivera Stakić-Nedeljković, časopis *Ten*, 1990:22). Svjedokinja Jelka tvrdi: "Što smo izgubile muževe, brakove, stanove, to uopšte ne govorim. Ja bih bila rodila vanbračno, ali većina nije rodila. Malo je žena rodilo posle Golog otoka" (Simić i Trifunović, 1990:154, *Jelka*).

20 Bivši logoraši zauvijek će ostati građani drugog reda, dežurni krivci, sumnjivci i potencijalni teroristi koje će lokalne vlasti zatvarati prilikom posjete važnih političara. Nekoć istaknuti pojedinci (političari, generali, intelektualci) ostat će ljudi neostvarenih potencijala i urušenih života.

21 "[Tito je] zazirao od pisane riječi, od svog rukopisa, kao da će se riječi nekako okrenuti protiv njega. I svoju je biografiju diktirao, a kasnije u sedamdesetima samo je u TV intervjuima davao nadopune. Tito, svjedok stoljeća, odrastao u Monarhiji, borio se u oba svjetska rata, vidio je moskovske čistke, osobno je poznavao velike diktatore našeg stoljeća. Churchill je dobio Nobelovu nagradu za svoje memoare, Tito iza sebe nije ostavio ništa. (...) Što je to mogao znati o slovima, kad ih se toliko bojao?" (Zilahy, 2004:54-55).

22 Vlaisavljević podsjeća na Titovu konstataciju o "moralnoj patnji" i "ludilu" kao najvećoj opasnosti kojoj su bili izloženi komunisti robijaši u starojugoslavenskim zatvorima: "Režim bi volio da

litičkim zatvorenicama. No ovaj kratkotrajan, emotivan, medijski posredovan i kontroliran rad ženskog pamćenja, nacionalističke političke elite (s velikim brojem komunista-konvertita) iskoristile su za povijesni revizionizam te medijsku promociju antikomunizma i viktimoloških naracija.[24] Senzacionalistička potraga za primjerima ženske okrutnosti i slučajevima seksualnog nasilja u komunističkim kazamatima[25] odrazom je zakašnjele – bolje rečeno, anticipacijske - "fascinacije fašizmom" koja je zahvatila popularnu zapadnu kulturu još 1970-ih. Ako prihvatimo postavku Susan Sontag iz istoimenog eseja[26] kako je "nacizam bio 'seksipilniji' od komunizma" ne zaslugom nacista nego uslijed aseksualnog imaginarija ljevičarskih pokreta, onda je kolektivna fascinacija medijskim slikama "erotiziranog" crvenog terora bila najava novog fratricida. Na taj način bolne uspomene apolitičnih svjedokinja nisu pridonijele razumijevanju jednog povijesnog razdoblja, nego su poslužile prebacivanju krivnje – na staljiniste među komunistima, na komuniste među postkomunistima (Badurina, 2006:66). One su, nažalost, otvorile i Pandorinu kutiju prizora logorske torture koji će u ratovima na području bivše Jugoslavije od 1991. do 1999. biti ponovno viđeni, traumatski odjelotvoreni u genocidnim politikama koje su preko "nacionaliziranih" ženskih tijela ostvarile sadističko komadanje jugoslavenskog kolektiva.

Kako komemorirati mjesta crvenog terora?

Da je Goli otok poput Atlantide moderne hrvatske političke mitologije svjedoči i nedostatak konsenzusa oko njegova imenovanja, historijske ekspertize i spomeničke zaštite kojom bi se na primjeren način obilježilo ovo mjesto sjećanja na poratni crveni teror. Riječ je o nedostatku relevantnog odgovora na pitanje treba li komunističkoj ideji u srcu socijalističke modernizacije jugoslavenskog društva zahvaliti za rapidnu industrijalizaciju, urbanizaciju i sekularizaciju relativno egalitarnog društva, ili u njoj treba tražiti krivca za (ne)očekivani kolaps ovog jedinstvenog društvenog projekta na brdovitom Balkanu. Ukratko, treba li naraciju o jugoslavenskoj prošlosti usmjeriti na topografiju komunističkog političkog terora ili pak na heterotopije užitka u "stranoj zemlji prošlosti" nastanjenoj mitskim mjestima, simbolima i fetišima profitabilne Titostalgije (usp. Velikonja, 2010).

U slučaju negativnih, odnosno pozitivnih reminiscencija na jugoslavensku prošlost, prijeti opasnost da se komparativni pogled na socijalističku prošlost zamijeni onim što Mitja Velikonja prepoznaje kao "opsjednutost sobom", mišljenjem da je jugoslavensko iskustvo uvijek i po svemu bila nešto posebno, jedinstveno i nedjeljivo. Tako se u vezi s arhitekturom zatvorskog kompleksa na Golom otoku pojavljuje mišljenje da je riječ o logoru specifične organizacije koja ga razlikuje i od staljinističkih i od fašističkih logora[27], a ne istražuje se njegovo mjesto u "biopolitičkoj paradigmi današnjeg Zapada" (Agamben, 2006), to jest njegova genealogija od austrougarskog logora za ruske vojnike na Golom otoku, preko fašističkog logora Kampor na Rabu do splitske Lore.

Neriješena sudbina devastiranog zatvorskog kompleksa na Golom otoku samo potvrđuje tezu kako sustavan rad na nacionalnom pamćenju prethodi svakoj pojedinačnoj gesti memorizacije i obilježavanju mjesta kolektivnog sjećanja. Udruga bivših političkih zatvorenika na Golom otoku "Ante Zemljar" uputila je 2004. godine Saboru zahtjev za spomeničkom zaštitom jednog dijela otoka no ona ne odlučuje o tome koja bi trebala biti spomenička funkcija ovog mjesta niti koja bi značenja o prošlosti on trebao posredovati. Međutim, pored službene politike pamćenja u svakom društvu postoje i protumemorije "zajednica onih koji se sjećaju" i onih koji kao sekundarni svjedoci prihvaćaju obvezu suočavanja s (nacionalnom) prošlošću. U slučaju Golog otoka to znači borbu protiv onog što Eco naziva *ars oblivinalis*, protiv umijeća zaboravljanja koje se koristi nadomjesnom poviješću, fabrikacijom paralelnih i pojednostavljenih povijesnih priča, pa recimo, ne briše ustaške, nacističke i ine zločine nego ih prekriva (medijski eksponiranijim) naracijama o komunističkim zločinima.

Regionalne i državne vlasti oglušile su se i na građansku inicijativu za zaštitom i "revitalizacijom otoka" koju u Rijeci od 2000. godine predvodi grupa umjetnika s kustosom Brankom Cerovcem na čelu, a koja se zove "Goli otok – novi hrvatski turizam" (Cerovac, 2009). Unatoč imenu, ovdje nije riječ o pokušaju da se hrvatski *poena insularis* pretvori u Alcatraz, u atraktivno odredište komodificiranog spomeničkog turizma koji spaja opći interes za teme političkog terora i potencijal za avanturistički turizam kojeg su već otkrili poduzetni vlasnici brodica, zasad jedini organizatori (turističkog)

svi komunisti polude, zato se toliko i trudi da drugovima čim više zagorča život, bilo moralnim ili fizičkim patnjama" (2003:22). On smatra da je "podsticanje ili proizvodnja ludila" kao način modernog "normiranja" pojedinaca, političkih zatvorenika, u puno većoj mjeri bila specijalnost Golog otoka.

23 Eva Grlić opisuje svoje inhibicije i strahove nakon zatočenja: "(...) poslije golootočkog iskustva izgubila sam upravo samopouzdanje. Bila sam preplašena. Bojala sam se glasno i necenzurirano izreći svoju misao živeći u uvjerenju da će svaka moja riječ biti dojavljena tamo gdje ne treba. Još i sada imam fiksnu ideju da se sve što govorim, uvijek i svugdje prisluškuje...Strah međutim više i nije nešto svjesno, on se vremenom uvlači u podsvijest i postaje teško izbrisiv. (...) Takav strah međutim može biti i izgovor za bilo koji smjeliji i ljudskiji postupak" (1997:275).

24 Dok je muški (memoarski i publicistički) diskurs bio zaokupljen pitanjima broja osuđenih i njihove nacionalne pripadnosti, identitetom ubijenih, logorskim usporednicama, značenjem Golog otoka za političku sudbinu SFRJ, žene su i ovaj put pribjegle etički zahtjevnijem problematiziranju međuljudskih odnosa u "sivoj zoni" logora gdje se stapaju "struje čovječnog i nečovječnog". Bivše internirke bile su spremnije priznati da "nevinih nema, svi smo mi bili i žrtve i dželati – Titove i Staljinove vojske podjednako" (Dragović-Gašpar, 1990:251) te preuzeti svoj dio povijesne odgovornosti za iznevjerenu komunističku utopiju o društvu po mjeri čovjeka. One su češće propitivale etičko-političku granicu između hrabrosti i "fanatizma", osobnog integriteta i poriva preživljavanja te tragale za novim pojmovima i kompleksnijim psihološkim kategorijama da bi nam približile izuzetnost stanja "pred-političke životinje" u koje su bile dovedene.

obilaska Golog otoka. Kao što ističu politički angažirani umjetnici, 21. stoljeće zahtijeva od nas da tražimo nove oblike suočavanja s traumatskom prošlošću i da mjesta dehumanizacije pokušamo učiniti mjestima proizvodnje kritičkog mišljenja, tolerancije i povijesnih znanja. U tom smislu članovi Multimedijalnog centra "Goli otok – novi hrvatski turizam" kritički se i kreativno nose s opasnošću mimetičkog slavljenja monumentalne povijesti te pružaju otpor dominantnim praksama komemoriranja mjesta (masovnog) stradanja u Hrvatskoj.

Jedan od predstojećih zadataka za istraživače/ice uloge zatvorskog iskustva žena u procesu njihovog oblikovanja kao modernih političkih subjekata jest usporedba svjedočenja jugoslavenskih političkih zatvorenica i svjedočenja žena internirki u grčkim otočkim logorima za partizanke i komunistkinje nakon završetka grčkog građanskog rata 1949., usporedba iskaza žena žrtava represije vojnih hunti u Čileu i Argentini i drugdje s kazivanjima brojnih drugih zatočenica (u kućnim, redovnim i tajnim zatvorima) diljem suvremenog svijeta kojima se ne priznaje status političkih zatvorenica. Cvetan Todorov (2000) dobro je formulirao epistemološko žarište i etički prioritet ove humanističke "logorologije" koju pišu nepovjesničari. Umjesto interesa za posljedice radikalnog zla i dehumanizaciju mjerenu gubitkom tipičnih "muških" vrijednosti – čast, hrabrost, principijelnost – istraživači i istraživačice trebali bi se pozabaviti analizom "ženskih" napora preživljavanja i održavanja minimalne, prividne normalnosti u logorskom univerzumu. U središtu tih napora leži borba za očuvanjem "ženskih" vrijednosti (izdržljivost, suosjećanje, potreba povjeravanja) koje čine "banalnost dobra" i u logorskim uvjetima (Todorov, 2000:291). A sve moralne vrijednosti, baš kao i svako kršenje ljudskih prava, imaju svoje svakodnevno ("banalno") i svoje ekstremno lice.

U rivalstvu smrtnog svjedoka i transformirajućeg arhiva (muzeja), kako to primjećuje Derrida u knjizi *Mal d'Archive* (1995), svjedok ne samo da zaslužuje prednost i podršku intelektualne javnosti, već i zahtjevniju razinu teorijske rasprave. One rasprave koja će dati prednost etičkom uvidu, a osjećaj odgovornosti za interpretaciju osobnih kazivanja nadrediti sposobnosti empatijskog uživljavanja u priču o traumatskom iskustvu. Traumatska pripovijest nije izvor spoznaja o prirodi međuljudskih odnosa (u okruženju u kojem je sloboda izbora i moralnog djelovanja krajnje sužena), ali nam može pružiti dragocjene uvide u snagu ljudskog duha, u postojanost osobnih uvjerenja i moć samoiscjeljenja. Tako Evgenija S. Ginzburg (1971), koja je u sibirskim gulazima provela dvadeset godina, Rosa Dragović-Gašpar (1990) i Eva Grlić (1997), zatvorenice s Golog otoka, pripovijedaju da su nakon logora postale humanija bića, odane komunističkim idealima, a ne dogmatskim principima komunističkog revolucionarnog djelovanja koje "teži da oslobodi sve ljude tako što će ih, privremeno, porobiti" (Camus, 1951). Golootočka je dionica ženske povijesti socijalističke emancipacije najbolji dokaz međupovezanosti visoko postavljenih ideala i brojnosti njihovog iznevjeravanja i opovrgavanja, dokaz imanentnog protuslovlja ideologije koja je ženama obećala punu ravnopravnost, ali je vječno odlagala priznati im političku punoljetnost za samostalno djelovanje.

25 Veselin Popović, bivši major Udbe i upravitelj ženskih logora u Ramskom ritu i Zabeli, koji 1950. bježi u Rumunjsku i tamo provodi 16 godina kao politički emigrant, odgovara u intervjuu časopisu *Ten* na učestale optužbe o seksualnom nasilju (što je novinar metaforično "pojasnio"): "Optužuju vas da ste bili 'sultan u haremu'?. V.P.: Slušajte, Danilo Kiš je veliki književnik, ali nitko ne treba da zaboravi da je bio zakleti antikomunista i da je iz dubine duše mrzeo sve što je imalo neke veze s komunizmom. Kiš hoće da poistoveti sve komuniste sa monstrumima komunizma. (...) Postoji bezbroj stvari u kojima serija 'Goli život' gubi svoju vrednost, osim priče o mukama tih žena, o stradanjima, patnjama i metodama u logoru. Kiš toliko mrzi te žene, jer one su za Sovjete, one su IB-ovke, one predstavljaju najveće neprijatelje čovječanstva, i tada im posljednji put napakosti izjavom da su sve bile bludnice, i to onog koji im je sve vreme pomagao, Veselina Popovića" (*Ten*, god. 7, br. 69, str. 6).

26 Esej "Fascinating Fascism" objavljen je u časopisu New York Review of Books 1975. godine, a dostupan je na: http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/33d/33dTexts/SontagFascinFascism75.htm. Bogdanović spominje nekoliko novinskih primjera onodobne fascinacije "pornografijom nasilja": "*krvave glave....koje se valjaju po podu, leševi usnulih vojnika, tela silovanih devojaka i žena* – reči koje su se nedavno mogle čuti u Predstavništvu gradskog komiteta neposredno pred istorijski plenum" (1988:45).

27 Tako arhitekt Vlado Bralić ne vodi računa o sličnim povlasticama kapoa u nacističkom logoru i sobnog starješine na Golom otoku, nego naglašava samo razliku po kojoj je sobni starješina imao vlastitu minijaturnu sobicu unutar zatvoreničkog paviljona ("Jedinstvena arhitektura zloglasnog logora", razgovarala N. V. Ogurlić, *Novi list*, 03. 01. 2010., god. 15, br. 748, str. 2-3.

Literatura

— Adler, Nensi [Adler, Nanci]. 2005. Preživjeli iz Gulaga – s one strane sovjetskog sistema. Beograd: Beogradski krug.
— Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Zagreb: Multimedijalni institut i Arkzin, preveo Mario Kopić.
— Agamben, Giorgio. 2005. "Stid ili o subjektu". *15 dana: časopis za umjetnost i kulturu*, 1, 16- 29, prevela Višnja Bandalo.
— Allcock, John B. 2000. *Explaining Yugoslavia*. London: Hurst & Company.
— Arendt, Hannah 1976 [1951]. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego – New York - London: Harvest Book & Harcourt.
— Assad, Talal. 1983. "Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual". *Economy and Society* 12/3, 287-327.
— Badiou, Alain. 2008. *Stoljeće*. Zagreb: Antibarbarus, preveo O. Pupovac.
— Badurina, Natka. 2006 "Dragi čitatelju, kako smo danas? Goli otok u talijanskoj i hrvatskoj književnosti". U: *Komparativna povijest hrvatske književnosti: zbornik radova* VIII. Split: Književni krug, 53-68.
— Banac, Ivo. 1990. *Sa Staljinom protiv Tita*. Zagreb: Globus.
— Benjamin, Walter 1971[1921]. *Uz kritiku sile: eseji*. Zagreb: SC, [Biblioteka Razlog; 47], prevela Snješka Knežević.
— Beganović, Davor. 2007. *Pamćenje traume: apokaliptička proza Danila Kiša*. Zagreb – Sarajevo: Naklada Zoro.
— Betea, Lavinia. 2006. "The woman in the communist regime: meta-analysis about a gender study". *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 14:31-40.
— Bogdanović, Bogdan. 1988. *Mrtvouzice: mentalne zamke staljinizma*. Zagreb: "August Cesarec".
— Bosanac, Gordana. 2005. *Utopija i inauguralni paradoks: prilog filozofsko-političkoj raspravi*. Zagreb: KruZak.
— Cerovac, Branko. 2009. "Mogućnost (Golog) otoka". U: Prica, Ines i Željka Jelavić ur. Destinacije čežnje, lokacije samoće: uvidi u kulturu i razvojne mogućnosti hrvatskih otoka. Zagreb: HED – IEF, 103-108.
— Dragović-Gašpar, Rosanda. 1990. *Let iznad Golog otoka*. Beograd.
— Camus, Albert. 1971. *Pobunjeni čovjek*. Zagreb: Zora, preveo Z. Mrkonjić.
— Courtois, Stéphane, A. Paczkowski, K. Bartosek et al., eds. 1999. *The Black Book of Communism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
— Felman, Shoshana. 2002. *The Juridical Unconscious: trials and traumas in the Twentieth Century*. Cambridge – London: Harvard University Press.
— Foucault, Michel. 1997 [1982]. "Technologies of the Self". In: *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. by. Paul Rabinow. London: Penguin, Vol. 1, 223-51.
— Foucault, Michel. 1994 [1975]. *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*. Zagreb: Informator.
— Garfinkel, Harold. 1956. "Conditions of successful degradation ceremonies". *American Journal of Sociology* 61, 420-424.
— Ginzburg, Evgenija S. 1971. *Kronika kulta ličnosti*. Zagreb: Znanje, prevela s ruskog Vera Vevrica
— Grlić, Eva. 1997. *Sjećanja*. Zagreb: Durieux.
— Hobsbawm, Eric 2009. *Zanimljiva vremena*. Zagreb: Disput.
— Horvat, Mihovil. 1996. *Goli otok: stratište duha*. Zagreb: Orion Stella.
— Hunt, Lynn. 1992. *The Family Romance of the Franch Revolution*. London: Routledge.
— Jambrešić Kirin, Renata. 2004."The Retraumatization of the 1948 Communist Purges in the Yugoslav Literary Culture". U: Cornis-Pope, Marcel i John Neubauer, ur. *A Comparative History of the Literary Cultures of East Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 124-132.
— Jezernik, Božidar. 1994. *Non cogito ergo sum: arheologija neke šale*. Ljubljana: Društvo za preučevanje zgodovine, literature in antropologije. [Borec br. 533-534; Zbirka Ecce Homo]
— Kalajdžić, Dragan. 1985. *Otok gole istine*. Zagreb: Globus.
— Karge, Heike. 2006. "From 'frozen memory' to the encounter of remembrance: Memorials to the Second World War in Tito's Yugoslavia". *Memoria e ricerca* br. 21, 81-100.
— Kertesz, Imre. 2008. Dnevnik s galije. Zagreb: Fraktura, prevela Xenia Detoni.
— Kiš, Danilo. 1977. *Grobnica za Borisa Davidoviča*. Beograd: BIGZ.
— Kiš, Danilo. 1989. "Držimo se distance! (Susret sa Danilom Kišom)". Razgovor vodio Cs. Karoly, prevela S. Njari. Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja, 35/368, str. 362-364.
— Lebl, Ženi. 1990. *Ljubičica bela: vic dug dve i po godine*. Gornji Milanovac: Dečje novine. (2. izd. 2009, Beograd: Čigoja štampa)
— Lefort, Claude 2000. *Prijepor o komunizmu*. Zagreb: Politička kultura, prevela Radmila Zdjelar, pogovor Rade Kalanj.
— Leksikon 1996. *Hrvatski leksikon*, gl. urednik Antun Vujić. 2 sv. Zagreb: Naklada leksikon.
— Levi, Primo. 1989. *The Drowned and the Saved*. London: Abacus.
— Marković, Dragan. 1990. *Josip Broz i Goli otok*. Beograd: Beseda.
— Mikulić, Borislav. 2007. "Revolucija i intervencija. O utopijskom efektu 'praxis'".
— http://deenes.ffzg.hr/%7Ebmikulic/Homepage/Efekt_praxis.htm.
— Nancy, Jean-Luc. 2004. *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica; O singularnom pluralnom bitku*. Zagreb: Multimedijalni institut; Arkzin, preveo Tomislav Medak.
— Pateman, Carole. 1998. *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*. Zagreb: Ženska infoteka, prevela M. Paić Jurinić.
— Perrot, Michelle. 2009. Moja povijest žena. Zagreb: Ibis grafika, prevela V. Čaušević Kreho.
— Podoroga, Valerij. 2007. "Gulag u umu: skice i razmišljanja". III program HR, 19. 08. 2007, preveo Ivo Alebić. [Tekst preuzet sa stranice www.antropo.ru].
— Popović, Sabina. 1999. *Tortura, posljedice i rehabilitacija - Bosna i Hercegovina - priručnik*. Sarajevo: CTV [Centar za žrtve torture].
— Ridley, Jasper G. 2000. *Tito: biografija*. Zagreb: Prometej.
— Scotti, Giacomo. 2002. *Goli otok: Italiani nel gulag di Tito*. Trst: Edizioni LINT.
— Simić, Dragoslav i Boško Trifunović, ur. 1990. Ženski logor na Golom otoku – ispovesti kažnjenica i islednice. Beograd: ABC product.
— Sklevicky, Lydia. 1996. *Konji, žene, ratovi*. Zagreb: Ženska infoteka (odabrala i priredila Dunja Rihtman-Auguštin).
— Spehnjak, Katarina. 2002. *Javnost i propaganda: Narodna fronta u politici i kulturi Hrvatske*: 1945.-1952. Zagreb: Hrvatski institut za povijest – Dom i svijet.
— Todorov, Tzvetan. 2000 [1991]. *Facing the Extreme: moral life in the concentration camps*. London: Phoenix
— Todorov, Tzvetan. 1999. *Voices from the Gulag: Life and Death in Communist Bulgaria*.
— Velikonja, Mitja. 2010. *Titostalgija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
— Vilensky, Simeon. 1999. *Till my tale is told: women's memoirs of the Gulag*. London: Virago Press.
— Vlaisavljević, Ugo. 2003. *Lepoglava i univerzitet: ogledi iz političke epistemologije*. Sarajevo: Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta.
— Voglis, Polymeris. 2002. "Political Prisoners in the Greek Civil War, 1945-50". *Journal of Contemporary History*, 37/4, 523-540.
— Zilahy, Péter. 2004. *Od abecede do žirafe: posljednji prozor u svijet*. Zagreb: Sysprint, s mađarskog prevela Petra Tkalčec.
— Žicina, Milka. 2002. *Sve, sve, sve….* Zagreb: SKD Prosvjeta.
— Žižek, Slavoj. 2006. "Kad partija digne ruku na sebe". http://www.mi2.hr/radioActive/past/txt/03.06.zizek.kadpartijadigne.rtf

Prešarana spomen ploča, Split

1973.

HARDT, MICHAEL

Zajedničko u komunizmu

HARDT, MICHAEL

Zajedničko u komunizmu

Ekonomska i financijska kriza koja je eksplodirala ujesen 2008. izazvala je izuzetno izvanredno snažnu promjenu u carstvu političkih imaginarija. Kao što se prije nekoliko godina govor o klimatskoj promjeni u *mainstream* medijima ismijao i odbacio kao pretjeran i apokaliptičan, a onda je gotovo preko noći činjenica klimatske promjene zapravo postala pitanje općeg slaganja, tako je ekonomska i financijska kriza preinačila prevladavajuća gledišta na kapitalizam i socijalizam. Samo se godinu prije svaka kritika neoliberalnih strategija deregulacije, privatizacije i smanjivanja struktura blagostanja – a kamoli samog kapitala – u prevladavajućim medijima odbacivala kao luđački govor. Danas *Newsweek* na svojoj naslovnici objavljuje, s tek malo ironije: "Sada smo svi socijalisti". Vladavina kapitala iznenada je otvorena propitivanju, od ljevice do desnice, a neki oblik socijalističke ili keynesijanske državne regulacije i upravljanja čini se neizbježnim.

Trebamo, međutim, istraživati izvan te alternative. Prečesto se čini da su nam jedini izbori kapitalizam ili socijalizam, vladavina privatnog vlasništva ili ona javnog vlasništva, kao da je privatizacija jedini lijek za nevolje državnog nadzora, a za nevolje kapitala učiniti ga javnim, to jest, primjeniti državnu regulaciju. Moramo istražiti drugu mogućnost: niti privatno vlasništvo kapitalizma niti javno vlasništvo socijalizma, već zajedničko u komunizmu.

Mnogi su središnji koncepti našega političkog vokabulara, uključujući komunizam jednako kao i demokraciju i slobodu, bili toliko iskrivljeni da su gotovo neuporabljivi. U standardnoj uporabi, zapravo, komunizam je sve više počeo predstavljati svoju suprotnost, to jest, potpuni državni nadzor ekonomskog i društvenog života. Možemo, naravno, napustiti te izraze i izmisliti nove, no za sobom ćemo ostaviti predugu povijest borba, snova i težnja vezanih uz njih. Mislim da je bolje izboriti se da se tim konceptima vrati, ili ponovno uspostavi, njihov smisao. U slučaju komunizma, to zahtijeva analizu mogućih oblika današnje političke organizacije i, prije toga, ispitivanje naravi suvremene ekonomske i društvene proizvodnje. U ovom ću se ogledu ograničiti na preliminarni zadatak kritike političke ekonomije.

Jedan od razloga zašto komunističke hipoteze prijašnjih razdoblja više nisu valjane je i to što se ustroj kapitala izmijenio – kao i uvjeti i proizvodi kapitalističke

proizvodnje. Najvažnije je da se promijenio tehnički ustroj rada. Kako ljudi proizvode i izvan i unutar okvira radnog mjesta? Što proizvode i pod kakvim uvjetima? Kako je organizirana proizvodna suradnja? Što su podjele rada i moć koja ih razdvaja po rodnim i rasnim crtama u lokalnim, regionalnim i globalnim kontekstima? Uz ispitivanje trenutačnog ustroja rada moramo analizirati i odnose vlasništva pod kojima rad proizvodi. Zajedno s Marxom možemo reći da je kritika političke ekonomije, u svojoj srži, kritika vlasništva. "Komunisti mogu svoju teoriju", pišu Marx i Engels u Komunističkom manifestu, "sažeti u jednom izrazu: ukidanje privatnog vlasništva".[01]

Kako bih istražio odnos i borbu između vlasništva i zajedničkoga, koji smatram središnjim za komunističku analizu i postavljeni problem, protumačio bih dva odlomka iz Marxovih *Ekonomskih i filozofskih rukopisa* iz 1844. godine. Upućivanjem na *Rukopise* ne želim ranog Marxa postaviti naspram kasnog, slaviti Marxov humanizam ili bilo što slično. To su, zapravo, argumenti koji se provlače cijelim Marxovim djelom. Niti je nužno pozvati se na gospodara kako bi se obnovio koncept komunizma. *Rukopisi* pružaju prigodu za tumačenje zajedničkoga u komunizmu, koje je danas sve važnije, ali i za procjenjivanje razdaljine između Marxova i našega vremena.

U prvom odlomku, naslovljenom "Odnos privatnog vlasništva", Marx predlaže podjelu po razdobljima koja u prvi plan stavlja prevladavajući oblik vlasništva u svakom razdoblju. U 19. stoljeću, tvrdi on, europskim društvima prvenstveno više ne prevladava nepokretno vlasništvo, kao što je zemlja, već namjesto njega pokretni oblici vlasništva, općenito plodovi industrijske proizvodnje. Razdoblje prijelaza odlikuje se ogorčenom bitkom između dvaju oblika vlasništva. Na sebi svojstven način Marx se ruga uvjeravanjima obojice tih vlasnika da čine društveno dobro. Zemljoposjednik naglašava proizvodnost poljoprivrede i njezinu vitalnu važnost za društvo te "nasljedno plemstvo svog vlasništva, feudalne reminiscencije, uspomene, poetska sjećanja, svoje sanjarsko biće, svoju političku važnost, itd".[02] Vlasnik pokretnog vlasništva, naspram toga, napada samodostatnost i umrtvljenost svijeta nepokretnog vlasništva pjevajući pritom svoje hvalospjeve. "Pokretno vlasništvo", piše Marx, "tvrdi da je pribavilo narodu političku slobodu, razbilo okove građanskog društva, međusobno povezalo svjetove, stvorilo humanu trgovinu, čisti moral, obrazovanje po želji" (339). Marx smatra neizbježnim ostvarenje ekonomske prevlasti pokretnog vlasništva u odnosu na nepokretno vlasništvo. "Mora pobijediti: kretanje nepokretnost, otvorena, samosvjesna besramnost prikrivenu i nesvjesnu, *gramzivost pohlepu za uživanjem*, otvoreno neobuzdana spretna sebičnost *prosvjećenosti* lokalnu, obazrivu, priprostu, tromu i fantastičnu *sebičnost praznovjerja*, kao što *novac* mora pobijediti drugi oblik privatnog vlasništva" (340). Marx se, naravno, ruga obojici vlasnika no priznaje da pokretno vlasništvo, koliko god bilo odvratno, posjeduje prednost otkrivanja "rada kao jedine suštine bogatstva" (343). Njegova podjela na razdoblja, drugim riječima, ističe povećani potencijal za komunistički projekt.

Analizirao bih paralelnu borbu između dvaju oblika vlasništva danas, no prije nego što to učinim, trebao bih naglasiti da trijumf pokretnog nad nepokretnim vlasništvom korespondira s pobjedom profita nad rentom kao prevladavajućim načinom eksproprijacije. Prilikom ubiranja rente kapitalist je uvjeren da se nalazi relativno izvan procesa proizvodnje vrijednosti, da samo izvlači vrijednost koja se proizvodi drugim sredstvima. Stvaranje profita, naspram toga, zahtijeva sudjelovanje kapitalista u proizvodnom procesu koji nameće oblike suradnje, disciplinarne režime, itd. U vrijeme Johna Maynarda Keynesa profit ima već takvo dostojanstvo u odnosu na rentu da Keynes čak može predvidjeti (ili propisati) "eutanaziju rentijera" i prema tome nestanak "ulagača bez svrhe" u korist kapitalističkog ulagača koji organizira i upravlja proizvodnjom.[03] Ta koncepcija povijesnog kretanja unutar kapitala od rente do profita također korespondira s naznačenim prijelazom u mnogim analizama od primitivne akumulacije do same kapitalističke proizvodnje. Primitivna se akumulacija, u tom kontekstu, može smatrati apsolutnom rentom koja eksproprira čitavo bogatstvo proizvedeno negdje drugdje.

I prijelazi od rente do profita i od prevlasti nepokretnog do pokretnog vlasništva dio su općenitije Marxove tvrdnje da je do sredine 19. stoljeća industrija velikih razmjera nadomjestila poljoprivredu kao hegemonijski oblik ekonomske proizvodnje. On tu tvrdnju, naravno, ne iznosi u kvantitativnim kategorijama. Industrijska proizvodnja se u to vrijeme sastoji od malih djelića ekonomije čak i u Engleskoj, tada najindustrijalizi-

01 Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, London: Verso, 1998., str. 52. Hrv. izdanje: K. Marx i F. Engels, *Komunistički manifest*, 1848. s predgovorom Slavoja Žižeka, *Bauk još uvijek kruži*, Zagreb: Arkzin, 1998., str. 106.

02 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, u: *Early Writings*, prev. Rodney Livingstone i Gregor Benton, London: Penguin, 1975., str. 338. Hrv. izdanje: Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, u: *Rani Radovi*, Zagreb: Naprijed, Deveto izdanje, 1989., str. 263.

03 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: MacMillan, 1936., str. 376.

ranijoj zemlji. I većina je radnika teško radila, ne u tvornicama već na polju. Marxova je tvrdnja namjesto toga kvalitativna: svi drugi oblici proizvodnje bit će prisiljeni usvojiti kvalitete industrijske proizvodnje. Poljoprivreda, rudarstvo, čak i samo društvo morat će usvojiti njene režime mehanizacije, njenu radnu disciplinu, njenu podijeljenost vremena i ritmova, njen radni dan, i tako dalje. Klasični ogled E. P. Thompsona o radnim satima i radnoj disciplini u Engleskoj divna je demonstracija progresivnog nametanja industrijske podjele vremena društvu kao cjelini.[04] Stoljeće i pol poslije Marxova doba ta tendencija industrije da nameće svoje vrednote odvija se na izuzetne načine.

Danas je, međutim, jasno da industrija unutar ekonomije više ne drži hegemonijski položaj. Time se ne želi reći da u tvornicama radi manje ljudi nego prije 10 ili 20 ili 50 godina – iako su se, u izvjesnim pogledima, njihove lokacije izmijenile, seleći se na drugu stranu globalne podjele rada i moći. Ta tvrdnja nije, ponovno, prvenstveno kvantitativna, već kvalitativna. Industrija svoje vrednote više ne nameće drugim ekonomskim sektorima i općenitijim društvenim odnosima. To mi se čini relativno neprijepornom tvrdnjom.

Više se nesporazuma javlja kada se predlaže jedan drugi oblik proizvodnje kao nasljednik industrije koji je hegemonijski na taj način. Toni Negri i ja iznosimo argumentaciju da se na tom hegemonijskom položaju pojavljuje nematerijalna ili biopolitička proizvodnja. Pod nematerijalnim ili biopolitičkim pokušavamo objediniti proizvodnju ideja, informacije, slika, znanja, koda, jezika, društvenih odnosa, čuvstava i sličnog. To određuje zanimanja u cijeloj ekonomiji, u svim njezinim dijelovima, od djelatnika u zdravstvenoj skrbi, stjuardesa i obrazovnih stručnjaka do programera softvera i od radnika u restoranima brze hrane i radnika u pozivnim centrima do dizajnera i oglašivača. Najveći dio tih oblika proizvodnje, naravno, nisu novi već je koherencija među njima možda prepoznatljivija i, što je važnije, njihove se vrednote danas nastoje nametnuti drugim sektorima ekonomije i društvu kao cjelini. Industrija se mora informatizirati; znanje, kodovi i slike postaju sve važniji u svim tradicionalnim sektorima proizvodnje; a proizvodnja čuvstava i skrbi postaje sve više bitna u procesu vrednovanja. Ta hipoteza o tendenciji pojavljivanja nematerijalne ili biopolitičke proizvodnje na hegemonijskom položaju, koji je nekad držala industrija, ima sve vrste neposrednih implikacija na rodne podjele rada i različite međunarodne i druge zemljopisne podjele rada, no njima se ne mogu baviti u ovom ogledu.[05]

Usredotočimo li se na novu borbu između dva oblika vlasništva impliciranu tim prijelazom možemo se vratiti Marxovim formulacijama. Dok je u Marxovo vrijeme bila riječ o borbi između nepokretnog vlasništva (kao što je zemlja) i pokretnog vlasništva (kao što je materijalna roba), danas se borba odvija između materijalnog i nematerijalnog vlasništva – ili, rečeno na drugi način, dok je Marx usredotočen na pokretljivost vlasništva danas su naprotiv uglavnom sporni oskudnost i reproduktivnost, na takav način da se može postaviti da je to borba između ekskluzivnog *versus* podijeljenog vlasništva. Suvremena usredotočenost na nematerijalno i reproduktivno vlasništvo u kapitalističkoj ekonomiji može se lagano prepoznati čak i ako se samo površno baci letimičan pogled na polje imovinskog prava. Patenti, autorska prava, starosjedilačka znanja, genetski kodovi, informacija o zamjetnoj plazmi sjemenja, i slična pitanja teme su o kojima se najaktivnije raspravlja u tom području. Činjenica da logika oskudnosti nije sadržana u toj domeni predstavlja nove probleme za vlasništvo. Baš kao što je Marx uvidio da kretanje nužno trijumfira nad nepokretnošću, tako i danas nematerijalno trijumfira nad materijalnim, reproduktivno nad nereproduktivnim, te podijeljeno nad ekskluzivnim.

Pojavljivanje prevlasti tog oblika vlasništva značajno je djelomice zato što ono demonstrira i vraća u središte pozornosti sukob između zajedničkog i vlasništva kao takvog. Ideje, slike, znanja, kod, jezici pa čak i čuvstva mogu biti privatizirana i nadzirana kao vlasništva, no teže je policijski nadzirati to vlasništvo zato što ih se tako lako dijeli ili reproducira. Prisutan je stalni pritisak da takva dobra izmaknu ograničenjima vlasništva i postaju zajednička. Ako imate neku ideju, to što ćete je podijeliti sa mnom ne smanjuje njezinu korisnost za vas, već je obično povećava. Ustvari, kako bi se shvatila njihova najveća moguća produktivnost, ideje, slike i čuvstva moraju postati zajednička i moraju se dijeliti. Kad su privatizirana njihova se produktivnost dramatično smanjuje – i, dodao bih, pretvaranje zajedničkog u javno vlasništvo, to jest, njegovo podvrgavanje državnom nadzoru ili upravljanju, na sličan način smanjuje produktivnost. Vlasništvo postaje okov na kapitalističkom načinu proizvodnje. Evo jedne novonastale

04 E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present*, sv. 38, br. 1, 1967., str. 56.-97.

05 O nematerijalnoj i biopolitičkoj proizvodnji, vidi Hardt i Negri, *Commonwealth*, poglavlje 3, Cambridge: Harvard University Press, u pripremi.

Toni Negri

Pred graditeljima Autostrade prušala su se polja, močvare, vrtovi i periferijske kućice. Trebalo je srušiti 142 razne zgrade, premjestiti korito potoka Kunišćaka, i zatrpati ogromnu barušćinu duboku do 7 m.

Radilo se bez prekida danja i noću!

proturječnosti imanentne kapitalu: što se zajedničko više prigrabljuje kao vlasništvo, to se njegova produktivnost više smanjuje; a opet ekspanzija zajedničkog na fundamentalan i općenit način podriva odnose vlasništva.

Moglo bi se reći, u širem smislu, da je neoliberalizam odredila bitka za privatno vlasništvo usmjerena ne samo protiv javnog vlasništva već također i možda još važnije protiv zajedničkog. Ovdje je korisno napraviti razliku između dva tipa zajedničkog, od kojih su oba objekti neoliberalnih strategija kapitala. (I to može poslužiti kao inicijalna definicija "zajedničkog".) S jedne strane, zajedničko imenuje zemljanu površinu i sve resurse povezane s njom: zemlju, šume, vodu, zrak, minerale, i tako dalje. To je tijesno povezano s engleskom uporabom izraza "zajedničke zemljane površine" (u množini) iz sedamnaestog stoljeća. S druge strane, zajedničko također upućuje, kao što sam već rekao, na plodove ljudskog rada i stvaralaštva, kao što su ideje, jezik, čuvstva, i tako dalje. Prvo biste mogli smatrati "prirodnim" zajedničkim dobrom, a potonje "artificijelnim", no u stvarnosti takve se podjele između prirodnog i artificijelnog brzo rasprše. U svakom slučaju, neoliberalizam je smjerao privatizirati oba ta oblika zajedničkog.

Jedna od vodećih pozornica takve privatizacije bile su esktraktivne industrije, koje su transnacionalnim kompanijama omogućile pristup dijamantima u Sierri Leone ili nafti u Ugandi ili nalazištima litija i pravima na vodu u Boliviji. Takvu neoliberalnu privatizaciju zajedničkog opisali su mnogi autori, uključujući Davida Harveya i Naomi Klein, u kategorijama koje ocrtavaju obnovljenu važnost primitivne akumulacije ili akumulacije izvlaštenjem.[06]

Neoliberalne strategije za privatizaciju "artificijelnog" zajedničkog puno su složenije i proturječnije. Ovdje je sukob između vlasništva i zajedničkog u punom zamahu. Što je zajedničko više podvrgnuto odnosima vlasništva, kao što sam rekao, to je manje produktivno; a ipak kapitalističko vrednovanje procesa zahtijeva privatnu akumulaciju. U mnogim domenama, kapitalističke strategije za privatiziranje zajedničkog posredstvom mehanizama kao što su patenti i autorska prava nastavljaju se (često s poteškoćama) unatoč proturječjima. Glazbena i računalna industrija prepuni su primjera. To je slučaj i s takozvanim biopiratstvom, to jest, procesima pomoću kojih transnacionalne korporacije ekspropriraju zajedničko u obliku starosjedilačkih znanja ili genetskih informacija iz biljaka, životinja ili ljudskih bića, obično posredstvom korištenja patenata. Tradicionalna znanja o korištenju sjemenja iz zemlje kao prirodnog pesticida, primjerice, ili o ljekovitim kvalitetama biljaka u privatno vlasništvo ih pretvara korporacija koja ih patentira. Usput posebno bih želio istaknuti da je piratstvo krivo ime za takve aktivnosti. Pirati imaju daleko plemenitiji poziv: oni kradu vlasništvo. Ove korporacije umjesto toga kradu zajedničko i pretvaraju ga u vlasništvo.

Općenito, ipak, kapital izvršava eksproprijaciju zajedničkog ne posredstvom privatizacije *per se* već u obliku rente. Nekoliko suvremenih talijanskih i francuskih ekonomista koji se bave onim što oni nazivaju kognitivni kapitalizam, najistaknutiji među njima Carlo Vercellone, tvrde da baš kao što je u prijašnjem razdoblju postojalo svrhovito kretanje od rente do profita kao prevladavajući način kapitalističke eksproprijacije, danas je prisutno obratno kretanje od profita do rente.[07] Patenti i autorska prava, primjerice, stvaraju rentu u smislu da jamče prihod zasnovan na vlasništvu materijalnog ili nematerijalnog vlasništva. Ovim se argumentom ne implicira povratak u prošlost: prihod nastao od patenta, primjerice, prilično se razlikuje od onoga koji je nastao od vlasništva nad zemljom. Ključni je uvid ove analize o pojavi prevlasti rente nad profitom, a što smatram vrlo značajnim, da kapital ostaje općenito izvanjskim procesima proizvodnje zajedničkog. Dok u slučaju industrijskog kapitala i njegovog stvaranja profita, kapitalist igra ulogu koja se nalazi unutar procesa proizvodnje, osobito u naznačavanju sredstava suradnje i nametanju obrazaca discipline, u proizvodnji zajedničkog kapitalist mora ostati relativno izvanjski.[08] Svaka intervencija kapitalista u procese proizvodnje zajedničkog, baš svaki put kada zajedničko postane vlasništvo, smanjuje produktivnost. Renta je, dakle, mehanizam kako se nositi sa sukobima između kapitala i zajedničkog. Dodijeljena je ograničena autonomija procesima proizvodnje zajedničkog s obzirom na dijeljenje resursa i određivanje načina suradnje, a kapital je još uvijek u mogućnosti izvršiti nadzor i eksproprirati vrijednost posredstvom rente. Eksploatacija u tom kontekstu poprima oblik eksproprijacije zajedničkog.

Rasprava o renti ukazuje, s jedne strane, na neoliberalne procese akumulacije izvlaštenjem ukoliko se

06 Vidi David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005; i Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, New York: Metropolitan Books, 2007. Za izvrsnu analizu usredotočenosti neoliberalizma na ekstraktivne industrije u Africi, vidi James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham: Duke University Press, 2006.

07 Vidi primjerice, Carlo Vercellone, "Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto" u Andrea Fumagalli i Sandro Mezzadra, urednici, *Crisi dell'economia globale*, Verona: Ombre corte, u pripremi.

08 Vidi Marxovu raspravu o suradnji u 13. poglavlju *Kapitala*, sv. 1, prev. Ben Fowkes, London: Penguin, 1976., str. 439-454.

Naomi Klein

primitivna akumulacija može nazvati oblikom apsolutne rente. S druge strane, ona baca novo svjetlo na suvremeno prevladavanje financija, što je karakterizirano složenom i vrlo apstraktnom raznolikošću relativne rente. Christian Marazzi nas upozorava da ne zamišljamo da su financije fikcionalna, naspram "stvarne ekonomije", što je koncepcija koja pogrešno shvaća razmjere kojima i financijama i proizvodnjom sve više prevladavaju nematerijalni oblici vlasništva. Također nas upozorava na odbacivanja financija kao na puko neproduktivne naspram predodžbe produktivnosti koja je neodređeno vezana za industrijsku proizvodnju. Korisnije je smjestiti financije u kontekst općeg trenda od profita do rente, i primjereno izvanjskom položaju kapitala s obzirom na proizvodnju zajedničkog. Financije ekspropriraju zajedničko i izvršavaju nadzor s udaljenosti.[09]

Sada mogu privesti kraju i ponovno se osvrnuti na moje tumačenje prvog odlomka iz ranih Marxovih rukopisa, u kojima on opisuje borbu između dva oblika vlasništva (nepokretnog versus pokretljivog) i historijskog prijelaza od prevlasti zemljišnog vlasništva do onog industrijskog kapitala. Mi danas također doživljavamo borbu između dva oblika vlasništva (materijalnog *versus* pokretljivog ili oskudnog *versus* reproduktivnog). I ta borba otkriva dublji sukob između vlasništva kao takvog i zajedničkog. Iako je ta proizvodnja zajedničkog sve više središnja za kapitalističku ekonomiju, kapital ne može intervenirati u proces proizvodnje i umjesto toga mora ostati izvanjski, eksproprirati vrijednost u obliku rente (posredstvom financijskih i drugih mehanizama). Posljedica je toga da proizvodnja i produktivnost zajedničkog postaju sve više autonomna domena, i dalje, naravno, eksploatirana i nadzirana, međutim posredstvom mehanizama koji su relativno izvanjski. Kao i Marx, i ja bih rekao da taj razvoj kapitala sam po sebi nije dobar – i da svrhovita prevlast nematerijalne ili biopolitičke proizvodnje sa sobom donosi niz novih i ozbiljnijih oblika eksploatacije i nadzora. No ipak je važno uočiti da razvoj samog kapitala pruža oruđa za oslobođenje od kapitala, i to posebno ovdje vodi do povećane autonomije zajedničkog i njegovih produktivnih tokova.

To me dovodi do drugog odlomka iz *Rukopisa* koji želim razmotriti, "Privatno vlasništvo i komunizam". Pojam zajedničkog pomaže nam da shvatimo što Marx misli pod komunizmom u tom odlomku. "Komunizam je", piše on, "pozitivni izraz ukinutog privatnog vlasništva" (345-346). On uključuje frazu "pozitivni izraz" djelomice zato da bi komunizam razlikovao od pogrešnih ili iskrivljenih shvaćanja tog koncepta. Sirov komunizam, tvrdi, samo perpetuira privatno vlasništvo poopćavajući ga i protežući ga na čitavu zajednicu, kao univerzalno privatno vlasništvo. Taj je izraz, naravno, oksimoron: ako je vlasništvo sada univerzalno, protegnuto na čitavu zajednicu tada ono više nije stvarno privatno. Čini mi se da on pokušava naglasiti da u sirovom komunizmu čak i ako se privatni karakter ogoli, vlasništvo ostaje. Pravilno shvaćen komunizam je umjesto toga ukidanje ne samo privatnog vlasništva, već vlasništva kao takvog. "Privatno vlasništvo nas je učinilo tako glupim i jednostranim da je neki predmet *naš* tek onda kad ga imamo" (351). Što bi to značilo da je nešto naše ako ga ne posjedujemo? Što bi značilo da nas i naš svijet ne smatramo vlasništvom? Je li nas privatno vlasništvo učinilo toliko glupim da to ne možemo vidjeti? Marx je ovdje u potrazi za zajedničkim. Otvoreni pristup i dijeljenje koji karakteriziraju korištenje zajedničkog nalaze se izvana i suprotstavljeni su odnosima vlasništva. Mi smo postali toliko glupi da svijet možemo prepoznati samo kao privatni ili javni. Postali smo slijepi za zajedničko.

Marx dolazi do opisa zajedničkog (kao ukidanja vlasništva) nekih 20 godina kasnije u prvom svesku *Kapitala* kada komunizam definira kao posljedicu negativne dijalektike kapitala. "Kapitalistički način prisvajanja je, koji proizlazi iz kapitalističkog načina proizvodnje, dakle kapitalističko privatno vlasništvo, prva negacija individualnog privatnog vlasništva zasnovanog na vlastitom radu. Ali nužnošću prirodnog procesa kapitalistička proizvodnja rađa svoju vlastitu negaciju. To je negacija negacije. Ova ne uspostavlja iznova privatno vlasništvo, ali uspostavlja individualno vlasništvo na osnovici tekovine kapitalističke ere: na osnovici kooperacije i zajedničkog posjedovanja zemlje i sredstava za proizvodnju."[10] Kapitalistički razvoj neizbježno za posljedicu ima povećanu ulogu suradnje i zajedničkog, što slijedom toga pruža oruđa za zbacivanje kapitalističkog načina proizvodnje i uspostavlja osnove za alternativno društvo i način proizvodnje, komunizam zajedničkog.

Ono što ja, ipak, smatram nezadovoljavajućim u vezi tog odlomka iz *Kapitala* je, povrh njegove dijalektičke konstrukcije, da zajedničko na koje Marx upućuje – "kooperaciju i zajedničko posjedovanje zemlje i sredstava za proizvodnju" – prvenstveno zahvaća materijal-

09 Vidi Christian Marazzi, *Capital and Language*, prev. Gregory Conti, New York: Semiotext(e), 2008.

10 *Kapital*, sv. I, str. 929. (hrv. izd. str. 672.).

ne elemente o kojima je riječ, koji su nepokretne i pokretne oblike vlasništva učinili zajedničkim. Ta formulacija ne zahvaća, drugim riječima, prevladavajuće oblike kapitalističke proizvodnje danas. Ako se, međutim, osvrnemo na odlomak u ranim *Rukopisima* i pokušamo izlučiti Marxov mladenački humanizam, mi pronalazimo definiciju komunizma i zajedničkog koja ističe nematerijalne odnosno, zbilja, biopolitičke aspekte. Razmotrimo, najprije, tu definiciju komunizma koju Marx predlaže nakon što je odbacio sirovo shvaćanje: "Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, kao čovjekovo samootuđenje, te stoga, kao zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao društvenog tj. čovječnog čovjeka." (str. 348). Što Marx misli pod "zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka"? On očito razvija pojam prisvajanja koji se razlikuje od uobičajenog, primjenjujući ga u kontekstu gdje se doima čudnim: ne više prisvajanje objekta u obliku privatnog vlasništva već prisvajanje naše subjektivnosti, naših ljudskih, društvenih odnosa. Marx objašnjava to komunističko prisvajanje, to prisvajanje nevlasništva u kategorijama ljudske osjetilnosti i cjeloviti raspon stvaralačkih i produktivnih moći. "Čovjek prisvaja svoje svestrano biće na svestran način", što objašnjava u kategorijama "svih njegovih ljudskih odnosa prema svijetu – gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, osjećanje, mišljenje, opažanje, htijenje, rad, ljubav" (351). Ja mislim da izraz "prisvajanje" ovdje navodi na krivi put zato što Marx ne govori o zahvaćanju nečega što već postoji, već prije o stvaranju nečeg novog. To je proizvodnja subjektivnosti, proizvodnja nove osjetilnosti – ne, dakle, stvarno prisvajanje već proizvodnja. Vratimo li se tekstu možemo vidjeti da Marx to doista, ustvari, jasno postavlja: "pod pretpostavkom pozitivno ukinutog privatnog vlasništva čovjek proizvodi čovjeka, sama sebe i drugog čovjeka" (349). Prema ovom tumačenju Marxovo shvaćanje komunizma u ranim rukopisima daleko je od humanizma, to jest, daleko od bilo kakvog pribjegavanja predegzistentnoj ili vječnoj ljudskoj biti. Umjesto pozitivnog sadržaja komunizma, koje odgovara ukidanju privatnog vlasništva, nalazi se autonomna ljudska proizvodnja subjektivnosti, ljudska proizvodnja čovječanstva – novo viđenje, novo slušanje, novo mišljenje, novo voljenje.

11 Karl Marx, *Grundrisse*, prev. Martin Nicolaus, London: Penguin, 1973., str. 92. Hrv. izdanje: Karl Marx, *Temelji slobode, Osnovi kritičke ekonomije (Grundrisse)*, Rijeka: Naprijed, 1977., str. 17.

12 Robert Boyer, *La croissance, début de siècle*, Paris: Albin Michel, 2002., str. 192.

13 Christian Marazzi, "Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione", u: Jean-Louis Laville, ur., *Reinventare il lavoro*, Rim: Sapere, 2000., 2005., str. 107.-126.

Michel Foucault

To nas vraća našoj analizi biopolitičkog obrata u ekonomiji. U kontekstu industrijske proizvodnje, Marx je došao do važne spoznaje da kapitalistička proizvodnja nije usmjerena samo prema stvaranju objekata već i subjekata. "Proizvodnja, dakle, ne proizvodi samo predmet za subjekt, već i subjekt za predmet."[11] Međutim, u kontekstu biopolitičke proizvodnje proizvodnja subjektivnosti je daleko izravnija i intenzivnija. Neki suvremeni ekonomisti, ustvari, analiziraju transformacije kapitala u kategorijama koje prizivaju Marxove formulacije iz njegovih ranih spisa. "Ako moramo nasumice pogađati koji će se model pojaviti u sljedećim desetljećima", pretpostavlja, primjerice, Robert Boyer "vjerojatno bismo morali upućivati na proizvodnju *čovjeka od čovjeka*".[12] Christian Marazzi na sličan način shvaća da se trenutačni prijelaz u kapitalističkoj proizvodnji kreće prema "antropogenetskom modelu". Živa bića kao nepromjenjiv kapital nalaze se u središtu te transformacije, a proizvodnja oblika života postaje osnova dodane vrijednosti. To je proces u kojem upošljavanje ljudskih nadarenosti, sposobnosti, znanja i čuvstava – onih koje se stječu na poslu, no još važnije, one akumulirane izvan rada izravno donose vrijednost.[13] Jedno je, dakle, značajno obilježje rada glavom i srcem da je paradoksalno *objekt* proizvodnje ustvari *subjekt*, definiran, primjerice, društvenim odnosom ili oblikom života. To bi u najmanju ruku trebalo učiniti jasnim obrazloženje zbog kojeg se taj oblik proizvodnje naziva *biopolitičkim*, budući je riječ o proizvedenim oblicima života.

Vratimo li se Marxu u tom novom svjetlu, uviđamo da nam razvijanje definicija kapitala u njegovom djelu zapravo daje važnu naznaku za analiziranje biopolitičkog konteksta. Iako se bogatstvo u kapitalističkom društvu prvotno doima kao beskrajna skupnost roba, Marx otkriva da je kapital zapravo proces stvaranja viška vrijednosti posredstvom proizvodnje roba. Međutim Marx razvija taj uvid za korak dalje kako bi otkrio da je kapital u biti *društveni odnos* – odnosno, da to protegnemo još dalje, konačni objekt kapitalističke proizvodnje nisu robe već društveni odnosi ili oblici života. Sa stajališta biopolitičke proizvodnje možemo vidjeti da su proizvodnja hladnjaka i automobila samo srednje točke za stvaranje rada i rodnih odnosa jezgre obitelji koja se okuplja oko hladnjaka i masovnog društva individua izoliranih zajedno u njihovim autima na autocesti.

Istaknuo sam poklapanje ili približnost Marxove definicije komunizma i suvremenog biopolitičkog obrata kapitalističke ekonomije, koji su oba okrenuti prema ljudskoj proizvodnji čovječanstva, društvenih odnosa i oblika života – svi u kontekstu zajedničkog. Na ovom mjestu moram objasniti kako se ja odnosim prema toj približnosti i zašto je to važno. No prije nego što to učinim dopustite mi da toj mješavini dodam još jedan sastojak.

Michel Foucault uvažava svu neobičnost i bogatstvo Marxova načina razmišljanja koji vodi do zaključka da "*l'homme produit l'homme*" (koristeći kao Marx rodno definiranu formulaciju). On upozorava da tu Marxovu frazu ne bismo trebali razumijevati kao izraz humanizma. "Za mene, ono što se mora proizvesti nije čovjek onako kako ga je priroda stvorila, ili kako propisuje njegova bit; moramo proizvesti nešto što još ne postoji i ne možemo znati što će to biti." On nas također upozorava da to ne razumijemo samo kao nastavljanje konvencionalno zamišljene ekonomske proizvodnje: "Ne slažem se s onima koji će shvaćati da se ta proizvodnja čovjeka od čovjeka ostvaruje kao proizvodnja vrijednosti, proizvodnja bogatstva ili objekta ekonomske uporabe; to je, upravo suprotno, razaranje onoga što smo i stvaranje nečega potpuno drugog, totalna inovacija."[14] Ne možemo razumjeti tu proizvodnju, drugim riječima, u kategorijama proizvodećeg subjekta i proizvedenog objekta. Namjesto toga proizvođač i proizvedeno su oba subjekti: ljudska bića proizvode i ljudska su bića proizvedena. Foucault jasno naslućuje (a čini se da u potpunosti ne shvaća) eksplozivnost te situacije: biopolitički proces nije ograničen na reprodukciju kapitala kao društvenog odnosa već također predstavlja potencijal za autonoman proces koji može razoriti kapital i stvoriti nešto sasvim novo. Biopolitička proizvodnja očito implicira nove mehanizme eksploatacije i kapitalističkog nadzora, no trebali bismo također priznati, sljedeći Foucaultovu intuiciju, kako biopolitička proizvodnja, osobito u načinima na koje nadilazi okove kapitalističkih odnosa i neprestano upućuje na zajedničko, radu udjeljuje sve veću autonomiju i osigurava oruđa ili oružja kojima bi se moglo vitlati u projektu oslobođenja.

14 Michael Foucault, "Entretien" (s Ducciom Tromadoriem), *Dits et écrits*, sv. IV, Pariz: Gallimard, 1994., str. 41.-95., navod str. 74. Na engleskom jeziku objavljeno kao Michael Foucault, *Remarks on Marx*, New York: Semiotext(e), 1991., str. 121.-122. Na ovom mjestu u intervjuu Foucault govori o svojim razlikama u odnosu na Frankfurtovsku školu.

15 Bilo bi zanimljivo u ovoj fazi istražiti odnos između ove ekonomske rasprave o zajedničkom i načinu na koji zajedničko funkcionira u shvaćanju politike Jacquesa Rancièra. "Politika", piše on, "započinje upravo onda kada čovjek prestane usklađivati profite i gubitke i umjesto toga je zaokupljen dijeljenjem dijelova *zajedničkog*" (*Disagreement*, prev. Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999., str. 5.; *La mésentente*, Paris: Galilée, 1995., str. 24.). Zajedničko je, prema Ranciéreovom shvaćanju, središnji i vjerojatno isključivi teren *diobe*, što je proces dijeljenja, raspodjele i podjele. "Politika je", nastavlja Rancière, "sfera aktivnosti zajedničkog koja uvijek može samo biti prijeporna, odnos između dijelova koji su samo strane i uvjerenja ili traženja čija suma nikad nije jednaka cjelini" (str. 14.; str. 34.-35.). Vjerojatno je komunizam, kako ga ja ovdje poimam, jedini oblik koji udovoljava Rancièrovom shvaćanju politike: *diobi* zajedničkog. Ulogu zajedničkog u Rancièreovom mišljenju kratko istražujem u: "The Production and Distribution of the Common", *Open: Cahier on Art and the Public Domain*, br. 16, 2009., str. 20.-31.

Sada se nalazimo u položaju da razumijemo točku spoznaje približavanja između ideje komunizma i suvremene kapitalističke proizvodnje. Ne radi se o tome da kapitalistički razvoj stvara komunizam ili da biopolitička proizvodnja neposredno ili izravno donosi oslobođenje. Umjesto toga, posredstvom povećanja središnje uloge zajedničkog u kapitalističkoj proizvodnji – proizvodnji ideja, čuvstava, društvenih odnosa i oblika života – nastaju uvjeti i oružja za komunistički projekt. Kapital, drugim riječima, stvara vlastite grobare.[15]

Pokušao sam držati se dviju glavnih tvrdnji u ovom ogledu. Prva je molba za kritiku političke ekonomije ili, prije, zahtjev da svaki komunistički projekt tamo mora započeti. Takva analiza potkrepljuje našu podjelu na razdoblja i otkriva novine našeg sadašnjeg trenutka provođenjem istraživanja ne samo o ustroju kapitala već također o ustroju klase – pitajući, drugim riječima, kako ljudi proizvode, što proizvode, i pod kojim uvjetima, kako na radnom mjestu tako i izvan njega, te unutar i izvan odnosa radničke nadnice. A sve to razotkriva, držim i dalje, sve veću središnju ulogu zajedničkog.

Druga tvrdnja širi kritiku političke ekonomije na kritiku vlasništva. A osobito, komunizam se ne definira samo ukidanjem vlasništva već također afirmacijom zajedničkog – afirmacijom otvorene i autonomne biopolitičke proizvodnje, samoupravljanog neprekinutog stvaranja novog čovječanstva. Rečeno najopćenitijim pojmovima, ono što je privatno vlasništvo za kapitalizam i što je državno vlasništvo za socijalizam, to je zajedničko za komunizam.

Objedinjavanje mojih dviju tvrdnji – da se kapitalistička proizvodnja sve više oslanja na zajedničko i da je autonomija bit komunizma – pokazuje da su uvjeti i oružja komunističkog projekta danas dostupniji nego ikad. Na nama je sada zadatak da ga organiziramo.

S engleskoga preveo Snježan Hasnaš

1973.

GUNJEVIĆ, BORIS

Sukob na teološkoj ljevici

GUNJEVIĆ, BORIS

Sukob na teološkoj ljevici

"Vjera koju naviše volim, reče Bog, je ljubav." (Péguy, 2001:1)
"Vjerujem da sam se revoluciji posvetio iz ljubavi prema bližnjemu." (Torres,1976:102)

Badiouovski rečeno, potreban je događaj, koji u našem slučaju započinje razgovorom, po mogućnosti javnim dijalogom unutar nekog simboličkog prostora. Potrebni su nam ljudi koji su simbolički predstavnici dva suprotstavljena diskursa, koji su spremni javno braniti svoje respektabilne pozicije i izložiti se nemilosrdnom sudu kritike.

Takav razgovor bio je vođen u jednom potpuno lokalnom jugoslavenskom kontekstu davne 1967. u Zagrebu, između filozofa, uvjerenog ljevičara Branka Bošnjaka i isusovca Mije Škvorca. Bila je to heterogena uvertira u šezdeset osmu. Obojica ugledni i poznati profesori, ideološki potpuno suprotstavljeni. Bio je to razgovor koji je na jedan specifičan način anticipirao 1968. u jednoj lokalnoj verziji. Na tribini je bilo danas nezamislivih 2500 ljudi. Pomalo pretenciozno, možemo ustvrditi da je to bio zimski uvod u hrvatsko proljeće. Cijeli dijalog odigravao se u političkom prostoru koji je bio uokviren referentnim poljem socijalističkog habitusa u kojem je dominirala takozvana *praxis* filozofija. Bošnjak je u takvom prostoru bio u povlaštenijoj poziciji. Povlaštenost možemo usporediti s utakmicom na domaćem terenu.

Bošnjak, kao što ćemo pokušati pokazati, tu prednost nije želio zlouporabiti u svoju korist. Bošnjak je maksimalno uvažavao svog suprotstavljenog sugovornika kao poštovanog gosta i kolegu, a ne kao nekog ideološkog uljeza. No unatoč svemu Škvorc se nije u potpunosti osjećao lagodno. U tom prostoru socijalističkog samoupravljanja i *praxis* filozofije u kojem je vladalo bratstvo i jedinstvo, isusovac svoje izlaganje započinje stihovima Paul Verlaina *Ko vuka u zboru svetih čut bi bilo mene*.[01] Stihovima iz kojih je razvidna Škvorcova nelagoda u kojem je on vuk, okružen zborom svetih. Normalno, Škvorc je dovoljno mudar da stvari preokrene naopako i da svoje slušatelje podsjeti da se pitaju tko je vuk, a tko su sveci.

Ne bi trebali patetično podlegnuti svečarskim reminiscencijama, nego bi trebali podsjetiti na važnost knjižice koja je tiskana nakon spomenutog događaja kao podsjetnik na taj važan susret. Koliko god nam se to da-

nas činilo čudno, ta je knjiga pod naslovom *Marksist i kršćanin*[02] jedna od najvažnijih knjiga poslijeratne jugoslavenske filozofije. Ona je podsjetnik na događaj koji je u ondašnju jugoslavensku javnost doveo dva ideološki suprotstavljena, ali važna diskursa. Premda je riječ o zanemarivom događaju u nekom europskom kontekstu, on je važan kao nedovršen obrazac čiju pedagošku i teopolitičku vrijednost ne možemo precijeniti. U daljnjem nastavku ovog teksta ustrajati ću na tvrdnji da se započeti razgovor nužno mora nastaviti i danas. Namjera mi je da ponudim jedan mogući model nastavka tog dijaloga. No prije toga morao bih ga što vjernije uprizoriti. Bio je to razgovor dvojice neistomišljenika koji su uprizorili jedno zajedničko putovanje socijalizma i teologije za koje smatram da je i danas od presudne važnosti za oba diskursa. Ta dva diskursa u jednom maštovitom obratu mogu ponuditi simbolički i teolopolitički model otpora kapitalističkoj racionalnosti i neoliberalnom teroru. Podsjetimo se ukratko na glavne i prijeporne teme tog događaja, ponovo uzimajući taj mali tekst nalik na katekizam u ruke. U vrijeme kada su se pokazale prve bore na socijalizmu s ljudskim licem.

Dobru, staru i poznatu *hrvatsku šutnju* kao da je jedino mogao prekinuti govor o Bogu. Ovo je tvrdnja koju treba shvatiti doslovno i na koju se treba podsjećati svakodnevno. Bog je bio tema dvojce neobičnih sugovornika na neobičnom mjestu u neobično vrijeme. *Marksist i kršćanin* knjiga je o Bošnjakovoj knjizi *Filozofija i kršćanstvo*. Bošnjakova knjiga u najvećem se dijelu bavi trećom knjigom, a to je *Biblija*, posebice *Novi Zavjet*. Cijeli podtekst Bošnjakove knjige tvrdi da glavni junak treće knjige Isus Krist nikad nije postojao. Takva neobična tvrdnja na jedan specifičan način cijeli dijalog dovodi u pitanje, kako je to na samom početku ustvrdio Škvorc. No isusovac u ovom slučaju ne odustaje lako i prepušta svom sugovorniku da ukratko predstavi sadržaj knjige, od kojega izdvajamo neke ključne točke. Bošnjakovu interpretaciju kršćanstva donosimo u tri jednostavne teze:

— Kanonizirano kršćanstvo jest sekularizirano židovsko mesijanstvo koje je u sebe inkorporiralo helenistički misticizam. Pored sekulariziranog mesijanstva i helenističkog misticizma, gnosticizam Kumranske zajednice puno je više utjecao na kršćanstvo nego što je to do danas poznato i prihvaćeno.

— Budući da ni jedna dogmatska kategorija nije dobivena racionalnim putem, filozofija ima pravo kritički preispitati kršćansko učenje i o tome donijeti svoj sud. Isus Krist povijesni je falsifikat, mit i izmišljena legenda prve kršćanske zajednice. Stoga je kršćansku poruku potrebno demitologizirati (Bultman) jer kršćanstvo kao evanđeosko nikad nije postojalo (Kierkegaard).

— Filozofija se ne suprotstavlja religiji budući da ima imperativ razumijevanja njezine iluzornosti stoga je nužno naglasiti kako socijalizam kao teorija nije imao namjeru rješavati odnos prema religiji. Govor o Bogu premda želi odgovoriti na eshatološka pitanja utemeljen na nadi i želji za utjehom, barata u najboljem slučaju s pretpostavkama.

Normalno je očekivati da Škvorc ima dijametralno suprotno stajalište od teza koje je iznio Bošnjak. To je ujedno i povod za razgovor.[03] Isusovac smatra da su prvo i treće poglavlje Bošnjakove knjige ključni za diskusiju. Govoreći samo o jednom poglavlju, zahvaćamo cijelu problematiku knjige. To je prema Škvorcu svakako prvo poglavlje. Tematizirajući detaljno prvo poglavlje, postavljamo temelj dijaloga i mogućnost rješavanja svih drugih naznačenih pitanja budući da su ona, kako kaže isusovac, *nuspoglavlja*. Škvorc ne želi raspravljati o tome da li je Isus doista kršćanska legenda jer bi u protivnom cijeli razgovor bio besmislen i takva pitanja ostavlja bibličarima. On se baca na prvo poglavlje Bošnjakove knjige tvrdeći slijedeće:

— Kršćanstvo se ne suprotstavlja filozofiji. Dokaz tomu je povijest filozofije iz koje je razvidno da je kršćanstvo preuzelo, sumiralo pa čak i apsorbiralo određene filozofske sustave kako bi se što plauzibilnije samo-odredilo. Kršćanstvo može koegzistirati sa svim filozofijama osim s ekstremnim oblicima idealizma i ekstremnim oblicima materijalizma

— Čovjekova religioznost nije predmet teologije nego filozofije. Antiteza filozofije i teologije nije u borbi oko zaborava, čovjekove konačnosti i ograničenosti.

— Kršćanstvo nije protivna filozofska konstrukcija budući da kršćani na kršćanstvo ne gledaju kao na

01 Zanimljivo je primijetiti da Bošnjak vrlo rijetko svoju argumentaciju konstruira pomoću nekih striktno *praxis* argumenta kao što ni sam Škvorc nije uveliko posezao za neoskolastičkim argumentacijskim instrumentarijem. Kao što je poznato ovakav kreativni i imaginativni filozofski dijalog nije stvorio neku sintezu koja bi ukazivala na konstruiranje jedne primjerice moguće lokalne političke teologije koje su u to vrijeme nastajale u svijetu. Možda bi bilo preuzetno očekivati nastanak nekog oblika teologije oslobođenje, neke teologije revolucije ili teologije samoupravljanja unutar jedne jugoslavenske matrice. Baš zbog specifičnosti dvojice sugovornika i kulturno-političkog konteksta u kojem se odvijao dijalog čini nam se da je to bila jedna propuštena prigoda koja tek čeka neku svoju buduću aktualizaciju.

02 *"Marksist i kršćanin"- Dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o Mije Škvorca o nekim temama knjige; "Filozofija i kršćanstvo"*

03 Glavna Škvorcova zamjerka, zapravo kritika koja se provlači kroz cijelu Bošnjakovu knjigu sastoji se od činjenica da Bošnjak premalo koristi katoličke autore. Problematizirajući Kristov život i povijesnost Bošnjak se prema Škvorcovom mišljenju previše poziva na ruske i protestantske autore, a premalo na katoličke. Takva Bošnjakova pristranost pomalo ljuti Škvorca i isusovac mu to prigovara retorički postavljajući pitanje zašto se nije konzultirao ni jedan Katolički biblijski institut kojih ima na desetke u svijetu i koji se tim temama jako ozbiljno, predano i intelektualno pošteno bave (usp. Bošnjak, Škvorc, 1969:114).

ideologiju kojoj je potrebna "sirova politička" apologetika.

Kroz cijeli dijalog provlačit će se dvije glavne teme. Za pretpostaviti je da su to teme čovjeka i Boga. Škvorc svoju argumentaciju započinje paskalovskom tvrdnjom da je čovjek nezamjenjiv, da neizmjerno nadilazi čovjeka i da kao takav ima svoj smisao, opravdanje, preduvjet da se upozna i da se ne gubi u besmislenom *ništa*. On je vladar povijesti koji nalik Rilkeu, duhom istražuje, kruži oko temeljnog pitanja, a to je pitanje Božje egzistencije. Čovjek mora prema paterovom mišljenju promišljati *potkožno*. Ili kako to Škvorc poetski kaže:

> "Čovjek je u sebi ključar svoje tajne, vladar prostora svoje slobode, gospodar svojih odluka, svoj osobni prostor za misao, za odgovornost i za sreću. U sebi je čovjek srce, toplo središte, nosilac bitka, opterećen najzvijezdanijom i najsunčanijom željom da ljubi i da bude ljubljen, da živi i da bude vječan." (Bošnjak, Škvorc, 1969:27).

Ovakvo viđenje čovjeka radikalno se suprotstavlja Bošnjakovoj, zapravo Sarterovskoj slici čovjeka za kojeg naš filozof tvrdi da je nastao *ni za što*. Takvoj nihilističkoj slici čovjeka, Škvorc želi suprotstaviti čovjeka kojemu je inherentna neka specifična aksiologija, kojom čovjek zahvaća vrijednosti za koje zna da nisu sve jednako trajne i isplative. Škvorc se poziva na Schelerovu skalu vrijednosti koja ima četiri osnovna odnosa kada je čovjek u pitanju. A to su *osjetilne vrijednosti* koje karakterizira prolaznost i promjenjivost. Nakon toga dolaze *životne vrijednosti* koje se sastoje od objektivnih vrednota kao što su primjerice zdravlje i uspjeh. Svakako tu su i *duhovne vrijednosti* kojima uzdižemo život i kojima smo se spremni podrediti i žrtvovati kako bi živjeli za pravdu ili kako bi se kulturno uzdizali. Nakon toga dolazi ono što je Škvorc okarakterizirao kao *svetu vrijednost* koja daje perspektivni smisao svemu drugom. Škvorc uvjerava svoga sugovornika i svoje slušateljstvo da želimo vrijednosti koje imaju jednu specifičnu dimenziju trajanja, (*nešto što se može ovjekovječiti*, reći će kasnije pater), a ne vrijednost koja je nestabilna i prolazna. Škvorc nastavlja kritički, preispitujući navode iz Bošnjakove knjige: "... duboki uzdah za vječnim autor smatra iluzijom i besmislom." (Bošnjak, Škvorc, 1969:31).

Ovo je vrlo kratki i lapidarni sažetak Škvorcove kritike Bošnjakove knjige koja se odnosi na sporno prvo poglavlje. Bošnjak je svjestan da u njegovom tekstu za teologe ima puno dvojbenih tvrdnji. O tome je potrebno progovoriti i po Bošnjakovom mišljenju to je Škvorc odlučno uočio i učinio. Bošnjak iskreno žali što ondašnji diskurs teologije i filozofije nije nadopunjen novijim istraživanjem napose onim iz filozofije religije i povijesti misticizma. Zapravo cijeli arsenal Bošnjakovih argumenta i uvida dolazi iz filozofskog rakursa i iz spomenute filozofije religije, misticizma, ali i zaključaka kojeg su donijele već plodne diskusije marksista i kršćana u svijetu.

Mark C. Taylor

Bošnjak izvanredno dobro poznaje teološki diskurs, nije pristran i ne izokreće ga sebi u korist kako bi nadglasao i pobijedio isusovca zbog same pobjede. Bošnjak je idealni teološki sugovornik, (koji odlično poznaje ondašnju teologiju) što god mi danas mislili o njegovim početnim pozicijama (koje nam danas izgledaju milijunima svjetlosnih godina daleko od neke ozbiljnije teološke plauzibilnosti). Njegove početne pozicije, naočigled apsurdne (kako sam priznaje), takve su da svaki suvremeni teolog danas mora vrlo jasno odgovoriti na provokaciju jedne takve ateološke perspektive o kojoj danas govori Mark C. Taylor.

Bošnjak svoju tezu sažima na slijedeći način. Svaka je teologija oblik ateizma, svaki je govor o Bogu govor o onome što Bog nije, a mi govoreći o Bogu govorimo o pojmu Boga, a ne o Bogu samom. Drugim riječima, govor o Bogu za Bošnjaka mogao bi biti jedino govor o onom skrivenom Bogu o kojem su govorili filozofi mistici i za njega to je jedini autentični govor budući da je prije *logosa*, govora bila *sige*, šutnja. Ta je šutnja bila draga misticima koje na jedan specifični apofatični način u svom detaljnom argumentiranju preferira Bošnjak.

> "Ako je Bog deus absconditus (ima i tekst u Starom Zavjetu gdje se kaže: *Jahve odluči prebivati u tmastu oblaku.*(1. Kralj. 8.12), ako je on sakriven, on mora da bude otkriven, a na koji način on postaje otkriven? Prema misticizmu ako čovjek samo po sebi sav taj sadržaj realizira, onda smatra da je Bog moralno obavezan da mu se otkrije, da ne bude više sakriven. S time u vezi mogu se navesti tekstovi Bohmea, Eckharta i drugih. To su veoma interesantne teme i u tom pogledu sam ja u svojoj knjizi dokazivao da je to možda

pravi oblik religioznosti, kud i kamo drugačiji nego što se to često puta i može shvatiti." (Bošnjak, Škvorc, 1969:43-44)

No Bošnjakove su preferencije u službi odgovora Škvorcu. Budući da je Škvorc govorio o čovjeku, Bošnjak pogađa u samo srce njegovog argumenta navodeći primjer Joba. Job je pored Krista i Davida paradigma teološkog poimanja čovjeka. Bošnjak započinje svoje argumentiranje s moralnim i pravednim Jobom. Za Bošnjaka je neshvatljiva Jobova odlučnost i snaga u patnji te kako je moguće da dobri Bog bude isprovociran od zlog Sotone, da dozvoli Sotoni da mrcvari i dekonstruira Joba i njegovu obitelj. Bošnjak u ovom slučaju nudi neobičan odgovor. U odgovoru na pitanje o Jobu, Bošnjak se neočekivano poziva na psihoanalitičara Junga i njegov gnostički *Odgovor Jobu*, što za Škvorca normalno nije prihvatljivo. Ovdje je kako se čini aksijalna točka cijelog dijaloga. Ukoliko želimo govoriti o Jobu kao o liku o kojem govori Sveto pismo tvrdi Škvorc, nužno je pretpostaviti neki oblik povjerenja da Bog govori i komunicira, to jest da postoji. Takav govor nužno je interpretirati i tu nastaju poteškoće koje Bošnjak neočekivano vrlo kreativno rješava.

Bošnjak tvrdi da se interpretativna logika Svetoga pisma razlikuje od interpretativne logike nekog filozofskog teksta. Bilo da promišlja ili da reflektira o teško protumačivim tekstovima iz Joba, Evanđelja po Luci ili nekog Pavlovog pisma, Bošnjak će ustvrditi da tekstovima Svetoga pisma moramo pristupiti drugačije. Ne kao tekstovima koje će se protumačiti Aristotelovim logičkim instrumentarijem nego tekstovima koji se čitaju i tumače vlastitom logikom. Drugim riječima, Bošnjak anticipira određene uvide kojima se vodi sadašnja postliberalna teologija. Tekst Pisma moguće je razumjeti pod onim uvjetima i u ključu one logike koje postavlja sam tekst. Tako shvaćen tekst pretpostavlja polifoniju glasova koji su upućeni zajednici u kojoj je tekst nastao. Zato zajednica kreira interpretativnu strategiju kojom pomoću teksta Svetoga pisma opisuje stvarnost, a ne prevodi tekst u neke ideološke kategorije kojima poslije tumači stvarnost.

Bilo bi pogrešno svesti dijalog između Bošnjaka i Škvorca na razlike u interpretativnim strategijama jer bi time dobili plošnu i jednodimenzionalnu sliku cijele rasprave. Kompleksnost ovog dijaloga biva jasnija kada na red dođu pitanja koja proistječu iz Jobove problematike o patnji nevinih i o problemu zla u svijetu. Dakako da su to pitanja koja se nadovezuju na sustavnu teologiju u kojoj se tematizira pitanje grijeha i zla u odnosu na slobodnu volju. Škvorc ovdje ne pribjegava teološkim trikovima, niti skolastičkim sofisterijama nego priznaje i potvrđuje da je pitanje slobodne volje *crux theologorum* to jest *najteži križ teologa*. Škvorc nudi konkretno i autentično teološko rješenje na koje Bošnjak snalažljivo odgovara pričom iz Talmuda. Ovaj odgovor ne bi trebali shvatiti kao nešto banalno ili kao izbjegavanje odgovora jer na takvim probošnjakovskim argumentima danas djelomično počiva metodologija takozvane narativne teologije.

Cijela argumentacija, obojice sugovornika otvara pitanje Božje egzistencije koja se ne zadovoljava klasičnim dokazima za Božju egzistenciju. Tim klasičnim dokazima Škvorc skeptično pridodaje Newmanove, Blondelove i Bergsonove dokaze koje odlično poznaje, ali ih ne smatra konačnim niti dovoljno plauzibilnim. Isusovac o svim dokazima za Božju egzistenciju tvrdi da mogu biti kritizirani i da su kao takvi nedostatni. No, Škvorc autoritativno brani tezu o Božjoj opstojnosti postavljajući pitanje sebi, svom sugovorniku i slušateljstvu na slijedeći način. Škvorc svoje slušateljstvo zavodi jednostavnom romantikom pravovjerja. Nakon teške artiljerije filozofskog argumentiranja, Škvorc se poziva na nemoć i slabost poezije: "…'Okrenuo sam se iza sebe kroz prirodu, povijest i vidio sam trag, netko je prošao. Ja rekoh, Bog je prošao'." (Bošnjak, Škvorc, 1969:69),

Bog jest, a što jest o tome ne znamo, tvrdi Škvorc, budući da je o Božjoj biti jako teško nešto reći. To je Škvorcov odgovor na Bošnjakovo pitanje da se objasni pojam Bog sadržajno, logički, psihološki, religiozno i filozofski. O dubini božanskog ne možemo znati ništa jer to se odnosi na Božju esenciju. Možemo nagađati, mucati i možemo govoriti sve ono što Bog nije, ali znati nešto što Bog jest, prema Škvorcu jest stvar objave.

Pater svoje slušateljstvo nadalje samo podsjeća kako kršćani prihvaćaju Objavu Trojedinog Boga i tu razlikuje dvije za njega važne činjenice koje su krucijalne za cijeli dijalog. Bog jest to je prva činjenica, a kako jest to se spoznaje prihvaćanjem Objave. Ovo je povlašteno mjesto paterove argumentacije i najvažnija distinkcija na kojoj inzistira isusovac. Škvorc brani tezu da postoji jasna distinkcija religije kao nečeg naravnog kod čovjeka i vjere kao nečeg nadnaravnog što je darovano čovjeku.

Tek ovom distinkcijom moguće je pristupiti neodgovorenim i otvorenim pitanjima koja proistječu iz pripovijesti o Jobu. Za Škovrca je od presudne važnosti vidjeti smisao u stvarima (ali svakako ne samo pod vidikom svrhovitosti) jer ukoliko stvari imaju smisao, pita se isusovac, od kuda im smisao, a ako ga nemaju od kuda ga ja mogu izvući ako ga stvari nemaju. To je Škvorcov odgovor Bošnjaku na pitanje zašto postoji svrhovitost. Bošnjak tvrdi *ni za što*. To se odnosi i na čovjeka i to je Škvorcu neprihvatljivo. Zato Škvorc na stražnja vrata dijaloga uvodi diskurs o Kristu. Krist je povijesna osoba koju je nužno spoznati potkožno, a ne u nekoj ruskoj nadri-interpretaciji koja je u podtekstu Bošnjakove knjige. Spoznati potkožno Krista znači otvoriti novi prostor dijaloga o čovjeku samom. To je pozicija s koje se Škvorc ne povlači i koju brani kroz cijeli dijalog.

No kako smo već u samom početku ustvrdili, Bošnjak svoju temeljnu poziciji za dijalog gradi u referentnom polju filozofskog misticizma. To je ujedno i njegova konačna pozicija koju možemo sažeti na slijedeći način. Kako bi izbjegao nihilizam koji je posljedica Bošnjakovog razumijevanja čovjeka ugledni profesor pribjegava apofatičnom poimanju filozofskog misticizma. No baš zbog toga što čovjek u sebi nosi nešto inherentno nihilistički upitan je Bošnjakov okret prema misticizmu. Problem takvog misticizma leži u njegovoj nepristupačnosti.

Nihilističko poimanje čovjeka na kojem inzistira Bošnjak determinira nepristupačnost mističnog iskustva. Škvorc promišlja transgresivno i Bošnjakov nihilizam, kako smo već pokazali, dovodi u pitanje. Isusovac daje naslutiti kako je čovjekovu praksu moguće promišljati jedino u potkožnom jedinstvu s Kristom. To jedinstvo otvara prostor misticizma koji je važan Bošnjaku. Drugim riječima, Škovorcova transgresija poziva na jedinstvo s Kristom, a tek onda na bratstvo među ljudima. To je ujedno najvažniji moment njihovog razgovora. Taj maštoviti moment otvara prostor za mnogostruka redefiniranja, nova kritička propitivanja, nove interpretacije i preinake koje ni danas nisu završene (kako nam to pokazuju zanimljivi razgovori Eca i kardinala Martinija, Habermasa i Ratzingera ili pak Eageltona i "Dichinsa").

Nakon šezdeset osme bilo je potrebno nastaviti jednom započeti i nedovršeni dijalog ljevice i kršćanstva. Dijalog socijalizma i teologije u Jugoslaviji bio je onemogućen jer su se sugovornici počeli baviti samim sobom. Počeo je darvinstički eksperiment u hranidbenom lancu u kojem su se oba diskursa borila za vlastito preživljavanje. Počela je borba za propozicioniranje vlastitog diskursa koja jednostavno nikud nije vodila. I jedan i drugi diskurs osjećali su se ugroženo, napadnuto i prestrašeno. Oba su diskursa bili ugroženi od samih sebe.

Nemogućnost uspostavljanja dijaloga tragično se pokazuje u scenogramu kojeg Kangrga donosi na kraju svoje knjige *Šverceri vlastitog života*. Premda simboličan, to je ujedno i najbolji opis onog što se događalo filozofiji jugoslavenskog socijalizma. Ugledni je Erich Fromm posjetio Jugoslaviju i navratio u tvornice da vidi kako ide radničko samoobrazovanje u samoupravljačkoj socijalističkoj doktrini. Fromm se htio osvjedočiti kako stvari funkcioniraju iz prve ruke. Nije bilo dobro. Gajo Petrović pokušao je izvući stvar pred uglednim gostom, no to mu nije najbolje polazilo za rukom.

> "Evo ja ću reći jedan primjer, doduše, to je bilo pred 5-6 godina kada je ovdje bio Erich Fromm koji je došao oduševljeno u Jugoslaviju i mi smo išli s njim u jednu tvornicu. I sada, tamo je došao direktor, predsjednik radničkog savjeta, predsjednik sindikata i jedan radnik. On je postavljao pitanja, oni su odgovarali, radnik je par puta pokušao nešto reći, ali su ga ušutkali i onda je Fromm pitao: Da li se vode neke diskusije među radnicima o socijalizmu, o marksizmu, o problemima humanizacije društva? Na to direktor odgovara: To pripada jednoj prevladanoj fazi našeg razvoja, mi se time ne bavimo, mi smatramo da je glavno da je proizvođač materijalno zainteresiran. Onda Fromm opet pita da li imaju neku biblioteku, neke socijalističke knjige, da li oni povećavaju svoje teoretsko znanje. A evo odgovora: Pa da, oni idu u stručne škole i kurseve gdje dobivaju svjedodžbe na osnovu koji im se povisuje plaća.
> I tako je taj razgovor trajao, ja sam to doduše u prevođenju malo popravljao koliko sam mogao, tako da ne bih pokvario utisak, i on je ostao i dalje uvjerljivi pristalica našeg sistema i našeg poretka. Ali, to su ti aspekti našeg razvoja koji nam onemogućavaju da budemo u svijetu ono što bismo trebali biti." (Kangrga, 2002:425)

Ovaj neočigledno benigni slučaj prikazuje svu bijedu i epistemološku naivnost u kojoj se zatekla jugosla-

venska ljevica i njen filozofski diskurs. Radnicima se nije dalo da dođu do riječi, uostalom takva je situacija i danas, možda nekoliko puta gora. Koga briga za radnike? Suprotnost ovakvoj bijedi poznata je hrvatska šutnja koja je u međuvremenu postala eufemizam za intelektualno sluganstvo i prijetvornost naspram vlasti u kojoj je tavorio ostrašćeni nacionalizam najprimitivnije vrste.

Ni kršćanski diskurs nije nudio bolju sliku. Dosadnoj neoskolastici koja je carevala u kršćanskim krugovima nije se moglo suprotstaviti angažiranom kršćanskom poezijom jednog Kocbeka i Vincetića. Jedan ljevičar, kršćanski personalist i potpredsjednik AVNOJ-a, drugi svećenik sklon ljevici, obojica u nekoj vrsti kulturnog egzila. Tko bi u vrijeme u kojem se priprema rat i poziva na oružje čitao poeziju?

"Šutjeti nije uvijek zlato.
Danas jednom svastika
Sutra isto to drugom Hackenkreuz
Zlato je čovjek
Svejedno da li je
Zoon politikon,
Animal rationale
Tool making
Ili praksis? –
Pozvan još za našeg oca Abrahama
U obećanu zemlju
I otkupljen krvlju Njegovom
Da stigne tamo daleko u – Internacionalu"
(Vincetić, 1978:11)

Ili još jedna, jednako dobra.

"Predragi:
Novaca nemam da ih pošaljem Ekonomatu biskupije
Imam nadu, uvijek i svugdje, trajno
U mir
I u bolje dane s vama

Ako možete živjeti od toga?

U biskupiji
Tvrde, da će zbog takve moje filozofije
Uskoro
Skrahirati?"
(Vincetić, 1978:3)

Ovdje bi svakako trebali izdvojiti nekoliko važnih tekstova ozbiljnog dijaloga teologije i socijalizma. Riječ je o odličnim Verešovim tekstovima pod nazivom *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom* i *Pružene ruke* – prilozi za dijalog između marksista i kršćana. Ne bi smjeli zaboraviti spomenuti herojsko djelo Marka Oršolića koji je napisao genijalni tekst o mističnom gerilcu Camilu Torresu.

Najmlađi je i najsuvremeniji pokušaj posredovanja koji je u svojoj ranoj teologiji napravio domaći teolog, danas svjetski priznati profesor sa sveučilišta Yale Miroslav Volf. Volfovi su tekstovi danas nenadano ponovo iskočili u prvi plan. U svojoj takozvanoj pred-američkoj fazi napisao je nekoliko vrlo važnih tekstova o odnosu marksizma i kršćanstva, to jest između socijalizma i teologije. Volf se na stanoviti način distancira od ovih tekstova baveći se danas teologijom na sasvim drugačiji način. Unatoč tome, uvjeren sam da mi danas nismo ni približno završili s jednim započetim dijalogom čiji je okvir Volf ponudio u svojoj "nesustavnoj trilogiji" koja je nastajala od sredine osamdesetih do početka devedesetih. Prvi tekst je prelijepa, premda nedovoljno poznata knjiga o pjesništvu mostarskog pjesnika Alekse Šantića. *I znam da sunce se ne boji tame* – Teološke meditacije o Šantićevom pjesništvu (1986.) Drugi tekst je Volfova doktorska teza o teološkoj kritici Marxovog koncepta rada u kojoj Volf želi nadići Marxovo razumijevanje rada pod nazivom *Budućnost rada – rad budućnosti* - pojam rada u Karla Marxa i njegovo teološko vrednovanje (1991.) Volfu to polazi za rukom tek u trećoj knjizi pod nazivom *Rad u Duhu – Prema teologiji rada* koja je ujedno i velika sinteza cijelog Volfovog istraživanja o odnosu marksizma i kršćanstva. Ovi tekstovi danas imaju neprijeporno važnu ulogu i pozivaju na ponovno čitanje unutar jedne potpuno drugačije socio-političke matrice. Kako zaključiti predstavljanje dijaloga koji su vodili Bošnjak i Škovrc? Zašto bi nam taj dijalog danas uopće bio tako važan?

Pokušajmo zamisliti situaciju u kojoj su Škvorc i Bošnjak vodili raspravu, ali na takav način da je Bošnjak iznosio i branio kršćansku odnosno, teološku poziciju, a da je Škovrc argumentirao u korist ljevice, to jest socijalizma. U kojem bi pravcu tada išla njihova rasprava i kakvi bi se zaključci mogli izvući iz njihovih uvida. Postavimo si pitanje, čisto teorijske naravi, što bi se moglo izvući iz njihove rasprave. Ukoliko mogu biti toliko slobodan da pretpostavim, dogodili bi se preduvjeti za nasta-

janje jedne autentične teologije oslobođenja koja ovdje nikad nije postojala. Kako bi takva teologija oslobođenja izgledala i kako bi funkcionirala u praksi? Možda je ovo mjesto kada bi trebali promisliti o nastajanju jedne takve teologije oslobođenja koja nam je potrebnija nego ikad, koja bi bila sinteza socijalizma i teologije u jednoj lokalnoj mediteransko-balkanskoj verziji. Pokušajmo na jedan paralaksni način proširiti model dijaloga koji su započeli Bošnjak i Škvorc s idejom jedne lokalne teologije oslobođenja koja nam danas ima itekako što za reći u formi kršćanskog socijalizma.

Za teologiju oslobođenja moglo bi se reći da je manje u defenzivi, a više na margini, što nužno ne znači da je to niti dobro niti loše. Takvo je danas stanje u svijetu suvremenih teoloških gibanja. Neki teološki pravci i projekti dođu do svog vrhunca u jednom vremenu i nakon toga neminovno slijedi dugi proces propadanja ili redefiniranja.[04] No unatoč manjkavostima i nedorečenostima teologije oslobođenja kao projekta danas još uvijek postoje autori koji pišu ozbiljne i kompleksne tekstove. Njihovi tekstovi i važni uvidi zahtijevaju dodatno čitanje i tumačenje u jednom novom ključu. Tekstovi koji su danas pisani u matrici teologije oslobođenja provociraju nas jednom novom pastoralnom plauzibilnošću i pozivaju novi način teološkog govora i političkog djelovanja unutar globalnog neo-republikansko-rimskog Imperija kojeg danas utjelovljuje Amerika. Premda se ovo čini kao opće prihvaćena činjenica, potrebno je stvari pogledati iznutra.

Teologija oslobođenja kao diskurs potlačenih danas pokazuje znakove neobične i kreativne vitalnosti. Premda marginalna i periferna po svom akademskom utjecaju, teologija oslobođenja danas zadobiva nove oblike artikuliranosti kojima utjelovljuje viziju vlastite prakse. Teologija oslobođenja više je od teološkog modela. Ona je politički angažman, kritika kapitalizma, mistična pobožnost, gerilski otpor i ekologija. Teolozi koji se danas identificiraju s projektom teološkog oslobođenja predmet su akademskog podsmjeha ili eklezijalnih stegovnih postupaka. Nedavna osuda Kongregacije za nauk vjere salvadorskog isusovca Jona Sobrina ponovo je aktualizirala nedoumice i nerazumijevanje temeljnih odrednica teologije oslobođenja.[05] Na apstraktne prigovore kako teologija oslobođenja "preozbiljno" i nekritički tumači Marxa može se odgovoriti jednakom mjerom koja pokazuje svu apsurdnost takvih naivnih i površnih tvrdnji. Klasična teologija (Tome Akvinskog) "preozbiljno" i nekritički tumači Aristotela. Pravo je pitanje zašto jednog ateista – Aristotela možemo i trebamo ukorporirati u naš teološki sustav dok drugog ateista – Marxa ne smijemo ni po koju cijenu. Otac teologije oslobođenja G. Gutierrez u svojim radovima vrlo jasno distingivra marksističku socio-ekonomsku analitičku metodu od marksističko metafizičkog materijalizma. Na tom tragu je i teologija proskribiranog Brazilca Leonarda Boffa[06] kojemu je Crkva uzela učiteljstvo dok je on i dalje ostao franjevac koji autentično živi svoje redovništvo.[07] Danas je u svijetu teško naći osobe koje su istovremeno teoretičari i aktivisti, koji ozbiljno i kritički promišljaju odnos socijalizma i kršćanstva, to jest socijalizma i teologije. Nakon kolapsa Istočnog bloka, malo je filozofa i teologa ostalo vjerno ideji kršćanskog socijalizma koji na prostorima bivše Jugoslavije nikad nije ni postojao ili je tavorio i skrivao se u fusnotama tuđih tekstova. Ukoliko danas želimo govoriti o socijalizmu kao subverzivnoj ideji i praksi nužno je da progovorimo o kršćanskom socijalizmu koji kapitalistička racionalnost tretira jednako kao što se tretira tumor kod bolesnika.

Kršćanski socijalizam u različitim varijantama jedini je sposoban ponuditi alternativnu političku praksu u odnosu na Imperij. Kršćanski socijalizam više je od diverzije kognitivnog kapitalizma. Zato je važno upoznati se s autorima koji danas zagovaraju neku od opcija kršćanskog socijalizma ili pak kršćanskog anarhizma kao što je bio primjerice pokojni Jacques Ellul. Svakako da na ovom mjestu treba podsjetiti na važnu, ali zaboravljenu činjenicu kako su prvi socijalisti utopisti bili svi od reda kršćani stoga povezivanje socijalizma i kršćanstva nije neki postmoderni *bricolage* nego nužnost koja nastavlja nasilno prekinuti kontinuitet.

Tome da teologija oslobođenja nije u potpunosti poražena i pregažena kao teološki koncept svjedoči nova generacija sjeverno-američkih teologa koji baš na zasadama Gustava Gutierreza, Juana Segunda, Jona Sobrina, Leonarda i Clodovisa Boffa, Ignacia Elacurrie, Miguel Bonina i Doma Herdera Camare rekonstruiraju teologiju koja bi bila spremana ne samo kritizirati prakse Imperija nego i konkretno ponuditi alternativna teološko politička rješenja. Drugim riječima teologija oslobođenja mogla bi pomoći u prepoznavanju i konstituiranju novog političkog subjekta kojeg nije dovoljno opisati

04 Nakon stvarnog i simboličkog pada Berlinskoga zida (koji nikad nije stvarno pao) na jedan specifičan način opada čini se i interes za teologiju oslobođenja. Za gubitak interesa i utjecaja kojeg je imala teologija oslobođenja može se navesti gomilu vjerodostojnih, praktičnih, ideoloških i sociioloških razloga.

05 Premda je u poznim sedamdesetim i premda je preživio atentat, Sobrino je vitalni starac kojeg je nedavno osudila Kongregacija za nauk vjere u Rimu. Njegove knjige u kojima tematizira borbu protiv siromaštva s kršćanskih i socijalističkih pozicija tek imaju biti otkrivene. Sobrino svojim tekstovima dovodi u pitanje samu srž kapitalističkog ludila ne želeći pritom pristajati na humanitarnu pomoć koju milostivo nudi i daje kapitalistička proizvodnja nego dovodi u pitanje sam sustav. Sobrino je autentični svećenik i borac za prava potlačenih koji nije posustao u borbi za pravedniji svijet iako je nekoliko njegovih kolega svećenika ubijeno od desničarske vojne hunta u El Salvadoru. Atentant je, dakako, bio naručen da se ubije Sobrino. On je pukim slučajem bio odsutan.

06 Navodno je ista sudbina zadesila njegovog brata Clodovisa. Boffovo razumijevanje teologije oslobođenja ponovo mora biti otkriveno. Zato jer je on teologiju oslobođenja na jedan specifičan način izmjestio iz latinoameričkog konteksta originalno povezujući političku teologiju, duhovnost otpora, kritiku kapitalizma i ekologiju. Boff je ponudio diskurs iz kojeg mogu biti konstruirani lokalni modeli različitih eko-teologija oslobođenja koji će u nadolazećim vremenima biti podtekst svakog ozbiljnijeg teološkog diskursa.

07 Boff je prošle godine proslavio sedamdeseti rođendan. U ovim godinama od njega bi se mogao očekivati jedan veliki završni tekst, jedan *opus magnum*, koji bi sažeo cijelu njegovu teologiju, možda čak i neku veliku autobi-

sangviničnim terminom *mnoštvo* kako čine Negri i Hardt. Pri tom pokušaju konstituiranja novog političkog subjekta teologija oslobođenja može prije svega ponuditi okvir u kojem se može osloboditi diskurs favele i mistične gerile[08] s jedne strane i militantnog istraživanja i kognitarijata s druge strane. Takav jedan okvir postmoderne teologije oslobođenja u svojim tekstovima ponudili su autori kao što su Ched Mayers, William T. Cavanaugh i Daniel Bell Jr.[09] kojima je vrlo blizak i drag anarhistički diskurs, pogotovo zadnjoj dvojici. Dovoljno je pogledati njihove tekstove simptomatičnog naslova *Mučenje i euharistija* ili primjerice *Teologija oslobođenja nakon kraja povijest*i pa da vidimo o kakvim se vrsnim, originalnim, i lucidnim misliocima radi. Teologiju oslobođenja možemo sažeti na slijedeći način.

Teologija oslobođenja utemeljena je u svakodnevnom iskustvu siromašnih, tlačenih i marginaliziranih čija je egzistencija posljedica permanentnog i sirovog strukturalnog nasilja. Teologija oslobođenja oblikovana je čitanjem i tumačenjem Biblije kao posljedice tog iskustva.

Teologija oslobođenja nastaje u urbanim i ruralnim liturgijskim laičkim zajednicama koje se spontano udružuju u konkretnim projektima po pitanjima zdravlja, obrazovanja, sindikalnog djelovanja, kulture ili općenitog poboljšanja kvalitete života.

Teologija oslobođenja je put, disciplina i duhovno vježbanje koje se prvotno živi kao iskustvo pobožnosti i svjedočanstva o milostivom i pravednom Bogu u nehumanom svijetu. Teologija oslobođenja sinteza je ortodoksije i ortopraksije. Ta sinteza sastoji se od pravilnog načina trpljenja i otpora – koju teolozi oslobođenja još i nazivaju "ortopatema".

ografiju. U Boffovom radu više ne možemo očekivati neki veliki obrat. Prije možemo računati na jednu veliku teo-političku sintezu njegovog golemog opusa koja će biti uokvirena jednom praktičnom ekološkom matricom čiji smo skicu pokušali predstaviti.

08 Svakako da je potrebno ovdje spomenuti i mističnu gerilu koju su po cijeloj Južnoj Americi utjelovili svećenici i redovnici kao što su Camilo Torres, Domingo Lain, Laurentino Rueda, Pedro Duarte, Jose Esguerra, Nestor Paz i mnogi drugi kojima se ne zna broj.

09 Ako je Gutierrezova *Teologija oslobođenja* bila i ostala klasični tekst projekta, sigurno je da će Bellov tekst *Teologija oslobođenja nakon kraja povijesti* sa simptomatičnim naslovom - odbijanje da se prekine patnja - postati novi klasik koji vrlo lako dekonstruira zlokobne prakse Imperija koje vode u sveopću šizofreniju.

Srušen spomenik palom borcu, Srb

1974.

GRMEK GERMANI, SERGIO

Jugoslavija – misterije organizma

GRMEK GERMANI, SERGIO

Jugoslavija – misterije organizma

Prihvatio sam ljubaznu molbu Dore Baras i Nikole Devčića da Subversive Film Festival, povodom programa posvećenog kinematografijama u Jugoslaviji od 1955. do 1990. za koji sam zamoljen da budem selektor, objavi talijanski prijevod ovoga eseja o cjelokupnoj povijesti filma na tim teritorijima, pod naslovom *Europa: nacionalne kinematografije* (*L'Europa: Le cinematografie nazionali*), napisanog prije deset godina i objavljenog u III. svesku (u 2 toma) *Povijesti svjetskog filma* (*Storia del cinema mondiale*) čiji je urednik Gian Piero Brunetta, Einaudi, Torino 2000.

Zbog povijesno-enciklopedijskog karaktera teksta, esej je tamo jednostavno naslovljen *Jugoslavenski film* (*Cinema jugoslavo*). Promjena naslova i dodatak ove napomene jedine su izmjene koje ovdje unosimo. Također sam inzistirao na tome da tekst bude preveden u cijelosti unatoč tome što Subversive Film Festival donosi mnogo suženiju kronologiju; no činilo mi se da je sinteza koju sam ovdje pokušao učiniti i za to razdoblje povezana s cjelokupnom rekonstrukcijom. Riječ je, ponavljam, o sintezi, no nadam se vrlo iscrpnoj, unatoč tome (pozivam se ovdje na fusnotu br. 3 u tekstu) što je ona samo dio, work in progress, ostalih mojih inicijativa i drugih tekstova; unatoč tome što je posljednja bibliografska fusnota uredničkim izborom svedena na nužno; te naposlijetku, unatoč tome što o razdoblju nakon 1990. mnoge stvari treba ne samo ažurirati nego i precizirati (te stoga upućujem na moj izvorni uvodni tekst u katalogu Subversive Film Festivala). Fusnota br. 3 točno precizira kako se u eseju htjelo dati sintezu prethodnih istraživanja, ali istodobno i proširiti rasprave iz pregleda koje sam priredio za Alpe Adria Cinema i Venecijanski Biennale, inicijative koje su najprije željele upotpuniti sliku o balkanskom i srednjoeuropskom prostoru (pregled rumunjskog filma za AAC, retrospektiva Andrzeja Munka u Veneciji i retrospektiva Stavrosa Tornesa na Torino Film Festivalu) te konačno utemeljenje festivala Tisuću očiju (I mille occhi) koji već devet godina vodim u Trstu, a koji prelazi zemljopisne granice i ličnosti razdvojene retrospektivama.

Ponovno čitajući esej danas smatram da se mnogo toga može dodati ili precizirati, ali da opći palimpsest i dalje može ostati valjan. Među "dodacima" koje sam već napisao želio bih ukazati na natuknice koje potpisujem u *Rječniku redatelja svjetskog filma* (*Dizionario dei registi del cinema mondiale*), dopuni u 3 sveska spomenute *Povijesti*, objavljenom između 2005. i 2006. Želim ih ovdje navesti jer mi se čini da je riječ o važnom popisu, bilo zbog toga što pokazuje kako je minuli rad doveo do značajnog uključivanja istih u internacionalni leksikon, bilo zato što pokazuje kako je teško afirmirati važnost drugih, itekako zaslužnih, imena. Osim natuknica o drugim redateljima različitih nacionalnosti, pisao sam o Babaji, Babiču, Baueru, Bulajiću, Čapu, Đorđeviću, Draškoviću, Goliku, Hladniku, Kristlu, Makavejevu, Mančevskom, Matiću, Mimici, Pavloviću, Petroviću, Štiglicu i Vukotiću. Imajući na umu da su natuknice o Klopčiču, Kusturici i Paskaljeviću priredili drugi suradnici na *Rječniku*, zajednička slika uključenih redatelja ima, bez daljnjega, mnogo neopravdanih praznina, od Manakija do Marjanovića, od Nanovića do Živanovića, od Žilnika do Čengića, od Grlića do mnogih drugih. Želio bih da ovaj moj esej uspije pokazati važnost velikog broja sineasta, osobito onog "pokera aseva" koji je nepravedno ostao osuđen na marginalizaciju i poraz: Popovića, Antića, Kozomare i Martinca.

Predmet ovog eseja je film na svim teritorijima koji su od 1918. do 1991. sačinjavali Jugoslaviju (koja je do 1929. nosila ime Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca), a obuhvaća i razdoblja u kojima su se oni razdvajali ili su bili dijelom drugih zemalja (odnosno od početaka filma do 1918., godine Drugoga svjetskog rata te, naposlijetku, vrijeme od 1991. do danas).

1. Rađanje filma i jedne nacije, 1896. - 1918.

Teritorij je podijeljen između dviju nezavisnih država, Kraljevine Srbije i Kneževine (od 1910. Kraljevine) Crne Gore, dok od dvaju carstava koja su stoljećima dijelila te zemlje, Osmansko carstvo još uvijek vlada Makedonijom, Kosovom i Sandžakom, a Austro-Ugarska Monarhija, osim što zadržava sve svoje posjede, uključujući Sloveniju, Hrvatsku, Slavoniju i Dalmaciju te Vojvodinu, proširila je svoju upravu na Bosnu i Hercegovinu koju pripaja 1908.

Film prodire kao izvanjski pogled na zemlje s pejzažima i tijelima koje je već putopisna književnost, najprije ona popraćena ilustracijama, a potom fotografijama, prikazivala egzotično. Egzotizacija je prisutna od slobodnije pionirske razine do kasnije žanrovske razrade i serijalizacije. Opat Alberto Fortis u Veneciji je 1774. objavio djelo *Put po Dalmaciji* koje sadržava prvu transkripciju narodne pjesme, u izvorniku i u prijevodu, koja govori o liku muslimanke, Hasanaginice, iz Imotske krajine, na granici između Dalmacije i Hercegovine, koja je nešto ranije prešla iz turske pod venecijansku vlast. Pjesma, koja ima snagu klasika po tome što je istodobno i jasna i obavijena tajnovitošću koja se beskonačno može tumačiti, očarala je mnoge pisce, počevši od Goethea koji ju je sjajno preveo, a od kojega polazi i "domaće" zanimanje za narodnu poeziju, Jerneja Kopitara, slovenskog filologa koji je djelovao u Beču te ponajviše Vuka Karadžića, u povijesnoj ulozi utemeljitelja novog srpskog jezika i nove ćirilične abecede, leksikologa s velikim osjećajem za poeziju koji započinje sustavno skupljanje narodne poezije.[01]

Pojam jugoslavenski formira se i u tim književnim raspravama, preciznije se određujući naspram neutralnije opisnog "južnoslavenskog", no pojam koji je još tijekom cijelog 19. stoljeća najučestaliji jest "ilirski", čiji naziv potječe od naziva zemalja i naroda koji su prethodili doseljenju slavenskih naroda, a koji ima "arbitrar-

01 Priču o baladi *Hasanaginica* rekonstruirao je u povodu njezine dvjestote obljetnice A. Isaković (uredio) u djelu *Hasanaginica 1774-1974.*, Sarajevo 1975. koja sadržava verzije na mnogim jezicima i filološke studije.

nu", ali istinsku snagu ujedinjavanja, poput naziva Italija. Naziv ilirski, koji su skovali upravo oni koji se s ljubavlju i učenošću bave tim zemljama i njihovom kulturom (kao što je Niccolò Tommaseo), kao i oni koji iznutra započinju zacrtavati njihovo političko i kulturno jedinstvo, na jednostavan način rješava mnoge probleme: jedinstvenost "jugoslavenskog" prostora s one strane individualnosti naroda čiji će se identitet iskazati i na daljinu i izvan same slavenske obitelji, uključujući Albance koji će kasnije priskrbiti isključivo ilirsko nasljeđe i isključujući Bugare koji su se do 1885. još uvijek vezivali za "jugoslavenske" projekte, ali čija se povijest već može vezati za drukčiji slavenski kalem na postojeću bugarsku populaciju. I u žanrovskoj i serijskoj varijanti, koju u najvećoj mjeri predstavlja njemački pisac Karl May, prikaz tih zemalja obuhvaća albanski egzotizam i proteže se na Balkan ili (Bliski) istok. Upravo je taj balkanski obzor sastavni dio projekata političkog ujedinjenja, bilo iznutra bilo sa srednjoeuropskog stajališta, na primjer u internacionalnoj viziji Europe Tomáša Masaryka koja, počevši od stvaranja Čehoslovačke, povezuje dunavski obzor s balkanskim.

Film u ove zemlje dolazi, najprije da bi ga se gledalo, a ne da bi gledao. Prve projekcije održavaju se 1896.: Lumièrov predstavnik, Andrè Carre, organizira prvu projekciju, 6. lipnja, u Beogradu. Tih dana, u službenim novinama Kraljevine Srbije, Srpskim novinama[02], izlazi članak Pavla V. Vujića koji, zajedno s točnim opisom fenomena filma, daje i neke blistave teoretske sinteze ("Čitav mikrokozmos na sceni koja nije šira od jednog četvornog metra, a čija je dubina, u strogo matematičkom smislu, jednaka nuli"). Kada "pantomima sjena" završi, piše Vujić, poželimo čestitati redatelju, ali to nije moguće: on je nijem kao i glumci. "Redatelj se zove *Kinematograf*".

Sljedeća projekcija održava se u Zagrebu 8. listopada, a kao i one koje će se uslijediti po slovenskim gradovima (Mariboru, Celju, Ljubljani) organizirali su je predstavnici Edisona iz Beča. No i braća Lumière ubrzo dolaze na austrougarski teritorij. Osobito dvojica snimatelja (projekcionista / realizatora) svojim putovanjima spajaju otomanske teritorije ili one koji su im nekada pripadali i austrougarske. Dana 24. travnja Andrè Carre polazi za Istanbul, odakle prispijeva u Beograd zbog prve projekcije o kojoj je već bilo riječi (jednoj od ponovnih projekcija koje su uslijedile, 16. lipnja, prisustvovala je kraljevska obitelj), produživši odatle za Rumunjsku. Nakon toga, 1897. dolazi u Zagreb, odakle se vraća u Beograd. Čini sa da je razlog tih putovanja bilo i snimanje, međutim snimke nisu sačuvane. Kasnije Alexandre Promio, najpoznatiji snimatelj kompanije Lumière, u svojim "panoramama" povezuje Veneciju i Istanbul, a zahvaća također Istru i Dalmaciju: to su jedini sačuvani filmovi kompanije Lumière o tim zemljama. Riječ je osobito o sedam snimaka, realiziranih između 28. i 29. travnja 1898. u Šibeniku i u Puli. Prethodne godine, 1897., Vitagraph u Novom Sadu u Vojvodini prerađuje limijerovsku temu: dolazak vlaka na stanicu.

I u prvim godinama novoga stoljeća samo stranci donose filmove u ove zemlje. No dvojica od njih tu se udomaćuju: Aleksander Lifka, mađarski Židov rođen u Rumunjskoj, koji 1901., zajedno s bratom Karelom, za kompaniju Gaumont organizira putujuće kino čije je sjedište u Trstu, odakle obilazi prostrane teritorije srednje Europe i Balkana; Poljak Stanisław Noworyta koji 1903. na dalmatinskoj obali (u Šibeniku, Opatiji i Crikvenici) snima filmove koji nisu sačuvani.

Godina 1903. bila je osobito traumatična za Kraljevinu Srbiju kao i za zemlje koje su još bile pod osmanskom vlašću. U Beogradu pripadnici urotničke skupine Crna ruka vode urotu protiv kraljevske obitelji (one koja je prisustvovala Lumièrovoj projekciji) i organiziraju krvoproliće. Potpuno nestaje dinastija Obrenovića i vraća se dinastija Karađorđevića, a obje su priča međusobnog neprijateljstva u srpskoj povijesti, od nacionalne revolucije do početaka 19. stoljeća. O krvavom događaju, koji je bio svjetska senzacija, kompanija Pathé odmah snima film *Assassinant de la famille royale de Serbie*, koji nikada neće biti prikazan u Srbiji i koji nije sačuvan, kao ni remake Pathéova filma *La tragédie de Belgrade* (1909.). Iste, 1903. godine u Makedoniji se događa Ilindenski ustanak, s kratkotrajnom Kruševskom republikom koju su ugušili Turci. Kompanija Pathé ga rekonstruira u filmu *Massacres en Macedoine*, dok Charles Rider Noble iz engleske Charles Urban Trading Co. ustanak dokumentira kamerom. Nijedna od tih snimki, koje stvaraju krvavu sliku balkanskih zemalja, nije sačuvana.

Još jedan stranac, Englez Arnold Muir Wilson, koji je ujedno počasni konzul Kraljevine Srbije, snimio je 1904. film o ustoličenju nove dinastije, *Krunisanje kralja Petra I u Beogradu 1904. godine i putovanje kroz Srbiju, Crnu Goru i Primorje*, zadivljujući dokument koji je sačuvan u

02 Srpske novine, Beograd, br. 121, 5. lipnja 1896. (prema julijanskom kalendaru; mi smo datum prve projekcije naveli prema gregorijanskom kalendaru, a odgovarao bi 25. svibnju, prema lokalnoj dataciji iz toga vremena) - članak je pronašao Stevan Jovičić, arhivist Jugoslavenske kinoteke u Beogradu i objavio ga u knjižici koju je uredio, *1896-1996. Pre 100 godina*, Beograd 1996., s tekstom na srpskom (na ćirilici), na engleskom i na francuskom. Jovičić je također autor studija o mnogim pionirima srpskoga i jugoslavenskoga filma te je prikupio mnoga svjedočanstva koja se danas čuvaju u Jugoslavenskoj kinoteci.

svome trajanju od gotovo jednog sata, gdje činom polaska, gotovo u potpunosti izvan kadra, započinje putovanje duž teritorija Srbije, Crne Gore i obale. Prvi sačuvani dokument o ovim zemljama (djelomično kratke i geografski marginalne Promiove snimke) poprima veliku metaforičku snagu u nemogućoj centraliziranosti političke moći u odnosu prema pluralitetu pejzaža i tijela prisvojenih filmom koji je predmet užitka i širenja.

Prvi sineasti s tih prostora, ne samo onih iz kojih će nastati Jugoslavija nego s čitavog Balkana, braća su Janaki i Milton Manaki, Makedonci vlaškoga podrijetla. U Ioannini i potom u Bitoli već su vodili bogatu fotografsku djelatnost. Tijekom jednoga od svojih putovanja, Janaki u Londonu od tvrtke Charles Urban (koja nakon filma iz 1903., u Makedoniji snima seriju dokumentaraca, među kojima su i etnografski filmovi) kupuje kameru br. 300 kojom, zajedno s bratom, počevši od 1905. snima brojne filmove. Prvi je bio onaj o više od stotinu godina staroj baki Despini (*Baba Despina*) i o njoj u skupini prelja, da bi s vremenom nastavili raditi filmove koji će postati izuzetnim povijesnim dokumentima: o pobuni mladoturaka (1908.), posjetu posljednjeg sultana Mehmeda V. Rašida, posjetu rumunjske delegacije, sprovodu mitropolita Emilianosa (1911.), sve do posjeta princa Aleksandra i, u Miltonovoj starosti, Titova posjeta. Bilježe i balkanske ratove i Prvi svjetski rat na čijem se kraju braća Manaki ponovno posvećuju isključivo fotografiji. Iste 1905. Godine, kada braća Manaki u ruke uzimaju 35-milimetarsku kameru, Slovenac Karol Grossmann, na sjeveru (i u odnosu prema slovenskom teritoriju), u Ljutomeru koristi 17,5-milimetarsku kameru za snimanje filma *Odhod od maše v Ljutomeru* – "izlazak s mise", što je uzorna katoličko-građanska verzija *Izlaska radnika iz tvornice Lumière* (1895.), kao i filma *Sajam u Ljutomeru*, te godinu kasnije, *U obiteljskom vrtu*, obiteljsku scenu u limijerovskom stilu. Prestaje snimati filmove, no susreće Fritza Langa, mladog austrougarskog vojnika koji služi vojsku u Ljutomeru i koji tom gradu ostavlja skulpture koje su nedavno ponovno otkrivene.

Na jugu Srbije već se neko vrijeme stvara bogata književnost koja svoje drugo središte ima na sjeveru, u Novome Sadu u Vojvodini. Na jugu, u Vranju, na granici s turskim svijetom, između 1902. i 1910. svoja remekdjela piše Borislav Stanković, ne samo vrsni klasik srpske poetske proze, nego i snažno nadahnuće srpskog filma. Drugi književnik s juga Srbije, komediograf Branislav Nušić, vlaškoga podrijetla, 1908. daje poticaj za filmsku verziju jedne od svojih predstava naslovljenu *Hadži-loja* koja nije sačuvana. No upravo je Vojvodina 1909. postala glavnim sjedištem filma, iste godine kada Slovenija bilježi posljednji predratni dokument, *Ljubljanu*, koju radi kompanija Salvatore Spina iz Trsta. Ernest Bošnjak u Somboru, Vladimir Totović u Novom Sadu i Lifka u Subotici ostvaruju djela koja su često fikcionalna, iako malobrojni sačuvani primjeri pripadaju realističkim snimcima.

Od 1911. intenzivira se beogradska produkcija, počevši od filma koji je izgubljen, a napravio ga je glumac Čiča Ilija Stanojević, o Karađorđu, vođi Prvoga srpskog ustanka. Producirao ga je Svetozar Botorić koji se s braćom Savić i Đokom Bogdanovićem posvećuje produkciji. Tu se formiraju i prvi veliki snimatelji srpskog filma: Slavko Jovanović koji 1913. snima *Povratak srpskih pobednika* sa zadivljujućom dugačkom vožnjom kamere duž Beograda prilikom povratka vojnika iz Balkanskog rata; te Dragiša M. Stojadinović i Mihailo Mihailović, *alias* Mika Afrika, koji ostavljaju bogatu dokumentaciju o Prvome svjetskom ratu.

U Hrvatskoj se 1910. pojavljuje splićanin Josip Karman (koji snima drugu krunidbu, onu Nikole I. Crnogorskog) te 1911. zagrepčanin Josip Halla. Odavde je i Antun Valić koji snima u Bosni, snimivši među ostalim 1914. posjet Franje Ferdinanda Sarajevu: u montiranoj verziji koju je distribuirao Eclair, kao i na drugim snimkama tog događaja, atentat nije zabilježen – prazno središte radnji koje su kasnije tema mnogih igranih filmova vezanih za taj epohalni događaj. Između dvaju balkanskih ratova iz 1912. – 1913. i Prvoga svjetskog rata svijet svjedoči prvim ratovima dokumentiranim filmom. S Prvim balkanskim ratom, zajedno sa srpskom vojskom, film ulazi na teritorij Kosova i Metohije koji je prvi put snimljen i otad pripojen, zajedno s Vardarskom Makedonijom, jugoslavenskom prostoru. Za vrijeme Prvoga svjetskog rata, u kojemu na sočanskom frontu pogiba mladi sineast iz Novog Sada Totović, intenzivira se proizvodnja filmova u Zagrebu, jasno orijentirana na igrani film. Godine 1917. osnovana je Croatia za koju Arnošt Grund realizira film *Brcko u Zagrebu*, a Aca Binički *Matiju Gubeca*. Milan Ogrizović priprema *Hasanaginicu* prema baladi koju je objavio Alberto Fortis.

2. Kraljevstvo sjena, 1918. - 1941.

Dosad je silovitost povijesnih događaja u tim zemljama (snimke ratova, krunidbi i ubojstava kraljeva) većinom privlačila poglede izvana. Sada se narodi čiji su se putovi dotad razlikovali nalaze u istoj državi: iz kratkotrajne Države Slovenaca, Hrvata i Srba koja na nekoliko mjeseci, nakon sloma Austro-Ugarske Monarhije, objedinjuje južnoslavenske teritorije, u Kraljevini Srbiji nastaje unitaristička Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca. Jugoslavenska ideja i ideja nacionalnih revolucija u svim zemljama pristupnicama pronalaze svakako nestalnu ravnotežu koja, međutim, na kulturnom planu daje veliku energiju. Povjesničari, etnolozi i povjesničari književnosti često nastavljaju djelovati unutar vlastite nacije, ali s unitarnim alatima i horizontima, kao što je *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka* (1925. - 1929.) koju je pokrenuo Stanoje Stanojević. Najpovoljnija područja za prelaženje granica su lingvistika (nakon Vatroslava Jagića, Aleksandra Belića i Frana Ramovša, Petar Skok osniva Balkanski institut) i geografija: Srbinu Jovanu Cvijiću i Slovencu Antonu Meliku koji se ne slažu s balkanskim granicama, dodirna točka može biti definicija nove zemlje koja je istodobno balkanska, dunavska i mediteranska.

U književno-umjetničkom stvaralaštvu nastaju avangarde koje se povezuju s europskima, ali se njihova poetska snaga često vezuje za nacionalna zbivanja: u tome prednjače Srbi koji nakon mnogih stoljeća prvi put vide čitav narod ponovno ujedinjen u jedinstvenu državu, dok su Hrvati i Slovenci već bili u jedinstvenoj, iako stranoj državi (paradoksalno, Slovenci su prvi put razjedinjeni zbog dijelova teritorija koji su ostali u drugim državama). Postojanost srpskog osjećaja stradanja, koji opterećuje njezinu prošlost, kao da je unesena u teritorijalno proširenje koje je i nacionalni događaj, ali i neprimjeren dodatak. Srbija je izvor i sudbina književnim dostignućima poput *Srpske trilogije* (1934. – 1937.) Stevana Jakovljevića ili, na razini apsolutnih vrijednosti, djela Miloša Crnjanskog.

Prve poslijeratne godine pokazuju prekide kreativnih zbivanja na filmu. Osobito u Makedoniji, gdje su snimljeni prvi balkanski filmovi, povratkom braće Manaki nepokretnim slikama film gotovo nestaje. Iako nedovršena, realizacija *Makedonije* (1923.), projekta Arsenija Jovkova i Georgija Zankova iz Sofije, pripada dijaspori naroda koji u jugoslavenskom Kraljevstvu nije priznat, u Bugarskoj je službeno potvrđen, a u Grčkoj je osporen. Gubitak crnogorske samostalnosti tema je filma koji je napisao prognanik Vladimir Đ. Popović – *Voskresenja ni biva bez smrti* (Edoardo Bencivenga, 1922., produciran u Italiji), gdje "nadzor" Gabrielea d'Annunzia, osim bliskosti s protagonisticom Elenom Sangro, pokazuje spremnost za davanje smjera crnogorskom iredentizmu.

I u regijama gdje se proizvodnja filmova intenzivira, u Srbiji i u Hrvatskoj te djelomično u Sloveniji, ona pokazuje velik diskontinuitet: pojavljuju se sineasti velike energije i snažnog osjećaja za sliku koji se strasno bore za realizaciju svojih projekata, no čije djelo uglavnom ostaje neznatno. Jedini paradoksalni kontinuitet očituje se u tome što između nijemog i zvučnog filma nema prekida: većina dugometražnih filmova iz kasnih tridesetih godina snimaju se kao nijemi filmovi predviđeni za kasniju sinkronizaciju, koja često izostaje, tako da je ostalo nekoliko nedovršenih ili neobjavljenih filmova. Prijelaz na zvučni film obilježen je ponajviše dolaskom stranih filmova: prvi je *Bijele sjene Južnih mora* (W. S. Van Dyke, 1928.) prikazan 1929. u Zagrebu. Jedan od najzanimljivijih srpskih sineasta, Andra Glišić, priređuje na srpski sinkroniziranu verziju *Vampyra* (Carl Th. Dreyer, 1932.) koja nažalost nije sačuvana.

Simptomatični diskontinuitet odnosi se na naziv Jugoslavija. Država se rađa ostvarujući mnoge snove o federaciji naroda, ali ubrzo ističe centralističke značajke sa središtem u Beogradu i utjelovljenjem u kraljevskoj dinastiji, osobito u ličnosti kralja Aleksandra I. Nakon desetljeća napetosti, 1928. hrvatskog zastupnika Stjepana Radića u Skupštini ubija crnogorski zastupnik, a iduće godine kralj pribjegava krajnjoj centralizaciji: ukidanjem Ustava, Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca dobiva ime Kraljevina Jugoslavija. Sa stajališta filma, zanimljivo je da se dvije producentske kuće nazivaju Jugoslavija film, na početku i na kraju toga razdoblja. Nakon Prvoga svjetskog rata to ime uzima Croatia film; 1940. Beograđanin Miodrag Mika Đorđević ponovno ga uzima za svoju produkcijsku kuću. Prva Jugoslavija film propada 1923., nakon nekoliko godina rada tijekom kojih su barem dvaput bili zategnuti odnosi s beogradskim vlastima: prvi put pisac Nušić, u ulozi cenzora u ministarstvu u kojemu se podvaja u odnosu prema književnom djelu oštrog satiričara, odbija Jugoslavijin projekt naslovljen *Bivša drama Kraljevine Srbije sa veličanstvenim porodom države Srba, Hrvata i Slovenaca* koji svojom pompoznošću zvuči gotovo

ironično. Druga epizoda, iz 1919., odnosi se na cenzuru Hallinih snimaka Stjepana Radića, vođe Hrvatske seljačke stranke, ubijenog devet godina kasnije. Međutim, veza s Jugoslavijom sadržana je i u prvom filmu realiziranom u Beogradu nakon Prvoga svjetskog rata: *Stvaranje Jugoslavije* (Rista Marjanović, 1918.).

Kada država dobiva naziv Jugoslavija, koncept jugoslavenstva i procesi potpune jugoslavizacije, osim što prožimaju historiografiju (prema čemu je zapažen slučaj Vladimira Dvornikovića, "povjesničara nacionalne psihe"), odražavaju se i na film. Hrvatski književnik Milan Marjanović – koji je u Zagrebu već sudjelovao u edukativnoj produkciji Škole narodnog zdravlja Andrije Štampara pokrenutoj 1927. – u Beogradu utemeljuje 1929. Jugoslovenski prosvetni film koji će realizirati mnoge očaravajuće snimke diljem jugoslavenskog teritorija, obilazeći često Bosnu podijeljenu između Istoka i Zapada (*Šeher Sarajevo*, Mika Đorđević, 1933.), Kosovo (*U starom Prizrenu* anonimnog autora, 1932.) i predstavljajući sâm Beograd kao mjesto razmeđe između Istoka i Zapada (*Na razmeđu Istoka i Zapada ili Beograd prestolnica Kraljevine Jugoslavije*, Vojin Đorđević, 1932.) te pokrećući nekoliko dugometražnih filmova koji dokumentiraju raznolikost jugoslavenskog pejzaža. Ta egzotizacija iznutra koja se pojavljuje i u drugim produkcijama (Adrija Nacional film Ranka Ivanovića i Milutina Ignjačevića), povezuje se s egzotizacijama iz središnje Europe (*Kalabaka*, Fred von Bohlen, 1931.) tako da je došlo do nekoliko koprodukcija – s Njemačkom (*Fantom Durmitora*, Hans Natge, 1932.) ili s Čehoslovačkom (*A život teče dalje...*, Carl Junghans, Vaclav Kubášek, F. W. Kraemer, 1934.); u tim dvama djelima, filmu se vraća – iz Beograda, kamo se preselila nakon sklapanja pravoslavnog braka – Ita Rina, diva slovenskog podrijetla koju je proslavio film *Erotikon* (Gustav Machatý, 1929.); u drugom filmu partner joj je Hrvat Zvonimir Rogoz, druga Machatýjeva zvijezda, suprug Hedy Kieslerove Lamarr u *Ekstazi* (1933.). Tercet jugoslavenskih internacionalnih zvijezda upotpunjava Srbin Svetislav Ivan Petrović, između ostaloga glumac u filmu *Gospođa sa suncokretom* (1920.) Mihalýja Kertésza (Michaela Curtiza) koji se događa u Dalmaciji. Dakle, Jugoslavija se na međunarodnoj filmskoj sceni pojavljuje s dvostrukim egzotizmom: pejzaža i tijela. I veliki redatelji rade na lokacijama u Jugoslaviji, od Dalmacije u filmu *Financije velikog vojvode* (Friedrich W. Murnau, 1924.) do samo započetog bosanskog projekta *Bosniaken* Roberta Siodmaka iz 1932. Srpski egzotizam imao je još jedan nerealizirani projekt, *Lepa Srpkinja*, najavljen 1926. kao koprodukcija s Čehoslovačkom. Egzotizam tijela dopire do Vojvođanke Kathe von Nagy ili Katice Nađ koja u razdoblju prelaska s nijemog na zvučni film dospijeva do filma *Pruga* (Mario Camerini, 1930.).

Jugoslavija, balkanska zemlja daleko od istoimene planine (prema kojoj je u Bugarskoj nazvan prvi zvučni film, *Pesma Balkana*, 1934., čiji su redatelj i direktor fotografije Srbi: Josip Novak i Stevan Mišković), premješta gorštački egzotizam na druge vrhove, od crnogorskog Durmitora (*Durmitor*, Branimir i Marijana Gušić, 1930.) do slovenskih Alpi, protagonista dvaju prvih dugometražnih filmova, *U carstvu zlatoroga* (Janko Ravnik, 1931.) i *Triglavske strmine* (Ferdo Delak i Metod Badjura, 1932.). Badjura je s Božidarom Jakcem i Veličanom Bešterom najvažniji slovenski autor toga razdoblja.

U Hrvatskoj, osim Ogrizovićeva pokušaja realizacije projekta *Hasanaginica*, koji ponovno nije ostvaren, ističu se figurativna i eksperimentalna stremljenja koja će dugo vremena ostati značajkama hrvatskog filma. Sergije Tagatz, ruski prognanik, 1922. započinje eksperimente u animiranom filmu koji se povezuju s tehničkom djelatnošću drugih emigranata (Poljaka Noworyta, Rusa Aleksandra Gerasimova). Franjo Ledić ostaje na razini amaterskog eksperimentiranja, unatoč tome što je bio Lubitschev pomoćnik te je tom prilikom upoznao Polu Negri čijim je egzotizmom vjerojatno nadahnuta *Ciganska krv* (1928.). Oktavijan Miletić uspijeva se odmaknuti od početničkog diletantizma i postati potpuni filmmaker, bilo da režira vlastite filmove, bilo da snima filmove drugih redatelja. Često radi parodije (*Zagreb u svjetlu velegrada*, koji žanrovski pripada "simfoniji velikoga grada" i *Faust* sa ženskim likom Gretchen Garbo, nastali su 1934.), no u njima se nameće takva formalna nadutost pod kontrolom autora.

I u srpskom filmu pojavljuje se pomalo luda avangarda: film *Doktor Tokerama* (Milutin Bata Nikolić, 1923.) i, godinu kasnije, *Budi bog s nama ili Kačaci u Topčideru*, dosljedno dadaističko djelo Kluba filmofila iz Beograda na kojemu su radili pisci Boško Tokin, Dragan Aleksić Dada i Branimir Ćosić. Nakon samo nekoliko snimki u kojima banditi u albanskoj nošnji napadaju tramvaj koji vozi na periferiju Beograda, film je uništen u požaru, a autori su to proslavili večerom. Srpska je bizarnost u to-

me da ta dadaistička sudbina nesvjesno zahvaća ličnosti koje rade filmove zaokupljene patosom stradanja, od Slavka Jovanovića (koji napušta film) do Koste Novakovića, Mike Đorđevića i Mike Afrike koji vole život i žene i snimaju skandalozne materijale, a prema nekim svjedočanstvima i porno filmove (što se pripisuje i Miletiću). Đorđević ostavlja mnogo nerealiziranih projekata: scenarija (između ostaloga prema Nušićuevi djelima i Stankovićevoj *Nečistoj krvi*) i filmova čije je snimanje prekinuo rat (*Ljubica i Janja*). Kosta Novaković se nakon lijepe melodrame *Grešnica bez greha* (1928.) vraća dugometražnom filmu s nedovršenim *Kosovskim bojem* (1939.) povodom proslave 550. obljetnice Kosovske bitke. Andra Glišić nikad neće završiti svoju *Golgotu Srbije*, realiziranu materijalima iz balkanskih ratova, a ostavljenu u više montažno nedovršenih verzija. Na njoj je surađivao pisac Stanislav Krakov (*Za čast otadžbine*, 1930., *Požar na Balkanu*, 1940.); no kao producent s Artistik filmom, neposredno uoči rata, 1941. realizira film *Priča jednog dana*, jedino djelo jugoslavenskog Židova Maksa Kalmića i *Bolje rat nego pakt*, o protestima protiv pristupanja Trojnom paktu.

I remek-djelo srpskog i jugoslavenskog filma tridesetih godina, *Sa verom u Boga* (Mihajlo Al. Popović, 1932.), prema jednoj Nušićevoj pripovijetci o srpskom selu koje je zahvatio svjetski rat, film koji je srećom sačuvan u nemontiranoj kopiji, okrznula je sudbina nedovršenosti. Kao i *Rudareva sreća* (1929.) Josipa Novaka (koji se kao Popović i Miletić znao transformirati iz totalnog autora u autora-snimatelja) i *Kosovski boj* te *Golgota Srbije*, tako je *Sa verom u Boga*, film koji je konačno objavila Jugoslovenska kinoteka tek između osamdesetih i devedesetih godina: osim filološkog posla, današnje prikazivanje tih filmova isprepliće se se sa svim opterećenjima prošlosti koja postaje sadašnjost. To se događa i s filmom francuske proizvodnje, ali srpske tematike: *Ultimatum* (1938.) Roberta Wienea, također nedovršen (nakon Wieneove smrti dovršava ga Siodmak), film je o početku Prvoga svjetskog rata napravljen uoči novoga rata, koji se i dalje izdvaja svojom snagom i napetošću.

Krajem tridesetih godina u rodnoj Čehoslovačkoj pojavljuje se František Čáp koji će postati jedan od najvažnijih autora jugoslavenskog filma. *Vatreno ljeto* (1939.), kojega potpisuje zajedno s Vaclavom Krškom, a s Lidom Baarovom u glavnoj ulozi, film je pejzaža i tijela viđenih strasnim pogledom koji više ne pripada nijednoj zemlji.

3. Nevinost bez zaštite, 1941.-1945.

U trenutku kada je Jugoslavija raskomadana napadom Njemačke, Italije, Mađarske i Bugarske, kinematografija ne može ništa drugo nego dijeliti tu sudbinu. Na sva okupirana područja najprije dolaze filmski žurnali okupatorskih zemalja: izravno na bugarskome za Makedoniju ih radi B'lgarsko delo; djelomično s glasom na srpskom u offu, UFA producira filmove za Beograd gdje se osniva Jugoistok film (već neko vrijeme Nijemci zamjenjuju pojam Balkan s "europskim Jugoistokom"); u Sloveniji se često distribuiraju filmovi Instituta Luce s glasom u offu na slovenskome (Slovenija je kao i Hrvatska podijeljena na interesne sfere između Njemačke i Italije, dok su pod samom Italijom Crna Gora, Albanija, Kosovo i Grčka; Mađarskoj naravno pripada Vojvodina, dok je rumunjski savez pasivan). Njemački napad 1941. prati produkcija dugometražnog igranog filma, *Menschen im Sturm* (Fritz Peter Buch) koji prikazuje srpski teror nad njemačkim, hrvatskim i slovenskim stanovništvom. Iste godine solidarnost s distance Sovjetskoga Saveza prema Jugoslaviji potvrđena je dvama srednjometražnim filmovima: *Sto za odnogo* (G. Rappaport) i *Noć nad Beogradom* (Leonid Lukov). Nakon okupacije Beograda, u talijansko-njemačkoj koprodukciji zamišljen je, ali nije realiziran, film Augusta Genine o Eugenu Savojskom.

U Sloveniji, u Hrvatskoj, u Srbiji, s različitim stupnjevima "autonomije" formiraju se kolaboracionističke vlade s kojima je povezana i filmska djelatnost. Isti je slučaj i s jugoslavenskom vladom u egzilu u Londonu i kraljem (kojega u domovini predstavljaju snage Draže Mihajlovića čije su četničke postrojbe najprisutnije u Srbiji i Bosni) te s pokretom otpora koji vodi Komunistička partija koja sve više postaje alternativom predratnoj vlasti: već 1941. s kratkotrajnom Užičkom Republikom u Srbiji, 1942. s osnivanjem antifašističkog vijeća, AVNOJ-a (Antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Jugoslavije), koje na drugom svejugoslavenskom zasjedanju 29. studenog 1943. (datum koji se pojavljuje i na poslijeratnom državnom grbu kao dan utemeljenja nove Jugoslavije) zacrtava federalnu organizaciju teritorija.

Sa slovenskom vladom Leona Rupnika, koja je najpotčinjenija od svih kolaboracionističkih snaga, povezane su neke snimke manifestacija i mimohoda iz 1944. U Hrvatskoj je uspostavljena samozvana Nezavisna Država Hrvatska kojoj je pripojena Bosna i Hercegovina.

Radoš Novaković

Među osobama iz fašističkih kolaboracionističkih režima, Ante Pavelić je svojim mračnim likom zasigurno najbliži hitlerovskom modelu, a takvim ga se i prikazuje u poslijeratnom antifašističkom filmu. No odnos između države i kulture bliži je musolinijevskim tonovima: pokreće se *Hrvatska enciklopedija*, Ministarstvo kulture povjereno je piscu Mili Budaku, a rukovođenje filmskom produkcijom (Hrvatski slikopis) pripalo je avangardnom intelektualcu (zenitistu) i već tada autoru romana koji se smatra antinacističkim – Marijanu Mikcu, koji pokreće veoma razvijenu produkciju filmskih žurnala i dokumentaraca u kojima se izdvaja ličnost redatelja Branka M. Marjanovića, sina jugoslavista Milana koji je između ostaloga realizirao srednjometražni film *Straža na Drini* (1942.) koji u hrvatskoj, njemačkoj, rumunjskoj i talijanskoj verziji (prikazanoj u Veneciji) potvrđuje hrvatsku prirodu Bosne. U sklopu Hrvatskoga slikopisa u potpunosti se razvija kreativnost Oktavijana Miletića, u trima filmovima koji od dokumentarca odnosno povijesne rekonstrukcije prelaze u formaliziranu fikciju: *Barok u Hrvatskoj* (1942.), dugometražni *Lisinski* (1944.) i nedovršeni *Radium - izvor zraka*.

Situacija u Srbiji ponovno je najsloženija. Kolaboracionistička vlada Milana Nedića, kojoj je paralelan pokret Dimitrija Ljotića, pokreće snimanje filmskog žurnala *Nova Srbija* na kojemu radi Stevan Mišković koji je sudjelovao i u radu na filmskom žurnalu UFA-e *Filmski pregled*. Mišković je 1943. snimatelj ljubavnog filma, stranog producentskim i vladajućim strukturama, koji postaje prvim srpskim zvučnim dugometražnim filmom: *Nevinost bez zaštite*, koji je ponovno 1968. otkrio Dušan Makavejev i premontirao u svoj istoimeni film. Film je režirao i u njemu je glumio akrobat Dragoljub Aleksić, a taj se pomak s filma prema fizičkom performansu događa u trenutku kad se riječ nameće filmu: i u Hrvatskoj i u Srbiji javljaju se oblici lingvističke nacionalizacije - u Beogradu se radi samo o promjeni naziva kinematografa (iz Korzo i Union u Srbadija i Kosovo), u Hrvatskoj je film uključen u purifikaciju jezika te njegov dotadašnji naziv zamjenjuje kovanica *slikopis*. Kada je nakon rata Dragoljub Aleksić optužen za kolaboracionizam, brani se dokazima da je njegov film zaradom nadmašio istodobni *Zlatni grad* (Veit Harlan, 1942.): okupirani Prag i slobodni Beograd.

Vlada u egzilu, posljednje godine kada još ima punu angloameričku podršku (1943.), uspijeva pokrenuti produkciju dvaju dugometražnih filmova koji uzdižu lik Draže Mihajlovića, uglancavši ga u holivudskom stilu u filmu *Četnici!* (Louis King), a manje izravno u engleskome uratku *Undercover* (Sergei Nolbandov). U tajnosti nastaju dokumentarni snimci Mihajlovićevih snaga. Nedavno je pronađen važan dokument apolitskog filma: *Život i rad jugoslovenske vojske na Srednjem Istoku* anonimnog autora, u kojemu zakonite srpsko-hrvatsko-slovenske snage smještene u Palestini zajedno s britanskom vojskom, 1942. – 1943. pjevaju *tamo daleko*. Neposredno prije polijetanja prema savezničkoj komandi za Srednji Istok, 27. studenog 1943., dva dana prije osnivačkog zasjedanja AVNOJ-a, avion partizanskoga borca Ive Lole Ribara pogođen je, a on je poginuo. Tom su prigodom uništeni mnogi filmovi snimljeni na oslobođenim teritorijima koje je nosio sa sobom kao dokaz stvarnog otpora koji predstavljaju partizani ili na razvijanje. U Sloveniji je također izgubljen velik dio materijala o partizanskoj borbi: one Dušana Kvedera oduzeli su i uništili nacisti, oni Emona filma koje su realizirali Mario Foerster i Rudi Omota samo su djelomično sačuvani. Od filmova o oslobodilačkoj borbi mogu se vidjeti samo oni koji prikazuju trijumfalne momente: oslobođenje Beograda koje su snimili sovjetski snimatelji i filmska sekcija jugoslavenske vojske osnovana 1944. na čelu s Radošem Novakovićem; oslobođenje Zagreba koje su snimili snimatelji Hrvatskog slikopisa koji su prešli, posredovanjem Milana Katića, na stranu osloboditelja; te oslobođenje Ljubljane. Do posljednjeg teritorija koji je trebalo osloboditi, Trsta, jugoslavenske su trupe došle s ruskim snimateljem Viktorom Muroncevim koji je poginuo u eksploziji oklopnog vozila.

U ratnoj klaonici okupatori su ubili dva najveća beogradska autora filmova: 1941. Židov Maks Kalmić u jednoj je od prvih skupina strijeljanih, a 1943. strijeljan je Mika Đorđević, romantični *viveur* koji je postao partizan; sumnjalo se da je bio izdan, no dokazi nisu pronađeni. Godine 1941. disident Živojin Pavlović ubijen je kao otpadnik na oslobođenom teritoriju Užica: nakon rata, jedan od najvećih jugoslavenskih redatelja sa zakašnjenjem primjećuje da nosi isto ime, a njegov film o dvostrukosti, bilo da je riječ o dvojnicima prema Dostojevskom ili praškim studentima, u poslijeratnom razdoblju pokazuje sudbinu ponavljanja jednog rata.

4. Treći svijet, 1945. - 1991.

> "Između Mirka Lukavca, koji je tada bio na čelu Filmske direkcije za Hrvatsku i mene, na njenom začelju postojalo je nekoliko kategorija ljudi. U prvu su spadali došljaci iz šume, ozbiljni, zaposleni, opijeni novom ulogom pobjednika, u filmskom smislu neznalice, ali zato veliki znalci u konspiraciji. Mnogi od njih kasnije su se izgubili ili vratili u normalnu kolotečinu obavljajući neke pomoćne funkcije u kinematografiji. Mirko Lukavac proveo je nemiran život. Neko je vrijeme bio u Beogradu na nekim meni nepoznatim funkcijama. Poslije se vratio u Zagreb i bio direktorom ekipe u nekoliko projekata. Zatim je otišao za trgovinskog predstavnika u Argentinu, čini mi se. Vratio se sedamdesetih godina, vrlo, vrlo diplomatski uglađen i odjeven i vrlo, vrlo mršav i iscrpljen. Umro je nekoliko mjeseci kasnije od raka."[03]

Riječ je o odlomku sjećanja koje je malo prije smrti, 1998. napisao Nikola Tanhofer, važan hrvatski redatelj i direktor fotografije i istinski pisac o filmu. Njegovo prisjećanje imena, osoba na marginama filma, s njihovim enigmatskim kretanjima koje često završava informacijom o smrti, najtočniji je okvir za smještanje povijesti jedne kinematografije, one poslijeratne jugoslavenske koja je imala velike trenutke i velike autore i koju ćemo promotriti kao jedinstvenu cjelinu (i u odnosu prema prošlosti), unatoč tome što postoje brojni pristupi kojima je se može razdvojiti, bilo kronološki bilo prostorno. Nova federativna Jugoslavija koju čini šest republika (Srbija, Hrvatska, Slovenija, Makedonija, Crna Gora, Bosna i Hercegovina), a prva od njih u svome sastavu ima dvije autonomne pokrajine (Vojvodinu te Kosovo i Metohiju) svakoj je od njih uistinu omogućila da razvije filmsku proizvodnju s vlastitim obilježjima, no s mnogo razmjena i preplitanja. Stoga se čini opravdanim pisati o tome nastojeći zahvatiti te specifičnosti u rekonstrukciji cjeline, umjesto stroge segmentacije. I u kronološkom smislu, u ovom bismo poglavlju mogli dopustiti dodatne podjele: godine neposredno nakon rata s izrazitom centralizacijom i, do 1948., povezanosti sa Sovjetskim Savezom; od 1950. model samoupravljanja uveden i u filmsku proizvodnju, sa sve većim prostorom za samostalnost pojedinačnih republika i producentskih kuća; liberalizacija kao posljedica uklanjanja određenih, iako međusobno oprečnih, političkih vođa poput Milovana Đilasa 1954. i Aleksandra Rankovića 1966.; ponovno razdoblje represije 1971. – 1972., s lažno paritetnim udaljavanjem s dužnosti hrvatske nacionalističke linije i srpskog liberalnog vodstva; 1974. novi Ustav do krajnosti dovodi federalni ustroj, a lik Tita smješta s onu stranu povijesti - on postaje doživotnim predsjednikom, a njegovom smrću 1980. započinje desetljeće sve većih nacionalnih diferencijacija i rasta gospodarske krize. Nismo smatrali da ovo poglavlje treba strogo podijeliti prema nekom od tih događaja, smatrajući da tragičnu veličinu jugoslavenskog poslijeratnog filma treba predstaviti upravo cijelo njegovo tijelo prepuno rana, najprije počevši od onih koje obilježavaju poraz generacije velikih autora "partijskih komesara", preko prijelazne faze u kojoj se pojavljuje generacija "eksperimentatora", sve do šezdesetih godina i pojave mladih autora, te naglašene afirmacije *crnog vala* do 1972. Ta godina znači vrlo jasnu cezuru: dok se u razdoblju od 1945. do 1972., bez obzira na poraze, kinematografija razvija u svojoj vitalnosti, od tada ona dubinski slabi, a afirmacija pojedinih autora, poput onih iz "praške škole", ne mijenja sliku potpunog poraza.

Prve pokretne slike maršala Josipa Broza Tita, nakon različitih albuma fotografija i oprečnih pripovijednih rekonstrukcija njegovih mladenačkih zgoda, one su koje su 1944. u boji snimili engleski snimatelji u brdima ispred špilje u Drvaru. Taj osjećaj vedre osobe koja je iznad mračnih povijesnih događaja, koji obilježavaju čitav Titov put moći, već je sadržan u tim snimkama koje kao da su izvanvremenske tako da bi se danas mogle odnositi i na blisku budućnost.

Mrak se nadvija i nad povijest filma, a neposredno poraće, osim prikazivanja pobjedničkog napretka, iznjedrilo je i druge stvari. Prema nedavnoj povijesti s jedne strane su simboličke žrtve (kao što je proces i osuda Draže Mihajlovića) i "dužnosti" (prvi poslijeratni film je dokumentarac *Jasenovac* Gustava Gavrina i Koste Hlavatyja iz 1945., o ustaškom logoru istrebljenja u kojemu su umrli mnogi Židovi, Srbi i Romi), ali u blistavoj, veličanstvenoj slici nove federativne države nema mjesta za dubinska okajanja niti za vraćanje časti i pravde borcima i žrtvama koji bi išli dalje od utemeljenja boračke organizacije: tri godine kasnije, kada je trebalo isključiti osumnjičene staljiniste, progon je najviše zahvatio najširokogrudnije, odlikovane borce.

03 N. Tanhofer, *Knjiga snimanja iz 1945. ili kako sam prvi put omirisao barut*, u: "Hrvatski filmski ljetopis", Zagreb, br. 16, 1998., djelomično prevedeno u katalogu *Alpeadriacinema X*, Trst, 1999. U njemu se, kao reference vezane za kompleksnu povijest jugoslavenskog poslijeratnog fima, navode tekstovi Sergia Grmeka Germanija za retrospektive koje je priredio za festival Alpe Adria Cinema u Trstu, uz dodatak druge dokumentacije, u katalozima *Alpeadriacinema IX*, 1998. (*Onda nera. Jugoslavia 1960-1972., I misteri dell' organismo*, uredio S. G. Germani), *Alpeadriacinema X* cit. (*Onde dell' altra riva. Intorno agli anni ' 60*, uredili S. G. Germani i Mila Lazić), *Alpeadriacinema XI*, 1999-2000. (*Catene. Dai Balcani ai Carpazi*, uredili Germani i Lazić). Proširenje jugoslavenskog filma na čitav teritorij Balkana prisutno je u retrospektivi za Venecijanski Biennale, sa S. G. GERMANI (priredio), *La meticcia di fuoco. Oltre il continente Balcani*, katalog, Venecija, 2000. U odnosu prema dokumentaciji koja nije lišena pogrešaka i kritičkom promišljanju ovih izdanja, ovaj esej želi biti i njihovom sintezom no prije svega dodatnim proširenjem koje nastoji što manje ponoviti ono što je već napisano, upućujući na citirane tekstove za analizu *crnog vala* (osobito srpske i slovenske), o značajkama hrvatskog filma, bosanskohercegovačkog, crnogorskog i makedonskog, kao i balkanske veze jugoslavenskog filma.

Branko Bauer

Od velikih pionira prijeratnog filma, u novu povijest ulaze oni koji novim generacijama mogu ponuditi tehničko znanje: u Srbiji snimatelji poput Mihajla Al. Popovića, Miškovića, Novaka; u Sloveniji tonski snimatelj poput Omote; u Hrvatskoj skupina iskupljenih pripadnika Hrvatskoga slikopisa, od Marjanovića do Miletića. Potonji čine sve što je u njihovoj moći da sačuvaju privilegij znanja u odnosu na pridošlice i žive s osjećajem da kriju neki tajni život. Smjena generacija u Hrvatskoj ne događa se odmah jer se nije jasno formirala skupina sineasta vezana za partizansku borbu, nego se smjena odvija na neizravan i brutalan način nekoliko godina kasnije. Miletić se ne vraća režiji, a Marjanoviću su povjerena dva filma koja govore o pokretu otpora, vrlo zanimljiva po svojim introverzijama, te nešto kasnije satirični film prema scenariju Josipa Horvata, a u vezi s Đilasovim slučajem. "Apolitični profesionalac" Marjanović trpi posljedice njegove zabrane: više ne može snimati igrane filmove nego se specijalizira kao autor serije dokumentaraca o životinjskom svijetu, jednog od velikih autorskih djela jugoslavenskog filma. Već u prvom dugometražnom filmu, *Zastava* (Marjanović, 1949.), postoji sekvenca s njemačkim komandantom stjeranim poput zvijeri u njezinu jazbinu, a redateljev dokumentaristički opus postaje prikazom borbe za život, bijega od straha. U hrvatskom filmu početkom pedesetih godina pojavljuju se druga dvojica autora, panjugoslavenski Branko Bauer čiji utjecaj naglo prelazi put od pohvala (za izvrsnu partizansku melodramu-noir *Ne okreći se sine*, 1956.) do neuspjeha kod kritike, u odnosu prema mladim autorima; i Krešo Golik kojemu je vješto pronađena mladenačka proustaška pjesma kako bi ga se što dulje udaljilo od filma.

Generacija sineasta partizana odmah se probija u Srbiji, odnosno gravitira Beogradu, kao što je to slučaj s Vjekoslavom Afrićem kojemu je povjerena realizacija prvog poslijeratnog dugometražnog filma, *Slavica* (1947.), u beogradskoj produkciji, ali s mjestom radnje u Hrvatskoj; Nikola Popović realizira *Živjeće ovaj narod* (1947.) u zagrebačkoj produkciji, ali s mjestom radnje u Srbiji i Bosni; 1951. prvi film bosanske produkcije, *Major Bauk*, prema scenariju Branka Ćopića, pisca koji poput redatelja Nikole Popovića, Afrića, Žorža Skrigina (također velikog fotoreportera ukrajinskog podrijetla), Žike Čukulića i Vojislava Voje Nanovića pripada poslijeratnoj generaciji koja početkom šezdesetih godina ostaje na margini filmskih zbivanja. Najznačajniji među njima je Nanović koji u srpskom filmu s Radošem Novakovićem dijeli paralelnu priču koja mnogo govori, a na čemu ćemo se zadržati. Novakovića nismo uključili u prethodni popis iako mu u potpunosti pripada, kako generacijski tako i zbog veze s Komunističkom partijom, budući da mu je povjereno, kao što smo vidjeli, upravo rukovođenje odjelom filmske produkcije u ilegali. No u odnosu prema drugima, naivnim entuzijastima, Novaković ulazi u borbu s važnim dijelom prošlosti svoje obitelji: njegov djed Stojan bio je veliki povjesničar Srbije, lingvist i političar. Kada ga danas gledamo, filmsko djelo Radoša Novakovića, isključimo li rad po narudžbi (poput filma o procesu Draži Mihajloviću) mnogo je dublje prožeto srpskom kulturom, izrazom introverznog sanjarenja sačinjenog od maskiranih likova i tajni, a zapanjujuće je kako se ono odvija paralelno s neskriveno romantičnim Nanovićevim radom. Godine 1948. obojica realiziraju svoj prvi dugometražni film: Novaković *Sofku* prema Stankovićevu klasiku *Nečista krv*, Nanovićev nikad ostvareni san; Nanović *Besmrtnu mladost*, prvi film o beogradskom pokretu otpora čiji naslov u sebi spaja mladost i polet prekinute smrću i nedosanjanom pobjedom. Nakon toga Nanović prelazi na vrlo luckastu bajku (*Čudotvorni mač*, 1950.), a Novaković radi sanjarski film o ilegalnom pokretu *Dečak Mita* (1951.), prema scenariju Oskara Daviča, pisca iz romantičarsko-borbene generacije kojoj pripadaju i Aleksandar Vučo koji je radio scenarij filma prema Stankoviću te Dobrica Ćosić koji potpisuje sljedeći redateljev film *Daleko je sunce* (1953.). U međuvremenu Nanović, nakon što je potpisao prvi film makedonske proizvodnje (*Frosina*, 1952.), zamjenjuje Novakovića u realizaciji još jednog filma prema Stankoviću, *Ciganka* (1953.), za koji je scenarij ponovno napisao Vučo. Trebao ga je snimiti Novaković, ali za taj je film, kojim dominira zavodnički i zaluđujući lik ciganke Koštane, vezana stvarna ljubavna priča koja je promijenila planove: Novaković je htio da Koštanu glumi Vera Gregović koja je već igrala naslovnu ulogu u *Sofki*, ali producent nameće Selmu Karlovac pa Nanović, koji je već s podjelom uloga u *Čudotvornom maču* pokazao sklonost prema nestvarnim osobama, nasljeđuje hladnijeg Novakovića te je Stankovićeva priča prikazana intimnije nego u drugom filmu. Fatalna Vera Gregović prelazi u treći film također ciganske tematike, *Hanka* (1955.) koji je u Bosni realizirao Slavko Vorkapić, Srbin koji je već ra-

Kekec (Jože Gale, 1951.)

dio u Americi kao eksperimentator i montažer. Na snimanju Vera Gregović upoznaje Vorkapićeva sina i s njim odlazi u Ameriku gdje sklapaju brak te ona napušta film kojim dominira svojom snažnom privlačnošću. Novakovićevo i Nanovićevo djelo ponovno se presijecaju 1955.: prvi potpisuje svoj najljepši film *Pesma sa Kumbare*, romantičnu priču *alla turca* iz srpske nacionalne pobune, s elementima prikrivenog *fantastiquea*, dok Nanović bosanskim filmom *Šolaja* izokreće socrealistički prikaz partizanskog heroja u priči punoj suprotnosti i izraza sumnje u patrijarhalnu moć. Prelaze zatim na možda prenamjerno žanrovski film, a šezdesetih godina jedan (Nanović) postaje žrtvom novih filmskih strujanja, a drugi (Novaković) tajni ortak filma kojemu se pristupa sa stečenih pozicija moći.[04]

Ta generacija stasala u pokretu otpora nastala je ponovno živeći prošlost nacionalne kulture koja se prividno predstavlja kao narodna obnova koju čini sadašnjost s novim horizontima, no pokazuje se da je jače srasla s novim ideologijama i zato što one ubrzo pokazuju neočekivane preokrete. U Jugoslaviji, gdje partizanska borba nije uvezena kao u drugim istočnim zemljama, veza sa Sovjetskim Savezom tim je osvjedočenija (netko je čak predlagao pripajanje Sovjetskom Savezu, a društvo je izloženo krajnjoj kolektivizaciji, osobito na selu). Početak poslijeratnog razdoblja na filmu također ima sovjetski pečat: prvi jugoslavenski film napravili su Sovjeti s jugoslavenskom radnom snagom, *V gorah Jugoslavii* (Abraham Room, 1946.), ali zbog sukoba između dviju zemalja ostao je nepoznat izvan kinoteke. Kada je došlo do spomenutog sukoba, Jugoslavija proživljava paradoksalnu situaciju da se protiv onih koji su vjerni Sovjetskome Savezu ili su za to osumnjičeni, bori upravo savršenim staljinističkim metodama, logorom na Golom otoku.

Zanimljivo je primijetiti da na film utječe, i to ne na površan način, nacionalna književnost iz prošlosti, dok se čini da utjecaja nema djelo suvremenih književnika, *maîtres à penser*, od Ive Andrića koji otvara poslijeraće objavljujuću u jednoj godini (1945.) tri remek-djela, do Miroslava Krleže koji svoju ulogu potvrđuje vođenjem projekta prvog izdanja *Enciklopedije Jugoslavije*, od 1955. do 1971. U Sloveniji, uz književne klasike, u film ulazi socijalistički realizam, u zanimljivoj varijanti slovenskog patosa s regionalnim obilježjima: od onih sa zapada, iz Primorja, u djelu Cirila Kosmača (scenarista pr-

04 O Nanoviću i Novakoviću objavljene su, na srpskom, monografije B. Zlatić, M. Radaković i N. Pajkić (uredili), *Režija: Vojislav Nanović. Poslednji pionir* (na ćirilici), Beograd – Novi Sad, 1993. (prošireno tekstovima S. Jovičić, u: "YU film danas", br. 31-32-33, 1994. i br. 34, 1995., na latinici); D. Kosanović, *Radoš Novaković* (na latinici), Beograd, 1991. O Nanovićevim i Pavlovićevim nerealiziranim projektima: *Nečista krv*, usp. Germani (uredio), *La meticcia di fuoco*, cit.

Jože Gale

vog dugometražnog filma Franceta Štiglica, *Na svojoj zemlji*, 1948.) te osobito onih sa sjeveroistoka, iz Prekmurja, Štajerske i Koruške, s Prežihovim Vorancom, Miškom Kranjecom, Antonom Ingoličem (iz čijeg su djela proizašle tri epizode lijepog filma s temom vode *Tri priče*, čiji su autori Jane Kavčič, Igor Pretnar i France Kosmač, 1955.) kao i Ivanom Potrčem. U isto vrijeme u film ulazi (a to je slovenska strana utjecaja na srpski film – nadrealista koji su postali marksisti) djelo Josipa Vandota, pisca ciklusa knjiga za djecu, umrlog za vrijeme rata: *Kekec* (Jože Gale, 1951.), na čijem je scenariju surađivao humorist Frane Milčinski-Ježek, uspijeva spojiti bajkovitu *rêverie* s političkim diskursom u kojemu se mogu nazrijeti reference na Tita.

Slovenski film poprima osobitu važnost i u kontekstu jugoslavenske produkcije. Ovdje, nakon centraliziranog Zvezda filma osnovanog 1946., u svakoj republici nastaje jedna produkcijska kuća s vlastitim značajkama: Avala film u Srbiji, Jadran film u Hrvatskoj, Vardar film u Makedoniji, Bosna film u Bosni i Hercegovini, Lovćen film u Crnoj Gori. U Sloveniji je riječ o Triglav filmu kojim rukovodi najčistokrvniji producent jugoslavenskog filma toga vremena, Branimir Tuma. Njegovom zaslugom pozvan je češki prognanik František Čáp, od 1953. jedan od najznačajnijih redatelja jugoslavenskog filma koji je svoj rad započeo ležernim komedijama koje su postigle velik uspjeh. Osobito je uvjerljiv u svojim dramama – melodramama, ratnim filmovima i trilerima, odnosno onima sa snažnim žanrovskim obilježjima, a prije svega ispovjednim filmom autora za kojega je film jedino mjesto za otkrivanje tajni; *Trenuci odluke* (1955.), *Vrata ostaju otvorena* (1959.) i *X 25 javlja* (1960.) njegova su remek-djela u kojima su otkriveni i veliki glumci: Stane Sever i Stane Potokar u prvome, Milena Dravić u drugome (prvijenac najveće zvijezde jugoslavenskog filma), Dušan Janićijević u trećemu.

Početkom pedesetih godina pojavljuju se druge novosti u jugoslavenskom filmu. Figurativnija, ne uvijek hladna linija javlja se s Vladimirom Pogačićem, Fedorom Hanžekovićem i Brankom Belanom. Proizvodnja kratkometražnih filmova, manje vezana za službene narudžbe, rađa nove produkcijske kuće i nove autore: u Beogradu Dunav film gdje se ističe djelo Krste Škanate, u Hrvatskoj Zagreb film s radovima Rudolfa Sremca. Tijekom godina može se govoriti o školi beogradskog dokumentarca i o školi sarajevskog dokumentarca koje pro-

Kekec (Jože Gale, 1951.)

H-8... (Tanhofer, 1958.)

ducira Sutjeska film. Zagreb film osobito se specijalizira za "zagrebačku školu" animiranog filma gdje neki raniji eksperimenti (od Kerempuha do Duga filma) i pionirski radovi poput onih braće Neugebauer, koji rade i stripove, dovode do pojave autora kao što su Dušan Vukotić, Vatroslav Mimica i drugi, sve do Borivoja Dovnikovića, Nedeljka Dragića, Ante Zaninovića i Zlatka Grgića koji sintetizira serijski rad s fragilnošću te vrste filmova. Hrvatski animirani film susreće se i s tendencijama prisutnim u zagrebačkoj likovnoj umjetnosti: iz grupe Exat 51 dolazi Vlado Kristl, autor nekoliko genijalnih filmova prije nego što je emigrirao u Njemačku, gdje od šezdesetih godina do danas ostaje potpunim marginalcem, s filmom gdje se na najbesramniji način susreću animacija i fikcija.

U Beogradu figurativna dimenzija pronalazi sretan način realizacije u školi za filmsku scenografiju smještenoj u Filmskom gradu u šumi nadomak Beogradu. Miomir Denić te zatim Veljko Despotović majstori su stilizacije eksterijera. No jugoslavenski eksterijeri privlače i svojim stvarnim izgledom: zahvaljujući njima i povoljnim "uslugama produkcije" koje su nudili Avala film, Jadran film, Lovćen film i Triglav film, jugoslavenski egzotizam ponovno se rađa u talijanskim, njemačkim i američkim filmovima. Giuseppe De Santis, prognanik iz neorealizma, u *Cesti dugoj godinu dana* (1958.) stvara državu utemeljenu na radu. Riccardo Freda s filmom *Bijeli đavao* (1959.) u Crnoj Gori uprizoruje doživljaje junaka s Kavkaza. Kasnije se na ova mjesta vraćaju priče Karla Maya, u seriji filmova *Winnetou* njemačke produkcije i u drugim zapadnonjemačkim i istočnonjemačkim filmovima.

U razdoblju tranzicije prema "novom filmu" šezdesetih godina važno je osnivanje nove produkcijske kuće, Ufus, koju su u Beogradu pokrenuli sami sineasti. Ovdje svoj prelazak na dugometražni film priprema najznačajniji sineast tog vremena, Jovan Živanović, čiji debitantski film *Zenica* (1957.) ikonografiju industrijskog napretka pomiče na melodramatski plan. U tom razdoblju pojavljuju se i drugi redatelji: u Bosni Žika Ristić; u Makedoniji Slovenac France Štiglic, u odnosu sa svojim počecima, ide u nemirnijem smjeru; u Crnoj Gori Velimir Veljo Stojanović s vrlo pulsionalnim filmom čija *coté* komedija ucrtava put crnogorske komedije Mila Đukanovića (i ranoga Zdravka Velimirovića) u kojoj se javlja anarhistička dimenzija, potcrtana činjenicom da su

France Štiglic

Aleksandar Petrović

Boštjan Hladnik

mnogi crnogorski sineasti došli s Gologa otoka ili su imali druga zatvorska iskustva. Osim toga, suradnjom na scenarijima i malim ulogama, u crnogorski film ulaze dvojica od trojice najvećih predstavnika nove jugoslavenske književnosti, Borislav Pekić i Danilo Kiš. U Srbiji započinje rad na seriji filmova prema Nušiću, u kojima se specijalizira Soja Jovanović (također autorica filma *Diližansa snova* iz 1960., inspiriranog drugim klasikom srpskog kazališta, vlaškoga podrijetla, Jovanom Sterijom Popovićem). Čarobnim *Opštinskim detetom* (1953.) također na Nušiću izrasta redatelj važan za sljedeće desetljeće, Puriša Đorđević, koji 1955. potpisuje drugi, podcijenjeni film *Dva zrna grozđa* u koprodukciji s Grčkom. Nušićevo djelo (i drugoga srpskog satiričara, Radoja Domanovića) potom obilježava filmski put Vuka Babića.

Pedesetih godina započinje i ciklus Žike Mitrovića koji je već radio stripove, a koji, kao Srbin, ponovno otkriva kosovski egzotizam s varijacijama na western i detektivski film. Talijanska kinematografija anticipirala je taj smjer albanskim filmom Carla Campogallianija *Il cavaliere di Kruja* (1940.) s, u pravom smislu riječi, mješankom talijanskoga filma, Doris Duranti. Kod Mitrovića, od *Ešalona doktora M* (1955.) i *Kapetana Lešija* (1960.) do *Brata doktora Homera* (1968.), ispod žanrovske površine uvijek proviruje istinska težnja za nepoznatim.

Pred kraj pedesetih godina neki filmovi nesigurno pripremaju desetljeće filma u kojemu će nastati najpesimističniji od svih europskih novih valova. Tu se osobito ističe srpski film, ali u godinama koje su mu prethodile, iako je važna i uloga već navedenih srpskih filmova, pozornost privlači nekoliko zbunjujućih filmova iz Hrvatske i Slovenije. Iz Hrvatske, osim spomenutog Bauera, dolaze triler *H-8* (Tanhofer, 1958.), srednjometražni film "za djecu" *Izgubljena olovka* (Fedor Škubonja, 1960.) – promišljanje o pravdi prožeto mnogim sumnjama i film noir *Abeceda straha* (Fadil Hadžić, 1961.). Iz Slovenije dolaze kratkometražni filmovi Jožeta Pogačnika i Dušana Povha te prvi dugometražni filmovi Jožeta Babiča. Osim toga, nastaje nova produkcijska kuća, Viba film, u kojoj redateljski rad započinju Boštjan Hladnik i Matjaž Klopčič. No slovenski film koji u najvećoj mjeri uvodi *crni val* jest ratna melodrama *Akcija* (Kavčič, 1960.) koju je napisao nepomireni intelektualac Marjan Rožanc. Godinu dana kasnije mnogi pozdravljaju nastanak onoga što se neutralno definira "novim jugoslavenskim filmom", s beogradskim intimizmom filma *Dvoje* (Aleksandar Pe-

Fadil Hadžić

H-8... (Tanhofer, 1958.)

trović) i ljubljanskim lirizmom *Plesa na kiši* (Hladnik) (a u Sloveniji im se pridružuje *Noćni izlet* Mirka Groblera s uznemirujućom Špelom Rozin, postruralna prerada filma *La dolce vita*). No nakon te 1961. pojavljuje se posljednja zabluda prije eksplozije nekontroliranog filma koji nije ni banalno "kritičan" ni "privatan". I na općoj razini, to je godina kada Jugoslavija trijumfalno izlazi u svijet: s jedne strane je konferencija kojom započinje pokret "nesvrstanih" u kojemu Tito ima ulogu lidera, a s druge strane Nobelova nagrada Andriću, pravedna bez sumnje. No to je ostalo jedino visoko priznanje književnosti koja se nije pojavila na međunarodnoj sceni u svoj svojoj veličini, kao što je bio slučaj i sa Stankovićem, ili je ostala obilježena političkim zastranjenjima, kao što je to bilo s Poundom: riječ je o Crnjanskom koji, godinu kasnije, 1962. završava svoje remek-djelo *Seobe* započeto 1929.

Dolasku *crnog vala* (1962. - 1972.) put je otvorio sveopći kreativni zamah i u kazalištu, književnosti, likovnim umjetnostima, glazbi. U kinematografiji se stvaraju mjesta gdje produkcija uspijeva izmaknuti birokratsko-političkom nadzoru koji još uvijek postoji u najneukroćenijoj kinematografiji u socijalističkim zemljama. To je vrijeme kada se pokreću i novi časopisi za kulturu kao što su beogradski Danas i ljubljanske Perspektive koje se bave i filmom. U nekim amaterskim klubovima, osobito u Beogradu, Zagrebu i Splitu, a potom u Novom Sadu i Sarajevu, formiraju se središta promišljanja o filmu i nastaju ostvarenja koja nastoje prekoračiti amaterske okvire.

U Zagrebu se afirmira eksperimentalna tendencija, figurativna i apstraktna koja, unatoč tek neznatnim kontaktima s američkim undergroundom, usvaja neke njegove elemente. Eksperimentator Mihovil Pansini organizira 1962. prvi GEFF (Genre Film Festival) čija je tema "genre film" (ono što ne pripada ni dokumentarnom ni fikcionalnom filmu). Osim samoga Pansinija koji je, od svih autora, najzaokupljeniji teorijom, izdvaja se ličnost Tomislava Gotovca koji je i autor performansa i stvaratelj, svojim zapisima, "tajne povijesti" hrvatskoga i jugoslavenskoga filma. S djelom Vlade Peteka "genre film" na neki način postaje upravo žanrom. Među predstavnicima "službenog" filma odjeci tih tendencija mogu se pronaći kod Mimice, dok im je u animiranom filmu najbliži Kristl. Tu je ishodište cijele jedne likovne posebnosti hrvatskog filma čiji su vrhunci redatelj Ante Babaja i direktori fotografije Tomislav Pinter i Goran Trbuljak. Na čisto eksperimentalnom području kasnije se afirmira djelo Ivana Ladislava Galete koji pripada i hrvatskome i mađarskom filmu. Splitska struja, utjelovljena u Kino klubu Split, na izvjestan način spaja zagrebačku i beogradsku liniju. U njezinu središtu je djelo Ivana Martinca koji, uostalom, ima svoju beogradsku fazu (kao i Gotovac) i koji stvara film u kojemu ujedinjuje strogost "reza na kvadratu" i vrlo osobitu kreativnost koja se može pronaći i u njegovoj poeziji. Oko Martinca formiraju se Vjekoslav Nakić, Lordan Zafranović, Ante Verzotti, snimatelj Andrija Pivčević i, na nezavisnoj dokumentarističkoj liniji, Aleksandar F. Stasenko.

Nema sumnje da je Kino klub Beograd prava kolijevka *crnog filma*, mjesto gdje sveprožđiruća ljubav prema filmu i njegovim avangardnim kretanjima (od povijesne avangarde s vrhuncima u ekspresionizmu i nadrealizmu) rađa jedinstveni film, oko kojega se čitav jugoslavenski film transformira u jedan *crni val*, gubeći granice između nadrealno-psihoanalitičkih kreacija koje još uvijek obilježavaju amaterske početke Dušana Makavejeva, Živojina Pavlovića, Kokana Rakonjca, Marka Babca i drugih (čemu je prethodio nadrealizam Ljubiše Jocića i njegove supruge Vere; a odakle u fikcijskom filmu polazi možda samo Vladan Slijepčević). Vjerojatno i uklapanje Martinčeva filmskog senzibiliteta te kratkotrajna, ali intenzivna prisutnost ličnosti poput Borka Niketića i Staše Stanojevića utječu na takav razvitak. Od temeljne važnosti organizacijska je i tehnička sposobnost spojena s inventivno "sirovim" načinom snimanja Aleksandra Petkovića koji je povremeno i režirao, no ponajprije je bio veliki snimatelj koji je znatno pridonio radovima najvećih redatelja. Pavlovićev je opus osobito uočljivo obilježen oscilacijama između filmova koje je snimio Petković i koje je, fizikalnije i geometričnije, snimio Milorad Jakšić - Fanđo.

Ključnu 1962. godinu obilježava, osim svih ovih živahnih zbivanja, i jedna mračna epizoda. Zagrebački Jadran film, potaknut uspjehom nekih komedija beogradske proizvodnje, poziva redatelja Marijana Vajdu (rođenog u Zagrebu) i autora karakternih komedija Dragutina Dobričanina da realiziraju film *Šeki snima – pazi se!* Vjerojatno je sveopće ozračje slobode rezultiralo time da nije nastala još jedna od mnogobrojnih komedija nego nezgrapno zavitlavanje s eksperimentalnim filmom i njegovim festivalskim hirovitostima, kao i trash doku-

Matjaž Klopčič

Živojin Pavlović

Kokan Rakonjac

ment o sve prisutnijoj masovnoj kulturi, između nogometa i zabavne glazbe, sa žustrim doskočicama o polarizaciji između Zagreba i Beograda. Taj film postaje prvom žrtvom cenzure, a ozbiljni sineasti osjećali su se ismijanima. Vajda je čak isključen iz beogradskog udruženja filmskih radnika i prisiljen potražiti egzil u Njemačkoj. Tome što je stvaranje velikog *crnog vala*, kao uostalom i poslijeratne Jugoslavije, obilježeno žrtvenim jarcima, prethodio je, dvije godine ranije, napad na posljednji film najzanimljivijeg autora iz generacije "komesara", Nanovića, koji je odlučio napustiti zemlju i potražiti sreću u Americi kao montažer sportskih vijesti kako bi se mogao vratiti svojim velikim redateljskim projektima. Na manje grub način i u Sloveniji je, nakon nekoliko godina, prekinut Čápov rad.

Ima stvari koje nas mogu natjerati na razmišljanje o borbi Nouvelle Vaguea protiv filma "francuske kvalitete", ali u jugoslavenskom filmu borbe se vode na manje teorijskoj razini, a sa strastvenim individualizmom što nažalost završava tako da se nad velik broj sudbina nadvija sjena poraza i omraženosti. Formiranje *crnog vala* kao filmske struje u kojoj je strast više nego ikada blisko povezana s porazom društva i nepomirljivom prirodom njegovih pojedinaca, može se promatrati i u tom kontekstu. No privlačnost takvih filmova uspijeva otići dalje od toga i postati nečim jedinstvenim u svjetskom pogledu, iako se može pronaći izvjesna bliskost s nekim crnim komponentama u novom poljskom filmu. Tijekom jednog desetljeća, šezdesetih godina, kada se osjećaj slobode filma nameće u svijetu kao beskonačna mogućnost koju samo neprijatelj može poraziti, jugoslavenski *crni val* polazi od intimnog rascjepa koji ga priječi da se prevari u svome ljubavnom zanosu. I ako iznenadna neprijateljstva između njegovih pripadnika pripadaju tijeku stvarnoga života, njihovi ih filmovi prevladavaju kao znak ponovno stvoren strašću. *Crni val* ukinut je 1972. jer su njegove politički provokativne tendencije morale biti kažnjene, no njegov najveći sjaj počinje slabiti između 1969. i 1970., odmah nakon njegova stvaralačkog vrhunca 1967. – 1968. Iako se po nekim filmovima može činiti da bi pokret mogao prigrliti spektakularnu mašineriju, očigledno njegovo usmjerenje ka nenormiranju ide dalje od cenzorskih udaraca, pripadajući samom pokretu vala: u krajnjem slučaju, nakon 1972. on se mogao obnoviti, a to je bilo zabranjeno.

Zbog preciznosti podataka, kronologija *crnog vala* može se točno rekonstruirati. Godine 1962. nekoliko kratkometražnih filmova iz Kino kluba Beograd okupljeno je, prema Petkovićevoj sugestiji, u dugometražni film *Kapi, vode, ratnici...* koji se sastoji od triju epizoda – Pavlovićeve, Bapčeve i Rakonjčeve, posljednje prema Makavejevljevom tekstu. On, koji se politički i produkcijski kreće na različitim planovima, u regularnoj produkciji realizira kratkometražnu *Paradu* (kojoj je prethodio *Osmeh 61*, 1961.). Na granici da bude uključen u dugometražni film, ostaje kratkometražni film *Lice* (Martinac). Pavlovićev pesimizam, koji se iskazuje i u slikarstvu i u književnosti, briljantni Makavejevljev pogled, s njegovom političkom sviješću, Rakonjčev mladenački polet i Petkovićev vizualni senzibilitet započinju spektakularnu komunikaciju koju, uza svo poznavanje rada značajnih prethodnika, tako slobodno filmsko stvaralaštvo nikada nije dostiglo. Osim same poetske prepoznatljivosti redateljskog filma, tu se nameće i jedan svijet, mladenački nemir utjelovljen u muzama kao što su Olga Vujadinović, Snežana Lukić, Divna Jovanović, Mirjana Živković, Branka Jovanović.

Godine 1963. proboj Kino kluba Beograd pojačan je drugim omnibusom istih redatelja, filmom *Grad* koji, međutim, nastaje kao isprepleteni dugometražni film. Mijenja se poredak između prvog i trećeg redatelja: prethodni film zaključuje se Rakonjčevim ranjenim poletom, a ovaj Pavlovićevim crnilom koje ide sve do krajnjeg rasapa, također politički nepoćudnim. Film je zabranjen nakon projekcije za publiku s pozivnicom i osuđen u sudskom procesu te je dugo vremena ostao nedostupan kao jedinstven slučaj cenzure provedene sudskim putem. U javnost međutim izlazi film *Dani* (Petrović), koji predstavlja putovanje u beogradsku noć (iako je i *Grad* posve beogradski film), a Petrović, izabravši Petkovića za snimatelja, u svoj intimistički film unosi stil crnila.

Godine 1964. ličnost drukčije provenijencije pokrenut će val: slikar Mića Popović debitira vrlo crnim filmom *Čovek iz hrastove šume*, a taj čovjek je četnički otpadnik. Film nije izašao u javnost dok, u Kino klubu, Pavlović realizira *Povratak* koji je blokiran, a Rakonjac *Izdajnika*, još jednu dramu o podvojenosti koju društvo ne može kontrolirati.

Godine 1965. Makavejev snima svoj prvi dugometražni film *Čovek nije tica* koji će dugo ostati jednom od

najsjajnijih manifestacija energije jugoslavenskog filma. Petrović još više ulazi u val s filmom *Tri*, a Đorđević ga sustiže s *Devojkom*. Pavlović, koji je postao glavnom metom napada vlasti, možda i zato što nosi isto ime kao otpadnik ubijen 1941., nalazi gostoprimstvo u "mekšoj" Sloveniji gdje radi *Neprijatelja*, film koji se izravno suočava s temom podvojenosti. U Sloveniji nova kreativna klima zahvaća "normalniji" film te stvara lijepe ženske likove u *Lažljivici* (Pretnar) i *Luciji* (France Kosmač).

Porazom birokratske linije u partiji 1966. godine započinje iskupljenje crnog filma. Pavloviću je dopušteno da u javnost izađe s filmom *Povratak*, uz pridodani podrugljivi prolog. Slovenac Klopčič, kojega je zabljesnuo novi beogradski film, snima svoj prvi dugometražni film *Priča koje nema*, najbliži valu. U Novome Sadu osniva se nova produkcijska kuća Neoplanta film Svetozara Udovičkog koja je producirala sjajne kratkometražne filmove Miroslava Antića i Želimira Žilnika. Val zahvaća spektakularnije filmove: *Tople godine* (Dragoslav Lazić) s očaravajućim putovanjem krajolikom eksterijera i interijera te kostimirani film *Roj* (Mića Popović) na marginama čijeg je seta u Beogradu primijećen najnovovalniji američki redatelj, Nicholas Ray, zbog priprema za film *Doctor and the Devils* koji nikad nije realiziran.

Godina 1967. i kvantitativno je godina najveće ekspanzije vala. Filmovima *Buđenje pacova* i *Ljubavni slučaj ili tragedija službenice P.T.T.*, Pavlović i Makavejev realiziraju dvije crne komedije koje Beograd predstavljaju kao zvjerinjak, na što upućuju naslovi i prizori mnogih filmova (štakori, ptice) i što se izravno očituje u animiranim filmovima Borislava Šajtinca. Tijekom godine Pavlović potpisuje drugi film koji crnilo pretvara u žanr: *Kad budem mrtav i beo*. K tome *crni val* prisvaja i najveće i najomiljenije glumce kao što su: Slobodan Perović, Dragan Nikolić, Eva Ras, Pavle Vujisić, Bekim Fehmiu, Milena Dravić, Janez Vrhovec, Bata Živojinović, Slobodan Aligrudić, Stojan Aranđelović, Mija Aleksić..., zvijezde ili karakterne glumce uzdignute do granica *miscastinga*. U dvama filmovima, *Skupljači perja* (Petrović) i *Jutro* (Đorđević), *crni val* postaje nacionalnim filmskim spektaklom *par excellence* i širi se na cijeli teritorij, u iznenađujućem broju važnih i raznorodnih filmova: hipnotičkoj ratnoj dogodovštini u *Prazniku* (Đorđe Kadijević), narodnoj pjesmi koja je konačno došla na film u enigmatičnoj *Hasanaginici* (Mića Popović), slovenskoj melodrami *Tvrđava siledžija* (Pogačnik, koji na film vraća

Povratak (Živojin Pavlović, 1964.)

Đorđe Kadijević

Jože Pogačnik

Bata Čengić

Formanovu glumicu Hanu Brejchovu), u figurativnom naboju *Breze* (Babaja) na hrvatskom selu, crnom filmu o ratnoj siročadi *Mali vojnici* bosanskog redatelja Bate Čengića, *déracinéu Nemirnih* (Rakonjac), surovom noiru o ustaškom svijetu u maloj hrvatsko-slovenskoj produkciji *Crne ptice* kojoj je čak teško odrediti autora (između redatelja Eduarda Galića, snimatelja Mile De Gleria i scenarista Grge Gamulina). Sada je već crn sav jugoslavenski film, što potvrđuju tri mala bizarna filma s meteorskim probojem Renate Freiskorn, makedonski *Memento* (Dimitrie Osmanli), srpski *Deca vojvode Šmita* (Vladimir Pavlović) i hrvatsko-makedonski *Četvrti suputnik* (Bauer).

Godina 1968. godina je studentskih pobuna i u Beogradu, a zatim u drugim gradovima. Žilnik ih snima za kratkometražni film *Lipanjska gibanja*. No jugoslavenski film simptomatično odgovara na utopiju njezinom suprotnošću, a ova godina postaje možda najznačajnijom za *crni val*. Makavejev pronalazi mjesto voluntarističke slobode ponovno snimajući "kolaboracionistički" film *Nevinost bez zaštite*. Mića Popović u *Delijama* daje verziju filma *Les carabiniers* izgrađenu na podvojenosti. Živanović u film *Uzrok smrti ne pominjati* unosi ratno nasilje i srpski patos. U Sloveniji Hladnik potrošačkom komedijom *Sunčani krik* daje podrugljivo tumačenje mladenačkog anarhizma. Dugometražni prvijenac Neoplante, *Sveti pesak* Miroslava Antića, pjesnika za djecu i sineasta diletanta, remek-djelo je koje beskompromisno dotiče tabu temu titovskih antistaljinističkih logora te je prešutno zabranjen: Antićev ulazak bez pravila na film može se usporediti samo s Pasolinijevim te iznenađuje i filmske profesionalce.

Godine 1969. *crni val* stvara svoju ekologiju: s remek-djelima nekih nenadmašnih autora, zvjerinjaci i pejzaži već postaju nepodnošljivo "bigger than life" jugoslavenskoga društva. Scenaristi Ljubiša Kozomara i Gordan Mihić, koji su već pokazali svoju snagu suradnjom na Lazićevu i na dvama posljednjim Pavlovićevim filmovima, u redateljske vode ulaze s *Vranama*, crnom komedijom o kvartetu "vrana" (Perović, Ana Matić, Milan Jelić, Jelisaveta Sablić), koju je snimio Poljak Jerzy Wójcik koji nakon crnobijelih filmova snimanih za Munka i Kutza donosi boju nekim jugoslavenskim filmovima ovog razdoblja. Žilnikov prvi dugometražni film, *Rani radovi*, stvara slobodno okruženje za šezdesetosmašku pobunu. *Cross country* (Đorđević) i *Horoskop*

Želimir Žilnik

Tri (Aleksandar Petrović, 1965.)

Neprijatelj (Živojin Pavlović, 1965.)

(Boro Drašković) druga su dva sjajna putovanja-*suspensea* u prostoru. Krsto Papić nadovezuje se na *crni val* filmom *Lisice* smještenim u hrvatsko dinarsko područje. Pavlović, redatelj koji je možda najsenzibiliziraniji za pobune, *Zasedom* stvara prekretnički film koji je već usmjeren na političku provokaciju, ali i na brojne unutarnje teme, kao što to pokazuje rasprava o srpskoj poeziji. Prikazan u Veneciji, doživio je paradoksalnu sudbinu: neoprezno je ubačen među filmove za prikazivanje u vojarnama, a prešutno je zabranjen za projiciranje u kinima. Njime završava Pavlovićeva suradnja s beogradskom FRZ koja *Buđenjem pacova* 1967., uvodi formulu suradnje film po film. U studenome, na nogometnoj utakmici, staje Rakonjčevo srce.

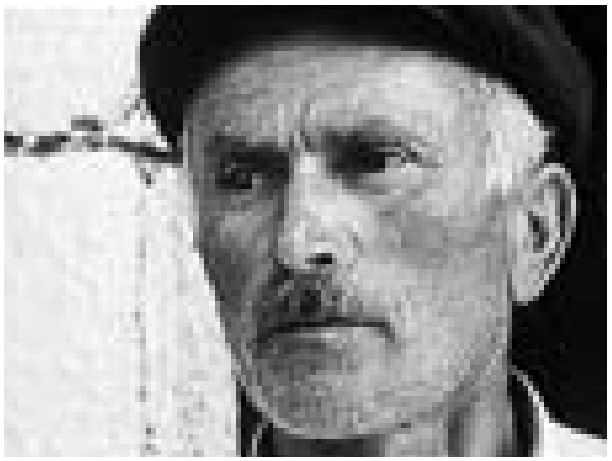
Godine 1970. *crni val* prestaje postojati. Pavlović se vraća u Sloveniju filmom o poslijeratnoj kolektivizaciji polja, *Crveno klasje*. U Hrvatskoj, kostimirana komedija s pjevanjem *Tko pjeva zlo ne misli* (Golik), kojom se redatelj vraća dugometražnom filmu nakon političke marginalizacije, pokazuje zanimljivu tangentu u odnosu prema *crnom valu.*

Godine 1971. jugoslavenske republike postaju suverene i u cenzuri filmova. *Crni val*, i sve ono oko njega, zahvaća sva područja: Egejsku Makedoniju u filmu *Crno seme* (Kiril Cenevski), Vojvodinu u filmu *Doručak sa đavolom* (Antić), granicu između Bosne i Hrvatske u filmu *Ovčar* (Bakir Tanović), dalmatinske otoke u filmu *Mirisi, zlato i tamjan* (Babaja), manipulacije u koprodukcijama u filmu *Knockout* (Drašković)... U Sloveniji u kojoj obično započinju određene tendencije i događaji, razvija se *soft* val, s literarnim filmom *Na klancu* (Vojko Duletič) i mladenačkom *Mrtvom lađom* (Rajko Ranfl), ali i sa soft-core melodramom *Maškarada* (Hladnik) koja je cenzurirana, nakon čega redatelj prolazi i hard produkciju (u Njemačkoj). Općenito, eros obavija mnoge jugoslavenske filmove. Ali to je i godina "posljednjih puteva". Dotaknuvši se Staljina, Tita i orgonske teorije Wilhelma Reicha u velikom montažerskom filmu *WR – misterije organizma*, Makavejev dobiva zabranu distribucije, a godinu kasnije mora otići u egzil. Prvo djelo glumca Jelića, crna komedija *Bubašinter*, posljednje je ostvarenje prema scenariju koji potpisuje Kozomara u paru s Mihićem, koji će nastaviti sam reciklirajući motive najnormiranijeg jugoslavenskog (ili srpskog) filma, redateljskog ili žanrovskog. I Jože Babič potpisuje svoj posljednji film.

Krsto Papić

Buđenje pacova (Živojin Pavlović, 1967.)

Rani radovi (Želimir Žilnik, 1969.)



Lisice (Krsto Papić, 1969.)

Godina 1972. godina je cenzorskog trijumfa: promijenjena je uprava Neoplante i zaustavljena je realizacija filma *Sloboda ili strip* (Žilnik). Marginalni film smješten u Vojvodinu, *Breme* (Babić) zabranjen je, kao i dva djela o bosanskom preletarijatu, *Slike iz života udarnika* (Čengić) u produkciji Studio filma koji je bio kratkog vijeka, i kratkometražni *Crne bašte* (Petar Ljubojev). *Plastični Isus* Beograđanina Lazara Stojanovića, granični je primjer političke provokacije koju treba kazniti: redatelj je osuđen na tri godine zatvora. Godina 1972. još pripada *crnom valu,* iako je riječ o njegovu kraju: filmovi se snimaju pa makar kasnije bivaju cenzurirani, a crni motivi na zanimljiv način ulaze u popularne filmove, od *Tragova crne devojke* (Zdravko Randić) do *I bog stvori kafansku pevačicu* (Živanović). Paradoks izgubljene moći pokazuje Petrovićev primjer. S *Majstorom i Margaritom,* prema Bulgakovu, pobjeđuje na nacionalnom festivalu u Puli, ali odmah nakon toga optužen je zbog sumnje da je sudjelovao u produkciji Stojanovićeva filma.

Od toga trenutka nadalje, jugoslavenski film gubi nit, a njegova najbolja djela više nisu dio jednog pokreta, vala. Uostalom, neki od najvećih redatelja dugo ostaju u egzilu: Žilnik u Njemačkoj radi zanimljive filmove; Makavejev je u mnogo većem obilasku planeta koji započinje filmom *Sweet Movie* (1974.), nastalim kao jugoslavenski projekt. Prve godine nakon trijumfa cenzure, 1973., može se zapaziti zanimljiva "regionalizacija" filma, osobito s dvama hrvatskim i trima slovenskim filmovima; srpski film koji je uglavnom bio preplavljen crnilom, praktički je nestao. U Hrvatskoj nastaje dalmatinski film *Kronika jednog zločina* (Zafranović), zbir premontiranih krakometražnih filmova, a *Živjeti od ljubavi* (Golik) prikazom putovanja između Zagreba i "dalekog" sela, na nov način uspijeva oživjeti atmosferu *crnog vala*. U Sloveniji nastaje blago kritičan film *Begunec* (Kavčič), ruralna melodrama *Cvijeće u jesen* (Klopčič) s krhkim likom Milene Zupančić i, od Prekmurja do granice s Mađarskom, film u kojemu Pavlović uspijeva dati najbolje od svojega djela: *Let mrtve ptice*. Film velike emocionalne napetosti i velikih glumačkih pojava (iznenađujuća Majda Grbac, Arnold Tovornik, Polde Bibič), nastao pod Pavlovićevim okom uz komponentu slučajnosti, mnogi smatraju njegovim remek-djelom.

Tijekom sedamdesetih godina afirmiraju se novi autori: Srbin Miloš Radivojević, Crnogorci Živko Nikolić i Vlatko Gilić, Hrvat Zoran Tadić, Slovenac Karpo Go-

Lordan Zafranović

Dušan Makavejev

Emir Kusturica

dina i, nadasve, Makedonac Stole Popov (*Australija, Australija*, 1976.; *Crveni konj*, 1980.). Potiče se i produkcija na jezicima mađarske i albanske nacionalnosti. Neoplanta film i TV Novi Sad kompenziraju opadanje kulturno-političkih sloboda snimanjem dugometražnih filmova na mađarskom i povremeno na rumunjskom. S Kosovo Filmom nastaje produkcija za koju stvaraju albanski autori (dok je prvi film na albanskome, *Vuk s Prokletija* iz 1968., režirao Srbin Miomir Stamenković). Ovdje debitiraju kratkometražnim filmom pjesnik Azem Shkreli i dugometražnim Ekrem Kryeziu, Besim Sahatçiu, Ismail Ymeri, Agim Sopi, Isa Qosja.

Od početka sedamdesetih godina jugoslavenskim filmom dominiraju autori koji su se obrazovali na praškoj školi, a njihov rad postaje internacionalnom slikom ove kinematografije. Još u šezdesetima debitira Zafranović. Iz 1972. potječe prvi dugometražni film Srbina Srđana Karanovića, a iz 1974. Hrvata Rajka Grlića koji na svojim počecima međusobno surađuju na scenarijima. Goran Paskaljević 1976. *Čuvarem plaže u zimskom periodu* i Goran Marković 1977. *Specijalnim vaspitanjem* podižu razinu oslabljenog beogradskog filma. Na kraju desetljeća ime Emira Kusturice privlači međunarodnu pozornost. Vjerojatno je nepravedno istim, praškim nazivom obuhvatiti autore koji imaju svoju osobnost i zasluge, ali u cjelovitom pogledu na jugoslavenski film koji oni učvršćuju kao jedinstven prostor, izgleda da se njihovo ponovno osvajanje kreativne i kritičke slobode temelji na ravnodušnosti prema ozljedama koje je prethodna povijest jugoslavenskog filma, s vrhuncem u *crnom valu*, nosila na svome tijelu. Možda je samo blistavi Bosanac Kusturica u svoj univerzum uspio uključiti momente romantičnog crnila: u *Sjećaš li se Dolly Bell?* (1981.), a još i više u svojem pravom, nepoznatom prvijencu, televizijskom filmu *Nevjeste dolaze* (1979.) koji se temelji na nerealiziranom projektu velikog marginalca bosanskog filma, Ivice Matića, autora kratkometražnih ljubavnih filmova velike ljepote (*Theme 2* i *Mali oglasi*, 1971.) i jedinog dugometražnog filma (*Žena s krajolikom*, 1975.).

U sedamdesetim godinama postoje još i filmovi koji na rubu *mainstreama* održavaju živost jugoslavenskog filma. Đorđević 1975. *Pavlom Pavlovićem* oživljava priču koja je 1972. značila i poraz radničke klase, Hladnik se *Bijelim travama* (prema scenariju Branka Šömena) na originalan način dotiče seoske melodrame, a Bauer u *Zimovanju u Jakobsfeldu* daje nemiran pogled na vojvođan-

WR – misterije organizma (Dušan Makavejev, 1971.)

Specijalno vaspitanje (Goran Marković, 1977.)

ski pejzaž. Bosanac Tanović 1978. filmom *Ljubav i bijes*, pojavom Merime Isaković, oživljava turska vremena i miješanu krv jugoslavenskoga filma. Pojavljuju se i dva neprepoznata remek-djela dvojice od najvećih hrvatskih redatelja, Golikova *Ljubica* (1978.) i Babajin *Izgubljeni zavičaj* (1980.). Pojavljuje se naposlijetku srpska komedija *Ko to tamo peva* (1980.) u kojoj Slobodan Šijan, redatelj formiran početkom sedamdesetih godina na Akademiji dramskih umjetnosti u Beogradu, uspijeva ostvariti vezu s vitalnošću tog razdoblja.

Godine 1980. do koje smo stigli s nekima od navedenih naslova, umire Tito. Jugoslavija se, unatoč krizi i naznakama napetosti, još uvijek osjeća kao da je u ekspanziji. To je i godina u kojoj je objavljeno novo izdanje *Enciklopedije Jugoslavije*, sume jednoga svijeta koji će morati biti prekinut 1990., sveskom koji u velikoj mjeri obuhvaća natuknica "Jugoslavija" (tri godine ranije, 1987., započeta je *Enciklopedija Slovenije* koja je danas pred završetkom). Film osamdesetih godina u svoja najbolja djela, u općenito spektakularan i medijski previše jednoobrazan koncept, unosi nagovještaje nemira često vezanog za nacionalna i društvena zbivanja: to su 1983. srpsko-slovenski film *Zadah tela* (Pavlović) i bosansko-hrvatski *Pismo-glava* (Čengić) u kojima dominiraju Mira Furlan i Vladica Milosavljević. U Čengićevu filmu, s libijskim horizontom posljednjeg putovanja, kao zatim u filmu *Na putu za Katangu* (Pavlović, 1987.), politika "nesvrstanosti" koju je započeo Tito tragično se izvrće i završava na brutalan način trećeg svijeta. *Život je lep* (Drašković, 1985.), sa Sonjom Savić, pomiče nemir prema metafori svijeta pregaženog zlom.

Film više ne stvara autorske univerzume snažnije od stvarnog svijeta, s izuzetkom jedinog Martinčeva dugometražnog filma *Kuća na pijesku* (1985.). Bosanski film dolazi u središte jugoslavenske produkcije u njezinoj završnoj fazi. Kusturica, osim što od *Doma za vešanje* (1988.) počinje raditi izvan zemlje, u Sarajevu pokreće produkciju u kojoj debitiraju novi redatelji (Zlatko Lavanić, Miroslav Mandić). Svoj prvi film snima i Ademir Kenović, dramsku komediju s turskim motivima *Kuduz* (1989.). *Gluvi barut* (Čengić, 1990.) prvi put se otvoreno bavi bratoubilačkim sukobima iz Drugoga svjetskog rata, premještajući nacionalne suprotnosti iz Ćopićeve knjige samo u srpsko okruženje: redateljev izazov, ujedno ideološki i instinktivan, srlja u još okrutniji svijet.

Slobodan Šijan

Nevjeste dolaze (Emir Kusturica, 1979.)

Ko to tamo peva (Slobodan Šijan, 1980.)

Kuća na pijesku (Ivan Martinac, 1985.)

5. Država mrtvih, 1991. - 1999.

Najprije nastaje nezavisna Republika Slovenija. *Babica gre na jug* (1991.) prvi film Vincija Voguea Anžlovara, posljednji je film koji je producirao jugoslavenski režim. Najzanimljivija djela iz sljedećih godina pripadaju već otprije aktivnim autorima kao što su Filip Robar Dorin i Andrej Mlakar ili dvojica kasnih nastavljača novog filma, Božo Šprajc i Franci Slak koji u filmu *Med nebom in zemljo* (1998.) spaja dokumentarac i fikciju. Svoj rad nastavljaju i veterani Kavčič i Hladnik, a u kratkometražnom (i animiranom) filmu Povh. Sin prvog poslijeratnog autora, Tugo Štiglic, prelazi na produkciju serija, s ponekim bizarnim uratkom (*Patriot*, 1998.). Među debitantima zapažen je Igor Šmid s filmom *Brezno* (1998.), dok Janez Burger s filmom *V leru* (1999.) postaje otkriće slovenskog filma i nalazi entuzijastičnu publiku koja je spremna učiniti ga gotovo kultnim filmom. Izdvajaju se i videoumjetnici Andrej Zdravič i Nataša Prosenc te autorica dokumentarnih portreta Helena Koder. Budućnost slovenskog filma je na autorima nekih kratkometražnih filmova: Vladi Škafaru, Hanni A. W. Slak i Varji Močnik.

Film u Republici Hrvatskoj ima sreću da nastaje s posljednjim djelima nekih od najvećih autora koji djeluju otprije, napravljenim u tranzicijskoj fazi: *Kamenita vrata* (Babaja, 1992.) i televizijski *Kontesa Dora* (Zvonimir Berković, 1993.) i *Dirigenti i mužikaši* (Golik, 1991.) – redatelj te TV serije umire 1996. i njegov posljednji film ostaje *Vila Orhideja* (1988.). Martinac 1992. realizira kratkometražni *Grad u sivom* koji sintetizira njegov splitski ciklus, susrećući se s distance s Babajinim zagrebačkim filmom. Galeta i Gotovac nastavljaju eksperimentalni rad dok se u Osijeku, u Slavoniji, afirmira Ivan Faktor koji isprepliće film, video i instalacije. Obnavlja se zagrebačka škola animacije pod vodstvom Joška Marušića, autora iz prethodne generacije. Među onima koji su svoj rad započeli devedesetih godina, međunarodnu pozornost privlači Zrinko Ogresta; ostali novi autori su Ivan Salaj, prerano preminula Jelena Rajković, Goran Rušinović, Snježana Tribuson, Vinko Brešan, Hrvoje Hribar, Bruno Gamulin. U filmovima se ističu glamurozna Ena Begović, Nataša Dorčić, Alma Prica, Lucija Šerbedžija i markantna pojava Irine Alfërove u Berkovićevu djelu. Nastavlja se i pustolovina Zvonimira Maycuga, na granici hardcorea, što je pak u suprotnosti s kinematografijom koja, u Jugoslaviji koja više ne postoji, naglašava homologaciju između srpske, hrvatske, slovenske itd. proizvodnje, po uzoru na američke primjere.

Puriša Đorđević

Republiku Makedoniju (koja se zbog međunarodnog priznanja još službeno zove FYROM ili Former Yugoslav Republic of Macedonia) tih godina napušta najznačajniji autor Milčo Mančevski, redatelj filma *Prije kiše* (1994.). S one strane ulaštene slike od koje su polazili njegovi kratkometražni filmovi, Mančevski uspijeva nametnuti takvu konstrukciju koja najbolje zrcali nesigurnost kojom se proživljavaju skorašnja ratna zbivanja. Među koprodukcijama još uvijek slabe makedonske kinematografije izdvaja se *Samouništuvanje* (1996.) turskog redatelja Erbila Altanaya.

Republika Bosna i Hercegovina, najpogođenija ratom, još nije pronašla značajniji filmski put iako su se pojavili novi autori (bilo na teritoriju muslimansko-hrvatske Federacije, bilo u Republici Srpskoj), a rad su nastavili i autori kao što je sada već pokojni Mirza Idrizović, međunarodno poznati Kenović i drugi. Sarajevo i Bosna za vrijeme rata postali su jednim od najčešćih setova internacionalnih filmova, iako je najradikalniji film o tom ratu snimljen u Švicarskoj (*For Ever Mozart*, J.-L. Godard, 1996.).

Federativna Republika Jugoslavija, u koju su i dalje ujedinjene Srbija i Crna Gora, još uvijek ima najbogatiju produkciju koja nije lišena iznenađenja, unatoč snažnoj ekonomskoj krizi izazvanoj međunarodnom izolacijom. Ona je koncentrirana osobito u Beogradu s tek ponekim crnogorskim dodacima (koji se ponekad također manifestiraju u Beogradu, kao što je redateljski i producentski rad Branka Baletića). Autonomije Vojvodine te Kosova i Metohije utopile su se u Srbiji; na Kosovu film gotovo nestaje, a sineasti albanskog govornog područja okreću se Tirani težeći stvaranju jedinstvenog albanskog prostora i za film. Novi Sad zadržava relativnu vitalnost: najvažniji autor ostaje Žilnik koji svoje djelo, nakon što je njime obišao velik dio jugoslavenskog teritorija, danas širi prema srednjoj Europi. Drugi veliki prognanik, Makavejev, u jugoslavenskoj koprodukciji može realizirati samo film *Gorila se kupa u podne* (1993.), u Beogradu snima srednjometražni film engleske proizvodnje *Hole in the Soul* (1995.).

Ratovi koji su doveli do raspada Jugoslavije bili su inspiracijom dvaju značajnih filmova kojima se dva velika autora vraćaju na vrh. Pavlović s *Dezerterom* (1992.) prema priči Snežane Lukić inspirirane Dostojevskim u stvarnosti (razoreni Vukovar, podijeljeni Rade Šerbedžija) pronalazi vlastite mračne opsesije. Drašković filmom *Vukovar - jedna priča* (1994.), formalno ciparske proizvodnje, realizira film o svojoj romantičnoj dezorijentiranosti. Prisutnost Mirjane Joković povezuje taj film s filmom *Underground* (Kusturica, 1995.): najvoljeniji i najomrznutiji autor (koji sve svoje recentne radove producira u Beogradu) kreacijom podzemlja prelazi prostor između jednog rata i drugog. Nastavlja se i Paskaljevićevo i Markovićevo metaforično djelo, dok je Karanović realizirao neke filmove s predosjećajem rata.

Još jedan autor koji je i ranije djelovao, Puriša Đorđević, briljantno se vraća filmom *Tango je tužna misao koja se pleše* (1977.), otkrivši u Ani Sofrenović novu sjajnu komičarku. Među autorima koji se izdvajaju posljednjih godina zanimljivi su pokojni Dragan Kresoja, Gorčin Stojanović, Srđan Dragojević, Oleg Novković i, zbog svoje provokativne medijske prisutnosti, Isidora Bjelica. No najživlja je produkcija u video formatu, često povezana s formama komunikacije koje su alternativne vladajućoj politici. Uslijed NATO-vih bombardiranja 1999. razvila se proizvodnja filmova-istraživanja i filmova-dnevnika u video formatu. Sudbina bivanja izvan vremena, u ovom razdoblju u kojemu je srpska kultura instrumentalizirano korištena nakon što je instrumentalizirano obezvrijeđena, dovodi do realizacije dvaju filmova prema dvama najznačajnijim književnim klasicima, nažalost s razočaravajućim ishodom. Petrović, malo prije smrti 1994., djelomično izlazi sa *Seobama* prema Crnjanskom. Stankovićevo remek-djelo, kojeg su Mika Đorđević, Nanović i Pavlović htjeli snimiti, realizira se filmom *Nečista krv* (Stojan Stojčić, 1996.) kojega ne spašava ni Maja Stojanović koja zamjenjuje dotadašnje mješanke. Autor koji najbolje uspijeva oživjeti američke uzore kroz crnilo srpskih događanja jest Boban Skerlić, redatelj srednjometražnog filma *Šargarepo ti ne rasteš lepo* (1989. – 1991.) s kosovskim glumcem Enverom Petrovcijem i dugometražnog *Do koske* (1997.), romantičnog i vrlo nasilnog crime-storyja s Lazarom Ristovskim i Bojanom Maljević.

Država mrtvih, još je nedovršen film, koji je Pavlović snimio 1997. i gotovo dovršio prije smrti 1998. Njegova osporavana produkcija, konačni naslov, oštrina kojom daje svoju *rough-cut* viziju, osobito su simptomatični: i u prošlosti su jugoslavenski filmovi dugo živjeli u bunkerima, zabranjeni, ozloglašeni ili zaboravljeni, prije nego što su ugledali svjetlo projekcije.[05]

S talijanskoga prevela Markita Franulić

05 Valja istaknuti i druge publikacije. U Italiji je jugoslavenski film imao pionirske prezentacije na festivalu u Porretta Termama, Sorrento, Pesaro. U povodu Dana nijemog filma u Pordenoneu 1988., Institut za film iz Beograda objavljuje: D. Kosanović, *Nijemi film u Jugoslaviji, 1896-1932*. Film Video Monitor iz Gorice specijalizirao se za predstavljanje slovenskog filma. Alpe Adria Cinema također objavljuje monografiju o hrvatskom filmu: A. Percavassi i E. Fornazarič (uredili), *L'albero del desiderio*, Trst, 1989. Općeniti tekst napisali su E. G. Laura i L. Lazić, *Il film jugoslavo*, Lecce, 1982. Tome se mogu pridodati povremeni članci u časopisima, u kojima je Makavejev, prije Kusturice, jedini autor kojega se pratilo s relativnom pozornošću. Tu su i: Z. Tasić i J. L. Passek (uredili), *Le cinema yougoslave*, Pariz, 1986.; R. Holloway, *Slovenian Film*, Berlin-Cleveland, 1985.: ID., *Macedonian Film*, Skoplje, 1996. Samo literatura na srpsko-hrvatskom, slovenskom i makedonskom može dati odgovarajuću dokumentaciju; navodimo, u granicama raspoloživog prostora, opsežniju opću povijest: P. Volk, *Istorija jugoslovenskog filma*, Beograd, 1986.; dugačku natuknicu "Jugoslavija" i natuknice o sineastima i produkcijskim kućama u: A. Peterlić (uredio), *Filmska enciklopedija*, u dvije sveske, Zagreb, 1986-1990.; *Filmografiju jugoslovenskog filma* koju je 1970. započeo Momčilo Ilić za Institut za film u Beogradu koja danas obuhvaća dugometražne filmove od 1945. do 1990. i kratkometražne od 1945. do 1985.

1975.

BUDEN, BORIS

Ideologija postkomunističke tranzicije

Razgovarao Ozren Pupovac

BUDEN, BORIS

Ideologija postkomunističke tranzicije

Razgovarao Ozren Pupovac

Kako biste u glavnim crtama opisali glavne društveno-povijesne tendencije u osamdesetim godinama 20. stoljeća, nakon smrti Tita?

Društveno-povijesne tendencije prilično su teoretska stvar za nekoga tko je bio uključen u prakse mijenjanja određene povijesne situacije. Ne posjedujem, čini mi se, odgovarajuću distancu za opisati ih, nisam u stanju izjednačiti svoje gledište s gledištem objektivnog promatrača situacije. Danas koristimo pojam demokratizacije iako nitko ne zna što taj pojam u današnje vrijeme zapravo znači. No, retroaktivno govoreći, demokratizacija je za mene u to vrijeme, tijekom osamdesetih godina 20. stoljeća, bila prije svega otvaranje prostora za nešto što bih nazvao slobodom na svim razinama društva: od kulturalne preko političke pa nadalje. Ono što je za mene sada (i što mi je u ono vrijeme bilo) najvažnije, ali je sada zaboravljeno ili potisnuto, jest sljedeće: osjećaj da je budućnost u potpunosti otvorena. Za mene osobno upravo je taj osjećaj da pred sobom imaš otvorenu budućnost – što istovremeno znači otvorene mogućnosti za sve vrste kreativnosti – bila glavna tendencija tog vremena.

Objektivno govoreći, glavna je tendencija bila neka vrsta slabljenja staroga komunističkog sustava. To znači da je prostor slobode postajao sve većim, a ja sam imao sljedeći osjećaj: ovo što će se dogoditi potpuno je otvaranje društva. Sjećam se rasprava među svim ljudima uključenim u pokret demokratizacije. Nitko nije imao sasvim jasnu predodžbu o tome, čak ni o takozvanom višestranačkom sustavu. Ne mislim da bih se u to vrijeme bio odlučio za višestranački sustav. Ono što uistinu želim naglasiti jest da je pojam demokracije bio istinski, kompletno otvoren. Nismo imali nikakav tip modela koji je trebalo slijediti. To je moje glavno iskustvo iz toga vremena. Ranije sam spomenuo da je u pitanju prilično osobno iskustvo; objektivno bi ga se pak dalo opisati kao slabljenje staroga sustava. Društvo se pripremalo za nešto što ćemo kasnije nazivati slomom komunizma, jednopartijskog sistema, i slično. No, rekao bih da je upravo zbog tog posve otvorenog pogleda u budućnost ovo bio trenutak realne istinske slobode. U to je vrijeme u bivšoj Jugoslaviji bilo tek par stvari koje su bile uistinu zabranjene. Nije nam bilo dopušteno otvoreno se okomiti na drugu naciju, napasti ime i značenje Tita, njegovu ulogu te, po svoj prilici, ni vladajući položaj Komunističke partije. No, sve se druge stvari moglo slobodno kritizirati. U tom se trenutku, posebice u Ljubljani, u

Josip Broz Tito

krugovima oko *Mladine*, počelo primjerice kritizirati Jugoslavensku narodnu armiju. Ako postoji nešto što bih trebao naglasiti, onda je to situacija – i to je za mene glavna tendencija – slobode, pod čime mislim na slobodu koja je u potpunosti otvorena prema svim mogućnostima uživanja u njoj ili njezina ponovnog pronalaska, slobodu bivanja u sukobu s onime što je tada bio stari sustav, sustav na zalasku.

— Zašto je socijalizam bio na zalasku, zašto je naglasak na slobodi bio postavljen u antagonističkom smislu naspram institucija realno postojećeg socijalizma? Jesu li one bile nešto upravo oprečno slobodi?

Prilično je teško uvažiti taj problem kritike institucija realno postojećeg socijalizma u Jugoslaviji jer bi se čak dalo ustvrditi da je dio tih institucija već bio uključen u samokritiku. Nije postojao jasan rez između takozvanog civilnog društva na jednoj strani, odnosno ljudi kojima su bila oduzeta sva prava, te totalitarnih institucija realno postojećeg socijalizma na drugoj. Sve je to bilo u potpunosti izmiješano, tako da su neke institucije čak kritizirale druge. Htio sam samo reći da su ova jednostavna vizija siromašnih ljudi potlačenih u totalitarnom sistemu i takozvano civilno društvo bivših socijalističkih zemalja, civilnih društava...bili na jednoj strani, a na drugoj smo strani imali te okamenjene totalitarne institucije socijalističkog sustava u krizi. Ova pojednostavljena slika stvari jednostavno ne funkcionira, posebno ne u bivšoj Jugoslaviji. Budući da ne samo da je dio ovih institucija bio aktivno uključen u kritiziranje sustava kao cjeline i kritiziranje drugih institucija, nego su čak i frakcije Komunističke partije kao dijela vladajućeg nivoa društva bile uključene u različite vrste kritike socijalističke stvarnosti. Ova kritika dijelom nije bila demokratska, a dijelom je bila vrlo opasna. Danas bih rekao da sam u to vrijeme već mogao prepoznati one tendencije koje nisam podržavao i da sam se bojao da bi nas moglo odvesti u katastrofu. Sve se to kasnije doista i dogodilo.

— Kada stvari pogledate iz retrospektive, koje su bile prednosti i iluzije Vaših intelektualnih aktivnosti u osamdesetim godinama 20. stoljeća? Osim toga, ideja slobode bila je, na određeni način, retrospektivno, artikulirana u jugoslavenskom kontekstu na dva načina: s jedne je strane formalizirana u instituciji sustava liberalnih država, a s druge je strane bila upisana u drugačiju ideologiju slobode, ideologiju nacionalizma i nacionalne slobode. Kako se, dakle, ta ideja slobode reflektira na Vaš vlastiti intelektualni angažman, njegove prednosti i iluzije?

Onomad je postojala jedna velika iluzija: danas bih rekao da je ta velika iluzija bilo vjerovanje da je sloboda nešto otvoreno, da je u pitanju prostor kreativnosti. Uzrok te iluzije jest razlog zašto u to vrijeme slobodu nisam mislio politički. Bila je to stanovita vrsta zajedničkog osjećaja, što je vjerojatno temeljna situacija za pokretanje revolucije ili neke druge radikalne promjene. No, upravo u trenutku kada je sloboda postala dijelom političke borbe, iznenada su se pojavili različiti pojmovi slobode, njezini različiti koncepti te različiti dojmovi o tome što znači biti slobodan u društvu ili što znači slobodno društvo po sebi. Osim toga, postojale su i različite ideologije slobode. Tako da bih rekao da nije bilo onako kao što ljudi obično pričaju o socijalizmu: sloboda na jednoj strani i ideologija na drugoj. Bio je to trenutak u povijesnoj situaciji gdje smo...

— Progovorimo malo više o konkretnim konceptima, gdje i posebice kada je sloboda bila artikulirana. Čini se kako je dominantan prikaz Jugoslavije i političkih sukoba u Jugoslaviji opozicija između demokracije i slobode s jedne strane, a nacionalizma i etniciteta s druge. Nalazite li tu opoziciju problematičnom; je li to bila stvarna i učinkovita opozicija u političkim borbama?

Jasna opozicija između nacionalizma s jedne i slobode s druge strane bila je nešto u što sam u to vrijeme vjerovao. Za mene je ta opozicija bila jasna. Postojale su nacionalističke ideje, nacionalistička ideologija te konkretno u Hrvatskoj – hrvatski nacionalizam. No u to vrijeme, kasnih osamdesetih, tu je bila i euforija srpskog nacionalizma. No, oba su nacionalizma u to vrijeme bili realni i jasno suprotstavljeni svim idejama o slobodi koje sam u to vrijeme imao. No, da ponovim, samo zato što o slobodi nisam mislio politički. Mogli bismo reći da su se kasnije ove dvije ideje politički stopile i u potpunosti pomiješale pa je liberalna ideologija, koja se pojavila početkom devedesetih, već bila u potpunosti hegemonijska. Nije bila u pitanju samo najvažnija, najveća ideologija u gradu – liberalna je ideologija bila jedina ideologija u gradu. No, već je bila prevedena u nacionalistički diskurs, pa nije bilo opozicije između ta dva momenta:

slobode s jedne strane i nacionalizma s druge. Ljudi su o slobodi mislili samo u kontekstu nacionalne slobode, što je također značilo i slobode bivanja nacionalističkim, slobode nacionalističke mržnje, šovinističke propagande, kulturalnog rasizma i tako dalje. Početkom devedesetih sve su te slobode subjektivno bile doživljavane kao sloboda, kao istinska sloboda. To znači sljedeće: komunizam je bio loš, u pitanju je bio totalitarni sustav jer nam nije bilo dozvoljeno reći Srbima da su Cigani i da bi se trebali maknuti iz naše zemlje. No sada, kad smo slobodni, možemo to reći posve otvoreno. Sada možemo organizirati i etničko čišćenje, što znači da ih čak možemo i ubiti, jer je to bilo nešto što smo doživjeli. Ne kažem da je u pitanju manipulacija, to je dio istinske slobode, i to zato što je bilo zabranjeno u starome sustavu, a dopušteno u novom – izbaciti, primjerice, svoga susjeda iz njegova stana i uzeti mu stan. Sve je to bio dio te nove slobode.

To znači da oslobođenje prije svega znači oslobođenje vlastite nacije. I to je povijesno prevođenje iz kasnih osamdesetih u diskurs ranih devedesetih godina, što je već vrijeme kada je rat bio započeo otvoreno, takozvani građanski rat ili rat sloma Jugoslavije ili kako god ga zvali.

— Možemo li to povezati s konkretnom povijesnom epizodom? Naime, paradoks preobrazbe diskursa slobode u diskurs nacionalizma vrlo je zanimljiv. Već ste spomenuli slučaj slovenskog ustanka koji započinje kao pokret civilnog društva, odnosno građanskih prava, a završava u potraživanju odcjepljenja Slovenije od Jugoslavije. Kako biste objasnili taj paradoks?

Ono što se dogodilo u Sloveniji i bivšoj Jugoslaviji nešto je što bih nazvao temeljnim najvećim paradoksom takozvanih demokratskih revolucija iz 1989. Prvo se pojavio taj novi povijesni subjekt: subjekt demokratizacije nazvan civilnim društvom. Zapravo je sve počelo u Gdanjsku, počelo je kao Solidarność… I to je bio početak koncepta oslobođenja u bivšem Istočnom bloku. Ljudi bi u teoriji rekli da je pravi subjekt ovih demokratskih revolucija u istočnoj Europi zapravo bilo civilno društvo, ili civilna društva tih zemalja – ne samo u Poljskoj već i u Rumunjskoj, Sloveniji, Češkoj, gdje se dogodila takozvana "baršunasta revolucija". Ti su ljudi, intelektualci, stari sustav rastavili pod pritiskom i manje-više mirno ga promijenili. To je bio slučaj i u Sloveniji: sistem je promijenjen mirnim putem. Isto u Hrvatskoj: promijenjen je mirnim putem, kroz slobodne izbore i sve što ide uz to. No, gdje je tu paradoks? S jedne je strane postojao vrlo jak povijesni subjekt, subjekt oslobođenja, demokratizacije i slobode, koji je nakon revolucije iznenada nestao. Demokratska je revolucija 1989. bila pretvorena u takozvanu tranziciju k demokraciji, u proces tranzicije. Što je jednom bio čin oslobođenja, čin slobode, sada je postao dugi proces prilagođavanja. Ono što je jednom bio osjećaj otvorene slobode, sada je postao sloboda kao model koji je trebalo slijediti i koji je već bio ostvaren u najrazvijenijim kapitalističkim demokratskim državama Zapada. Razlika između borbe za slobodu, čina nepokoravanja, otvorene kritike i protesta kao vrlo popularnog čina s jedne strane vrlo je jasna. A kasnije se sve promijenilo u dugom procesu prilagođavanja na već postojeći model – procesu koji je od samoga početka bio pod kontrolom drugih subjekata. Najveća je ironija i paradoks ovdje to što je jedan dio ovoga procesa, proces tranzicije, također u teoriji tranzicije, a opisan je kroz izgradnju civilnog društva kao čuvara ili subjekta demokracije. Čovjek bi se stvarno mogao zapitati kako to da imamo civilno društvo koje je dovoljno jako da sruši totalitarni komunistički sistem sa svom njegovom vojnom moći, tajnim službama i svim ostalim, a potom taj subjekt jednostavno nestaje, a teorija takozvane tranzicije k demokraciji objavi kako civilnog društva nema i kako bismo ga trebali graditi polagano, graditi nove i nezavisne medije; da postoji stanovita politička kultura, ali da bismo trebali educirati ljude kako slobodu koristiti ispravno, i tako redom.

Želim naglasiti da je najveći paradoks u svemu što se dogodilo 1989. onaj između civilnog društva kao subjekta demokratske revolucije i njega kao nemoćnog dijela ili čak praznog prostora u oslobođenom, novom, demokratskom društvu, nečega što je potrebno izgraditi, razviti, konstruirati u dugom procesu tranzicije k demokraciji. Usudio bih se reći kako je u pitanju tranzicija od slobode ka nečemu što uopće nije sloboda.

Kad bi me netko upitao koji je naziv ideologije koja je došla na vlast nakon 1989., odgovorio bih da se tu ideologiju mora shvatiti upravo pomoću koncepta tranzicije k demokraciji, to je najveći spremnik postkomunističke ideologije i to je ime za postkomunističku ideologiju ili takozvanu ideju tranzicije k demokraciji.

— Je li temeljno proturječje, odnosno temeljni izvor paradoksa bilo to što je ponuđeni model slobode bio model države i, u osnovi, model suverenosti države?

Mislim da nije moguće odrediti jasnu razliku između modela države i modela suverenosti jer je u povijesnoj stvarnosti kraja osamdesetih i početka devedesetih praktički jedina postojeća ideja države bila takozvana država-nacija. Ovu državu možemo zvati i "vestfalskom državom", u smislu subjekta takozvanog vestfalskog poretka, suverene države-nacije. To je bilo u pitanju krajem osamdesetih i početkom devedesetih. Ljudi su u tom trenutku slobodu shvaćali kao oblik imanja suverene države-nacije. A suverenost se shvaćalo isključivo kao nacionalnu suverenost. Možemo također reći da dio tog pokreta u to vrijeme na umu nije imao etnički usmjerenu, odnosno utemeljenu nacionalnu državu nego otvorenu multikulturalnu, takozvanu jakobinsku državu gdje unutar države postoje univerzalna prava i sve ostalo. No, ovo je također koncept suverene države-nacije, zapravo koncept nacije. U to vrijeme nije bilo političkih alternativa ovome modelu, to je bio hegemonijski model toga vremena.

— Jesu li taj model i ta ideja u slučaju Jugoslavije bili neizbježno nasilni? Biste li nam mogli reći više o načinu na koji je model slobode bio upisan, ili načinu na koji je ideja slobode bila upisana u model države te, u osnovi, u model suverenosti? Zašto je taj model doveo do nasilja, zašto je samo ostvarenje država-nacija na teritoriju bivše Jugoslavije dovelo do sukoba i ratova?

Problem je samo podrijetlo modela. Naime, klasični model na kojemu je moderna liberalna država na Zapadu izgrađena model je takozvanog društvenog ugovora. To je temeljna zamisao, dočim je uloga države u konceptu društvenog ugovora kontrola nasilja. To znači da država proizlazi iz razlike gdje na jednoj strani imamo takozvano "prirodno stanje", pod čim se misli na stanje nekontroliranog nasilja kojemu su svi izloženi, nasilja jednih prema drugima, *bellum omnium contra omnem*. Na drugoj se pak strani nalazi suverenost, što znači da suveren ima pravo koristiti se nasiljem, odnosno kontrolirati ga. A ideja ili koncept društvenog ugovora nalazi se iza hegemonijskog shvaćanja onoga što se dogodilo 1989., i nakon takozvane demokratizacije koja također objašnjava pojavu takozvanog nacionalizma shvaćenog kao svojevrsnu regresiju u prirodno stanje, raspad države, sustava... Potom imamo i građanski rat – ne samo u Jugoslaviji, dakako, ali Jugoslavija je glavna slika onoga do čega dođe kada se cijeli sustav izgubi u prirodnom stanju. A to je način na koji se shvatilo ratove u Jugoslaviji. Ideja demokratizacije, tranzicije, jest rekonstruirati državu iz ovoga prirodnog stanja, što znači izgraditi jedinstveno društvo, demokratske institucije parlamentarizma, funkcionalnog javnog prostora, slobodnih i nezavisnih medija – radi se o izgradnji, konstruiranju ili rekonstruiranju takozvane normalne, liberalno-demokratske države. U pitanju je, dakle, rekonstrukcija originalnog društvenog ugovora. Dakle, nasilje... Ja nikada ne kažem da postoji nužno nasilje jer je to pitanje povijesne kontingencije. A ako je nešto kontingentno, onda postoji i mogućnost da do nasilja ne dođe, da bude mir i da dođe do razumijevanja među ljudima bez uporabe nasilja, organizacije društvenog života bez nasilja. O tomu je riječ kod povijesne kontingencije. No, budući da je do nasilja došlo, da je do njega dolazilo sve vrijeme, rješenje koje je bilo ponuđeno bila je takozvana "normalna država". To je također i prevladavajuće objašnjenje onoga što se dogodilo u bivšoj Jugoslaviji: raspad društvenog ugovora i pojava prirodnog stanja. Ovo znači da je budućnost moguća kroz rekonstrukciju poremećenog procesa društvenog ugovora. Moja je kritika ovdje usmjerena na činjenicu da je ono što se u tom trenutku dogodilo upravo raspad staroga sustava suverenosti te kolaps društvenih ugovora. No, ne postoji jasan put do rekonstrukcije. U pitanju je vjerojatno bio (i složio bih se s tvrdnjama da ovo nije ulog samo u bivšoj Jugoslaviji nego i u svim ovim događajima pojave nacionalizma nakon propasti komunizma) etnički identitet, građanski ratovi ili stanja odnosno situacije slične građanskim ratovima. Vjerujem da su to glasnici kaotične budućnosti koja ima doći, što znači da nema načina rekonstrukcije onoga što je nekada bio vestfalski poredak ili poredak modela liberalne države-nacije utemeljene na konceptu društvenog ugovora. Ono do čega je ovdje došlo jest konačni raspad upravo ovoga koncepta, a nasilje koje je buknulo simptom je raspada, a ne vrsta prirodnog stanja.

— Paradoks je u tomu što se, ako pogledamo konkretne činjenice, čini da je objašnjenje upravo suprotno, jer ne govorimo o raspadu države nego o različitim političkim projektima koji poku-

šavaju stvoriti nove države-nacije, nove projekte za države-nacije, nove projekte suverenosti – kako dolazi do ovog paradoksa u situaciji gdje sâm oblik suverenosti nestaje, a iznova se pojavljuju stanovite fetišističke opsesije idejom suverenosti države, od Srbije preko Slovenije pa do Hrvatske?

Ako je ova opsjednutost idejom suverenosti doista fetišistička, onda već imamo rješenje: fetiš se, naime, u psihoanalizi izvorno koristi za pomirenje suprotnosti koje nije moguće razriješiti. Ako je, dakle, suverenost uistinu fetiš, onda to znači da je u pitanju određeni *Ersatz* pokušaja pomirenja tog glavnog proturječja koje nije moguće politički razriješiti. U pitanju je više simptom nego model koji treba realizirati ili slijediti u realnosti. Narod već zna da je suverenost nešto od čega nema prave koristi, svi znaju da nove države-nacije zapravo nisu suverene. U politici je riječ o konstrukciji novih i većih prostora novoga poretka. U Europi je to projekt Europske unije, koja nije država-nacija nego nešto za što nitko zapravo ne zna što je u pitanju. No to je projekt koji, u svakom slučaju, mora ugroziti prvobitnu ideju suverenosti država-nacija. Ne možemo ni zamisliti sve ove države-nacije kao članice Europske unije, suverene u smislu stare ideje suverenosti. Već je postalo sasma očito da je suverenost određeni oblik ideologije. Čak i narod to zna, ali odgovor je već pitanje, vjerojatno se radi o fetišu, o potiskivanju glavnog proturječja koje nije moguće razriješiti u ovoj novoj situaciji. Ovo proturječje nije moguće shvatiti samo unutar projekta države-nacije, unutar narativa nacije koja se oslobađa od komunističke autoritarnosti i iznova se pojavljuje nakon povijesne pauze kao nova, demokratska, suverena država. Ono o čemu zapravo pričamo jest utjecaj odnosno uloga takozvane globalizacije, što je bilo u pitanju već na samome početku ovoga procesa postkomunističkog rasapa te naknadne rekonstrukcije.

— **Koja je, unutar jugoslavenskog sukoba, bila uloga sâme ideje Europe, ideje europske integracije? Ako promotrimo način na koji se pomoću ideje "Europa sada" predstavio posljednji kongres slovenske Komunističke partije, do koje je mjere uskakanje u europski vlak bio jednim od uzroka sukoba oko suverenosti te opsjednutosti suverenošću?**

Nadam se da ovo neće biti shvaćeno kao šala, no rekao bih vrlo jednostavno da je uloga Europe bila svojevrsni komunizam. Ono što je, kao ideja, nekoć bio komunizam, nakon 1989. postala je Europa. Ovdje mislim na utopijsku viziju života s onu stranu svih velikih problema. Ljudi koji dolaze iz socijalizma ideju Europe doživljavaju kao ideju veće, otvorenije, demokratske države blagostanja; e pa, to je socijalizam plus demokracija, plus sloboda kretanja, postajanja bogatim ili sigurnim pomoću države blagostanja. Ponavljam, nije šala reći da je u pitanju nastavljanje stare socijalističke vizije savršeno funkcionalne države blagostanja. I to je razlog zašto se upravo to koristilo u novoj političkoj propagandi demokratizacije. "Europa sada" u to je vrijeme značilo da ne želimo samo komunizam i totalitarizam, nego i da ne želimo pripadati onom dijelu svijeta koji je siromašan, nedovoljno razvijen, kulturalno nazadan, dijelu svijeta koji nema perspektive, gdje dolazi do sukoba i tako dalje. To je to značilo u to vrijeme, bez ikakve konkretne ideje. Europa je jednostavno bila glavni ideološki koncept u vrijeme sloma socijalizma.

— **Zašto je etnicitet bio operativni element u političkim programima suverenosti? Zašto je bilo nužno stvoriti etničke države umjesto formalnih liberalnih država utemeljenih na formalnom državljanstvu?**

To se i sâm pitam. Ne znam kako odgovoriti na pitanje zašto je bilo nužno stvoriti upravo etničku državu, etnički usmjerenu, novu nacionalnu zajednicu, zašto je upravo to bilo etički prevladavajuće, ili zašto je etnicitet bio takozvanom esencijom nacije koja se ponovno rađala nakon sloma komunizma. Vjerojatno zato što model takozvanih liberalno-demokratskih država-nacija ne može funkcionirati bez ovoga okrutnog elementa, odnosno elementa rasističke rigidnosti. Vjerojatno je to sama srž ideje, prvobitna razina modela države-nacije. Ne smijemo zaboraviti ni na mogućnost da se država-nacija uvijek može u to vratiti... Isto tako, ideja društvenog ugovora uzrokovala je prirodno stanje.

No, volio bih se vratiti na ideju Europe jer u pitanju nije samo proces postajanja članom novog projekta u nastajanju, za koji nitko ne može reći hoće li se pretvoriti u državu-naciju ili federalnu državu-naciju, ili možda u nešto posve drugačije. Nitko ne zna što nas čeka u budućnosti, danas vidimo da se projekt pokušava prive-

sti kraju, naći njegove granice, njegove konačne okvire upravo kroz konstrukciju novih sukoba.

No, iznova se pojavljuje veliko proturječje i već je na samome početku, upravo na tom kongresu slovenskih komunista 1989. bilo jasno da je „Europa sada“ u to vrijeme značila izgradnju novog zida prema ostalima. No, što je danas realnost, kada neke od tih bivših socijalističkih nacija i država već jesu članice proširene Europe? To je nešto što je u potpunosti isključeno iz rasprava u današnje vrijeme. Glavni simbolički element sloma komunizma pad je Berlinskog zida. Eto, sada smo ovdje, u Berlinu koji je bio simbolički centar tog proturječja vidljivog – slika nemogućnosti slobode unutar stvarno postojećeg socijalizma. I upravo je pad Berlinskog zida bio metaforom nadolazećeg oslobođenja, nove demokracije, slobode.

To je vrlo važno znati jer je pad Berlinskog zida s jedne strane bio simbolom novog otvaranja i ideje “Europa sada”, a u Sloveniji (ali ne samo u Sloveniji) bio je shvaćen kao simbol novog zatvaranja, zatvaranja već otvorenog prostora takozvane slobode. Danas postoje milijuni imigranata koji koriste isti taj slogan, “Europa sada”, podrazumijevajući pod time sljedeće: želim doći u Europu zaraditi novac, nahraniti svoju obitelj, želim prijeći u Europu da iskoristim slobodu kretanja koja je predstavljena u ovoj slici ljudi koji prelaze preko Zida na Zapad. Tako da bih i ja želio učiniti isto, no nailazim na novi zid. I ljudi pod ovim zidom umiru u brojkama koje su nevjerojatne, a “normalni” europski građanin nikada ne razmišlja o tome koliko su ove nove granice okrutne, koliko ljudi umire pod tim novim zidovima. Uzmimo samo jedan primjer: samo je prošle godine, izvještava BBC, više od 6000 ljudi umrlo pokušavajući prijeći kanal između afričkog kopna i Kanarskih otoka. Šest tisuća ljudi! Nitko ne razmišlja, nitko ne promišlja o ovim činjenicama. I kada kažem: promislimo o ovome, mislim na promišljanje ovih činjenica u kontekstu pada Berlinskog zida i otvaranja slobode jer je otvaranje, od samoga početka, bilo svojevrsno zatvaranje: tako opet imamo veliko proturječje europskog projekta izgradnje novog demokratskog društva unutar transnacionalnog prostora pod imenom Europa.

— Možemo li govoriti o kontekstu Kosova za koje smatram da vrlo direktno povezuje neke od procesa koje ste upravo opisivali? Možete li nam reći više o kontekstu u kojemu se političko razilaženje na Kosovu razvija početkom 1980-ih u Jugoslaviji?

Na koji se način problem Kosova pojavio? Naime, on još uvijek postoji, danas očito nemamo konačno rješenje tog problema. Mi, naravno, satima možemo pričati o tome, no rekao bih da je glavni problem ideja suverenosti. Prvi je problem predstavljalo albansko stanovništvo u bivšoj Jugoslaviji, slavenskoj zemlji, koje je bilo izloženo svojevrsnoj potlačenosti, iako su bili najveća manjina s mnogim prava i mnogo autonomije, no sve je to bilo pod uvjetima klasičnog komunističkog sustava, vladavine partije i slično. No, taj je problem bio onaj albanske potlačenosti kao potlačenosti nacije. Oni su svoj slučaj shvatili pomoću lenjinističkog antiimperijalizma, u smislu dijalektike potlačenih nacija i nacija tlačitelja, govoreći, mi smo potlačena nacija, ne samo od strane Srba i Jugoslavije nego, nakon Berlinskog kongresa koji je podijelio takozvane albanske zemlje u nekoliko različitih država, i od strane imperijalističkih snaga. Druga vrsta problema suvereniteta problem je suverenosti srpskog naroda koji je imao toliko veliku manjinu i razmišljao kako biti suverenim kao srpski narod unutar prostora svoje vlastite nacionalne države. Ovaj problem, rekao bih, nema rješenje. A ono čemu smo tijekom posljednjih 20-30 godina svjedočili propalo je, a velik je broj različitih subjekata postojeće moći pokušalo riješiti ovaj problem i, na koncu, podbacio. Prvi je pokušaj rješenja bio klasični teritorijalni srpski pokušaj, odnosno ideja terora nad manjinom služeći se vojskom, policijskim snagama, nasiljem, terorom i sličnim. Drugi je bio demokratska srpska država koja je manjinama obećavala što ja znam što, a treći je element takozvana intervencija međunarodne zajednice 1999. Godine. Nitko ne zna kakva je vrsta subjekta ta, međunarodna zajednica. U pitanju su najmoćniji igrači na pozornici svjetske politike, što znači Sjedinjene Američke Države, Europa, i tako dalje. Svi su ti subjekti moći sve vrijeme pokušavali (i još uvijek pokušavaju) riješiti problem unutar koncepta suverenosti, pa je tako albanska ponuda druga suverena albanska država na Balkanu, srpska je ponuda srpska suverenost i tako dalje. No, ne postoji ideja koja tvrdi kako je problem Kosova simptom konačnog zatvaranja koncepta suverenosti u smislu da unutar tog koncepta više i ne postoji rješenje.

Bill Clinton

Uvijek se iznova javlja pitanje što Albanci i Srbi imaju zajedničko. Moj bi odgovor bio da je za Albance suverenost nešto izvan njihova dosega: oni nikada, pod okolnostima novoga globalnog poretka, neće postati uistinu suvereni. A za Srbe oni već jesu suvereni... No, prekasno je za suverenost. I tako za obje nacije postoji samo jedna razina na kojoj se mogu susresti, jer je ono što obje imaju zajedničko to što su i jedna i druga s one strane suverenosti. To je točka na kojoj bi trebalo započeti rješavati problem: na ruševinama ovog koncepta, a ne na iluziji da postoji mogućnost rekonstrukcije ove ideje.

Takozvana međunarodna intervencija imala je poprilično moralističke argumente, tvrdeći u trenutku intervencije kako postoji opresija, neumjereno nasilje te kako je nužno intervenirati da bi ga se zaustavilo. Što je sasvim u redu, ali ne postoji način univerzalizacije ovoga stava. Naime, previše je nasilja na svijetu. Tako da ovdje u pitanju nije bilo načelo nego zaseban slučaj – iz ove intervencije nije moguće napraviti nikakav politički princip. Koliko god dotično ponuđeno rješenje danas bilo pod nadzorom, suverenost Albanaca također je zaseban slučaj koji nam govori da postoji singularnost ovog slučaja i da drugih slučajeva nema. Ovo ćemo rješenje tako primijeniti samo ovdje jer su svi drugi slučajevi potlačenih naroda i manjina koje traže suverenost i bore se za nju drugačiji. Nema načina za univerzalizaciju ovih slučajeva, iz ovoga nije moguće napraviti univerzalno načelo, na ovoj intervenciji i ovim rješenjima nije moguće izgraditi novi koncept međunarodne politike. Ovo je kraj nečega, no ne (još) i početak nečega drugog; ono za što su ljudi vjerovali da je na stvari bila je stanovita vrsta regresije, nešto što je potrebno rekonstruirati. No, ne postoji ništa što je moguće rekonstruirati, iz ovih ruševina ni u Srbiji ni na Kosovu nikada neće ponovno izroniti zdrav, normalan demokratski sustav suverene nacije koja organizira blagostanje napretka te bivanja dijelom normalnog svijeta. Pa čak i ako trenutno ne postoji sukob, ovo nije mir, nego tek odsustvo sukoba, a razlika između toga dvoga je velika.

— Recite nam nešto više o nekima od paradoksa intervencije. U jednom od tekstova koje ste napisali odmah nakon intervencije ili za vrijeme nje, povukli ste vrlo provokativnu paralelu između Miloševića i Clintona, pozivajući se na grafit koji se pojavio u Beogradu tog vremena, "Slobo, Clintone!". Možete li nam reći nešto više o toj paraleli?

Paralela između Slobodana Miloševića i Billa Clintona nešto je o čemu možemo razmišljati s onu stranu moralističkog načina mišljenja koji danas prevladava. Ne radi se o tomu tko je ubio više ljudi i tko je odgovorniji, tko je istinski demokrat, a tko nije, tko je postkomunist, a tko antikomunist. Radi se o povijesnim akterima koji se pojavljuju na istoj pozornici koju opisujem kao pozornicu novog kaotičnog nereda, takozvanog postvestfalskog poretka, a ono što njih dvojica u mojim očima imaju zajedničko jest moja univerzalizacija njihovih položaja. Miloševićeva je ideja bila vrlo tradicionalna ideja suverenosti jedne nacije unutar države-nacije. Ideja Billa Clintona bila je da je suverenost vjerojatno dobra ideja, ali samo za one koji si je mogu priuštiti na globalnom nivou. I jedna i druga pozicije su moći. Način ne postoji, to i jest bio problem intervencije. Nitko, pa ni takozvana međunarodna zajednica nije nakon intervencije proglasio: sa starim je sustavom gotovo, a nacionalna suverenost nije koncept na koji je moguće računati u budućnosti. Ne, ona je samo provela intervenciju i rekla "vidjet ćemo" – to je u potpunosti pragmatično i ovaj pragmatični element je onaj koji je uvijek prisutan u takozvanoj liberalnoj politici. No, kako preuzeti odgovornost na globalnom nivou koristeći ove argumente i svoju moć s vremena na vrijeme, s mjesta na mjesto? – Da, ti siromašni, potlačeni Albanci, moramo im pomoći jer eto, toliko je nasilja. – U redu, no što je s Palestincima? – Pa, to je komplicirano, znate, drugačije je. Ovaj tip neprevodivosti političkih opcija glavni je problem. I to je točka u kojoj su se Slobodan Milošević i Bill Clinton susreli u tom trenutku. No, u čemu je razlika? Razlika bi, naravno, trebala biti izražena u principima ili moralističkim pojmovima, ali je na koncu u tome što jedan od njih ima puno više moći od drugoga, i to je prilično prirodno stanje.

— Što je značilo ozakoniti rat, nasilje i vojnu intervenciju pozivajući se na ideju ljudskih prava?

Ljudska su prava očito jedan tip političkog opravdanja, i u potpunosti su instrumentalizirana u suvremenoj politici. No, ovo je veliki problem današnjeg političkog života diljem svijeta: ne postoji način univerzalizacije određenih pozicija. Jedini način univerzalizacije još je uvijek najprogresivnija vizija države-nacije, odnosno takozvane jakobinske države-nacije kao države u kojoj postoji stvarna jednakost pojedinaca (ne klasa), barem na pravnom nivou. I to je mjesto gdje takozvana ljudska prava vrijede i gdje je moguće, ukoliko su prekršena, po-

zvati se na određene instance ili izvršiti pritisak, iskoristiti svoj javni prostor i tako dalje. No, s onu stranu tog nivoa – na takozvanom transnacionalnom nivou – ne postoji više ništa univerzalno, ništa u obliku suvremene politike, pa tako nema ni koncepta ljudskih prava koji je univerzalan. Postoji univerzalna deklaracija koja je dio čitavog projekta Ujedinjenih naroda, no oni su postali institucija koja danas više ne igra nikakvu bitnu ulogu jer su posljednje velike odluke u globalnoj politici donesene izvan institucije Ujedinjenih naroda. Ujedinjeni su narodi prilično stara ideja, vjerojatno je u pitanju Kantova ideja o vječnom miru, skupini suverenih nacija koje imaju ugovore jedna s drugom i žive mirno jedna pored druge, a svaka zemlja koja, osim svojeg, ima i razne druge etničke ili kulturne identitete živi s njima u savršenom stanju multikulturalnosti. No, taj sistem ne funkcionira, on je mrtav, njegovu smo raspadu odnosno raspadu ovog poretka svjedočili tijekom zadnjih 20 i više godina. Ne mogu odgovoriti na pitanje što dolazi poslije njega, ali Kosovo, koje je bilo simptom tog raspada, nije rješenje nego simptom neuspjelog rješenja.

— Zašto nam jugoslavenski slučaj predstavlja paradigmatski primjer i što nam to govori o ovoj perverznoj su-egzistenciji univerzalističkih, čak moralističkih ideja i uzroka mira, tolerancije i pomirenja kao što su ljudska prava i nasilje? Na određeni način ovdje postoji potpuna tranzitivnost između ljudskih prava s jedne i nasilja s druge strane, gdje su ljudska prava iskorištena za legitimaciju nasilja, a nasilje za sprovođenje i osnaživanje ljudskih prava. Što nam primjer Jugoslavije govori u vezi s tim?

Jugoslavenski problem nije bio pitanje ljudskih prava jer nitko od glavnih aktera na jugoslavenskoj sceni na početku i tijekom 1990-ih nije imao ideju o ljudskim pravima kao vodećem konceptu ili nečemu s čime bi mogli identificirati svoju politiku. Nije se radilo o ljudskim pravima, nego o nečemu što su neki od tih političara i intelektualaca eksplicitno izrazili odnosno opisali kao borbu za metarazinom, za samu mogućnost (postojanja) ljudskih prava. Jedan je hrvatski političar rekao: "Da, vi kritizirate nas Hrvate kako kršimo ljudska prava i slično, no politička logika glasi: prvo država, a tek potom prava.". Ova logika nije glupa, u pitanju je upravo logika koja se u potpunosti uklapa u koncept društvenog ugovora. Budući da još uvijek nemamo državu, postoji prirodno stanje i nasilje svuda, tako da nije čudo što postoji i kršenje ljudskih prava. No, tko bi mogao jamčiti ljudska prava? Država-nacija! Napravimo, dakle, državu-naciju, pa ćete dobiti svoja ljudska prava o kojima ste govorili cijelo vrijeme, uredit ćemo ih nakon što naša država konačno počne funkcionirati. Eto, tako upravo ideologija koja koristi ljudska prava kao svoju glavnu propagandu, ideologija liberalne države-nacije, proizvodi ovo proturječje. Akteri drame jugoslavenskog raspada djelovali su politički, ne moralistički. Upravo u to vrijeme, kada je takozvana međunarodna zajednica započela s intervencijom, tvrdeći kako se u intervenciji radi o ljudskim pravima, zaštiti ljudskih prava, zaustavljanju nasilja i tako dalje, oni su počeli proizvoditi sve više i više problema. Glavni je problem današnja Bosna koja je pacificirana na temelju takozvanog Daytonskog sporazuma koji je multikulturalno, miješano društvo, izmiješano tijekom posljednjih šest ili više stoljeća, podijelio na temelju etničkih razlika, takozvanih multikulturalnih i stavio ih u svojevrsnu državnu konstrukciju koja zapravo uopće ne funkcionira. Ovo što sada postoji u Bosni nije država, to je šala, ali vrlo opasna šala. Ono čemu sam osobno svjedočio cijelo vrijeme tijekom jugoslavenskog sukoba niz je razina instrumentalizacije ljudskih prava, ali problem je u tome što je jedini postojeći i stvarni politički koncept koji može omogućiti ljudska prava onaj takozvane *Realpolitik*, kako bi rekli Nijemci. To je koncept suverene države-nacije, a sve ono što je s onu stranu tog koncepta kaotični je sistem raspada globalnog poretka.

— Je li taj koncept kao takav bio kontradiktoran unutar konteksta multinacionalnog, multikulturalnog, iznimno raznolikog i u isto vrijeme visoko integriranog i rasutog te fragmentiranog jugoslavenskog društva?

Koncept ljudskih prava zahtijeva, očito je, prava ljudi. A u političkoj situaciji na početku 1990-ih nije bilo ljudi, postojali su Hrvati, Srbi, manjine ili religije i ostalo. Ni jednog čovjeka nije bilo, tako da nije bilo ni mjesta ljudskim pravima. Postojala su hrvatska, srpska, bosanska, muslimanska, katolička i pravoslavna prava. Sada imamo prava Roma, i tako dalje. Tako da univerzalni nivo ljudskih prava, onih pravâ koja bi pripadala svakome ljudskom biću kao takvome, nikada nije bio u pitanju. Nije bilo ničega ljudskog u onome što se događalo u bivšoj Jugoslaviji. Postojala je realna okrutna politika s već

postojećim političkim subjektima na ovom ideološkom nivou diljem svijeta. Postojale su nacije koje su se borile za državu-naciju ne bi li dostigle takozvani civilizirani nivo normalnih nacija.

— Je li sam koncept države-nacije bio kontradiktoran unutar multinacionalnog društva Jugoslavije?

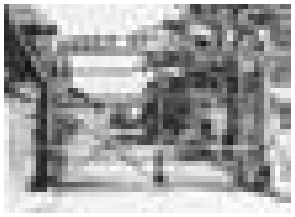
Uobičajeni liberalni pristup rekao bi kako postoje dva koncepta: prvi od njih je etnički koncentrirano shvaćanje nacije pomoću etničkog identiteta. No, postoji i liberalnija nacija, ona koja je u sebi otvorena, koja posjeduje svojevrsni nivo ravnopravnosti različitih etniciteta ili kultura. Međutim, problem je u tome što taj liberalni koncept nikada nije dobio zamah u bivšoj Jugoslaviji, uvijek je bio tek nešto obećano, primjerice: ako učinimo ovo, dobit ćemo mogućnost izgradnje stvarnog sustava, i slično. To je nalikovalo bivšoj socijalističkoj tranziciji – naravno da još uvijek postoje klase u našem društvu, mi još uvijek nismo riješili problem klasnog sukoba, no na dobrome smo putu i u našoj budućnosti postoji besklasno društvo, samo morate učiniti napor i otići korak dalje te učiniti to i to. To je ono o čemu se radilo u 1990-im godinama: radilo se o koraku dalje koji je trebalo napraviti u smjeru rješenja, prema pomirenju. I eto, sada ga imamo, i prilično je mirno, postoji i svojevrsno ekonomsko blagostanje, a ljudi su već počeli zaboravljati što se dogodilo te vjeruju kako se već nalaze na putu prema demokraciji. I uistinu, čini se kao da je upravo tako, no taj dojam imamo samo zato što isključujemo globalni kontekst, ideju onoga što je intervencija nakon 1999. godine postala. Što je, recimo, s intervencijom u Iraku, koja vrsta rješenja koje vrste problema je ovdje u pitanju, sve su to još uvijek otvorena pitanja. Tako da, ukoliko se Slovenci ili Hrvati danas shvaćaju kao dio normalnog, mirnog, demokratskog svijeta, oni to već shvaćaju u kontekstu isključivosti i izgradnje novih zidova spram drugih razlika, odnosno onoga što je nekada bio takozvani Treći svijet.

— Možete li povući još jasnije paralele između Kosova i Iraka?

Rekao bih da je intervenciji na Kosovu 1999. i onoj u Iraku zajedničko to što nijedan od tih slučajeva ne može ponuditi nikakav racionalni argument za buduće intervencije. Najvažnijim mi se čini to što ih se cijelo vrijeme tretiralo kao različite slučajeve, no nema univerzalne politike koja bi iz ovih slučajeva mogla izroniti. Albansko bi se stanovništvo na Kosovu kroz ovu intervenciju moglo identificirati puno bolje i brže nego Irak, no ovdje je prisutan raspad poretka i na Kosovu i u Iraku, kolaps koncepta države-nacije koji je sada u Iraku na kocki u dramatičnu obliku.

— Možete li nam reći nešto više o svojem vlastitom intelektualnom angažmanu u jugoslavenskom i(li) postjugoslavenskom političkom kontekstu?

Ako moram iskoristiti neki koncept kako bih opisao svoj stvarni politički angažman, ili moj angažman tijekom 1990-ih u bivšoj Jugoslaviji, dakle Zagrebu, odnosno Hrvatskoj, iskoristio bih koncept kritike. Bila je to vrlo tradicionalna, intelektualna kritika – koristio sam zdravi razum da bih kritizirao političke, kulturalne i društvene fenomene tog vremena. Na samome sam početku imao jednu metu, bilo je to ono što bih danas nazvao kasnim komunističkim sustavom, ne posve totalitarnim, ali u potpunosti petrificiranim, ali što je još uvijek bilo prilično autoritarno. To je bio glavni objekt moje kritike. Kasnije je to bio nacionalizam, ali nisam ciljao isključivo politiku ili bolje rečeno, uopće nisam u tolikoj mjeri ciljao političke fenomene koliko kulturalne i intelektualne, nacionalizam u kulturalnom i intelektualnom polju. Glavna mi je meta u sociološkom smislu bila hrvatska kulturna elita, kako zbog njihova nacionalizma tako i zbog njihova liberalizma. Naime, taj je liberalizam, rekao bih, bio lažni liberalizam, vrsta liberalizma koja nikada nije ušla u sukob s nacionalizmom. A to je bio problem. Sloboda i liberalne ideje bile su u redu. No, u to vrijeme nisam mogao shvatiti sljedeće: ako zaista vjeruju u te, tako dragocjene ideje slobode i ljudskih prava, kako to da neprestano izbjegavaju sukob s ratnim kriminalcima u svojem susjedstvu? Zašto nisu u sukobu s ljudima koji otvoreno priznaju da su ubili čak i djecu? Kontradikcija je bila vrlo jasna, i to je bila glavna točka moje kritike. Bio je to klasični pristup, kritika koja je otvarala ili pokazivala razlike između stvarnosti i ideala demokracije, slobode, i tako dalje. Pitanje je je li ta kritika, odnosno moja uloga u njoj, uistinu djelovala, postoji li nešto što sam postigao kritizirajući, pišući o tomu, organizirajući slobodne i nezavisne medije sa svojim kolegicama i kolegama, bivajući angažiranim i u hrvatskom antiratnom pokretu. Pitanje je je li u tomu uopće bilo uspjeha.



Auschwitz

— Kako biste objasnili izostanak kritike nacionalizma među liberalima u Hrvatskoj?

Oni su od samoga početka vjerovali kako ne postoji potreba za načelnom kritikom nacionalizma jer su već imali koncept liberalnog nacionalizma. Ovaj koncept nije moguće shvatiti bez da se na umu ima sliku tih ljudi, te nacionalne elite. Ova je nacionalna elita bila problem političkog angažmana. Oni sami nisu bili nacionalisti i svi su to znali jer je Hrvatska, Zagreb pogotovo, prilično mala pozornica za političku i intelektualnu intervenciju. Tako da je među kulturalnom elitom postojao priličan broj intelektualaca koji sâmi nisu bili nacionalisti. No, oni su se vodili stanovitom racionalnom logikom koja tvrdi kako je nacija subjekt stvaranja politike *par excellence*. Ako se želiš politički angažirati, potrebno je iskoristiti naciju, a postoji i mogućnost da nije uvijek u pitanju šovinistička, etnički određena nacija nego neka vrsta liberalnog nacionalizma. Liberali u Hrvatskoj vjerovali su kako postoji mogućnost postizanja pakta s nacionalistima, vjerovali su to sve ovo vrijeme i vjeruju u to još uvijek. A danas čak ni važni političari više nisu nacionalisti. Danas bi oni vjerojatno rekli kako su uvijek bili liberalni nacionalisti, kako su znali da moraju koristiti nacionalnu propagandu kako bi postigli liberalne ciljeve. Ova perspektiva retroaktivno vjerojatno ima nekog smisla, no ona nikada ne može imati smisla za ljude koji su bili žrtve tog procesa u to vrijeme, nikada neće imati smisla za ljude ubijene u Srebrenici ili sve one ljude čija su ljudska prava bila prekršena, koji su izgubili svoje obitelji u ratu. Prekasno je. Da, znam da je to vrlo ružno, no ako želim politički djelovati, moram koristiti tu perspektivu, a bolje je da je koristim ja nego oni koji uistinu vjeruju u naciju kao neki tip esencije. A potom bi rekli, znam da je u pitanju imaginarna zajednica, da, sve je konstruirano, no mi te nacionalne, kulturalne institucije moramo izgraditi jer bez tih institucija ne bi bilo normalnog funkcioniranja države. Imat ćemo svoje demokratske stranke i naš će se glas čuti u saboru.

Sjećam se svog prijatelja koji je napravio karijeru kao liberalni nacionalist, a koji osobno nikada nije bio nacionalist. Kasne 1995., nakon što su Srbi istjerani, a suverenost na cijelom teritoriju Hrvatske ponovno uspostavljena, bilo je također i vrijeme velikih kršenja ljudskih prava. Velik je broj Srba koji su u to vrijeme ostali u Hrvatskoj ubijen, njihove su kuće bile spaljene, a mi smo držali intervju i pitali ga: znao si o tome, zašto nisi podigao svoj glas u saboru? Zašto se ne pobuniš, jer očito je da posvuda dolazi do kršenja ljudskih prava? A njegov je odgovor bio – i bio je posve ozbiljan – ali znaš, sada dolaze izbori, a ako potegnem problem ljudskih prava, izgubit ću svaku mogućnost uspjeha na njima, vjerojatno i svoje mjesto u saboru. Moja će stranka izgubiti, dočim je ono što mi želimo doći na vlast i potom se pozabaviti problemom ljudskih prava. Nikada nije došao na vlast, postao je hrvatski ambasador, a svi su ti silni ljudi u to vrijeme bili ubijeni. Ta je logika, taj problem, bio meta moje kritike, ne samo činjenica da su ljudi bili nacionalistički nastrojeni. Ljudi jesu bili nacionalisti. No to je bilo tako očito, svojevrsna banalnost, banalnost zla.

Imali smo problema jer smo radili za nezavisni *biweekly*, ljudi sa Zapada su nam govorili kako je vrlo važno da se naš glas čuje i da pomognemo izgraditi funkcionalan javni prostor jer će ljudi, ako budu znali što se događa, djelovati ne bi li to spriječili. No, to zasigurno nije bilo tako, jer su ljudi bili savršeno informirani u vezi svih zlodjela koja su se događala oko njih; problem nije bio manjak informacija, nego svojevrsna transparentnost nasilja, kršenja ljudskih prava i inog. Naravno da smo mogli pustiti naš slabi glas u javni prostor kako bi nas se čulo, no to nikada nije riješilo problem: glas su čuli, ali se ništa nije dogodilo. Bilo je to kao da živiš u akvariju gdje je sve u potpunosti transparentno, gdje se vidi kako velika riba dolazi i jede malu, ali nije moguće učiniti ništa da se to spriječi. Problem nisu bili znanje, javni prostor niti tajne. Znam za slučaj gdje je u Zagrebu 1992. ubijena jedna obitelj, a već 1993. ili '94. to je bilo objavljeno u nekom časopisu. Počinitelji su priznali zločin, detaljno opisavši način na koji su ga počinili. No, ništa se nije dogodilo. Počinitelje se sve do dana današnjeg nije kazneno gonilo. Jedan od njih je umro od raka, dakle ne zato što je hrvatski narod shvatio da je loše ubiti dvanaestogodišnju djevojčicu i da bi ljudi koji tako nešto učine trebali biti optuženi. Ne, to se nije dogodilo, čovjek je umro zbog lošeg zdravlja, ne zbog pomoći hrvatske javnosti.

— Kako objašnjavate banalnost zla, prisutnost banalnosti zla u to vrijeme?

Mislim da postoji ogroman rascjep između onoga kako shvaćamo demokraciju, javni prostor i 20. stoljeće, odnosno najveći dio 20. stoljeća. Postoji uvjerenje kako je problem bio u znanju ili neznanju činjenica, u smislu, da je nacija znala što se događa u Auschwitzu, ona bi to spriječila. Ja u to ne vjerujem. Prije rata u Jugoslaviji jesam, ali sada, nakon svega što sam iskusio tijekom 1990-

Zoran Đinđić

ih, više ne. Ne vjerujem da postoji zdrava, nevina jezgra nacije kao političkog subjekta kojoj je moguće pristupiti ili je aktivirati da spriječi takve zločine. Za mene su nacije politički mrtve zato što su moralno mrtve – kao što rekoh, ne vjerujem da postoji takva zdrava jezgra primarne nevinosti nacije koja joj omogućuje da shvati da je učinila nešto loše, bio u pitanju Auschwitz, Srebrenica ili nešto treće. Slučaj današnje Srbije je, vjerujem, očit: svi znaju što se dogodilo u Srebrenici, no ne postoji ni politička ni javna volja za kaznenim gonjenjem onih koji su za to odgovorni. Neki ljudi na Zapadu, ali i mnogo njih u Srbiji i na tim prostorima vjeruju kako će trebati vremena da srpski narod konačno shvati da je loše ubiti toliko ljudi. No, za mene je nekako kasno. Ne vjerujem u oporavak nacije, nacija je nekako mrtva, ali ne postoji groblje nacija nego to mjesto imaginarne, zdrave jezgre prvobitne nevinosti tog političkog subjekta. No, to mjesto je prazno, tamo nema ničega: iz tog razloga vjerujem da je ono što se dogodilo u bivšoj Jugoslaviji kraj nečega, a ne početak nečega boljeg.

— Koja je bila uloga intelektualaca nacionalista i nacionalističkih ideoloških programa u normalizaciji nasilja? Uzmimo, primjerice, memorandum SANU i PRISPEVKI ZA SLOVENSKI NACIONALNI PROGRAM u Sloveniji.

Nacionalni intelektualci, djelujući u već postojećim nacionalnim intelektualnim institucijama poput Akademije u Srbiji ili kroz takozvano civilno društvo, u oba su se slučaja pobrinuli ne samo za nacionalnu ideologiju, nego također i za nešto što bismo mogli nazvati svojevrsnom normalizacijom. Razumljivo je, tvrdili su, imati poteškoće s ratom i sukobom s drugim nacijama jer postoji viši cilj, u pitanju je budućnost nacije i naše nacionalne kulture. Puno je, ipak, zanimljivije promotriti što su ti intelektualci osigurali intelektualno, kulturalno te putem znanosti. Sve je to, naime, hrpa gluposti, a većina njihovih argumenata i knjiga koje su napisali, većina njihovih javnih intervencija na određeni su transparentan način bili potpuno glupi. No, što su oni bili gluplji, to su ih bolje prihvaćali u javnosti. Meni je bilo prilično lagano (i to je nešto što zapravo nisam činio u tolikoj mjeri) razotkriti tu glupost jer je u pitanju bila glupost po sebi, posve očita glupost. No, način na koji je funkcionirala je zanimljiv, jer je te idiotske ideologije, ti imaginarni narativi o srpskom i hrvatskom narodu, ili o 700 godina ovoga ili onoga politički producirala i reproducirala kulturalna nacionalistička elita. Oni su zaokupili prostor zadovoljstva nacije, no sadržajno su bili prazni, glupi. Međutim, radi se samo o okupaciji tog prostora, nije zapravo stvar u sadržaju. Tako da se, po mome mišljenju, prava kritika i moja kritika nikad nisu koncentrirale na te gluposti; to je jednostavno bio dobar primjer shvaćanja da liberalna pozicija, koja je tome bila blago suprotstavljena, nije liberalna verzija političke opcije, nije opozicija. Naravno da postoji razlika između Slovenije, Hrvatske i Srbije, ali u principu liberalna je opozicija nacionalizmu već bila iskvarena istim tim nacionalizmom. Ista se priča ponavlja čak i kada je u pitanju Đinđić, kao u Srbiji, koji je funkcionirao kao projekt demokratske opozicije Miloševiću; upravo u trenutku postajanja političkim odnosno politički relevantnim, koristeći se tom liberalnom pragmatičkom logikom, on je bio uključen u činjenje istog te je umjesto da se suprotstavi, da ga spriječi, zapravo pomogao Miloševiću.

— Je li ta poveznica između liberalizma i nacionalizma bila upravo ono što je nacionalizam učinilo toliko djelotvornim?

Takozvani liberali zapravo nisu bili toliko jaki jer liberalizam očito nije bio opcija za izgradnju države iz temelja.

— Što nam, općenito uzevši, cijela jugoslavenska priča, a posebno priča o intelektualcima, govori o nasilju političkih ideja? I u kojem je smislu nasilje upisano, odnosno u kojemu ga se smislu može shvatiti kao učinak političkih ideja?

Neke političke ideje nužno postanu nasilne, ovisno, naravno, o konkretnoj povijesnoj situaciji. Jugoslavija je jasan primjer toga. Postoji skala nasilja: manje u Sloveniji, više u Hrvatskoj, a još više od toga u Bosni i na Kosovu. Nacionalistička je ideja u multinacionalnom kontekstu izuzetno nasilna. Sve je to, naravno, bilo i više nego poznato akterima jugoslavenske krize. No, problem je u tomu što nije bilo nijedne druge korisne ideje koja je bila politički upotrebljiva. Više nije postojala ideja transnacionalne proleterske ili antikolonijalne solidarnosti. Ideološki i povijesni kontekst bio je u potpunosti ispražnjen od tih zastarjelih modernističkih univerzalističkih ideja internacionalizma, transnacionalnih klasa, solidarnosti i inog.

Ne želim ponuditi opravdanje za sve te ljude, ponavljajući da, ako je bilo povijesne kontingentnosti (što

stoji), također postoje razne mogućnosti izbjegavanja nasilja. Korištenje tih ideja u ovome kontekstu bilo je zločin od samoga početka. To je bio moj problem, uz onaj da krajem 1980-ih nisam mogao nikakvim pragmatičkim pristupom identificirati te ideje jer sam bio uvjeren, čak sam o tome 1989. i pisao, da će Srbija, ako nastavi s tim tipom nasilne politike u Kosovu, dotično izgubiti, da drugog ishoda nema. To mi nije bilo jasno zbog nekog nadmoćnog intelektualnog kapaciteta, nego je bilo očito da u ovome kontekstu nacionalna politika mora proizvesti nasilje.

No, nasilje je danas opet, s post-političkog gledišta, nešto što postoji prije ili s one strane politike. No, nasilje je sama jezgra politike, onoga što je politika nekada bila. Ako se ljudima na Balkanu kaže da moraju izgraditi modernu, demokratsku naciju liberalnih država, oni će odgovoriti: u redu, izgradit ćemo je, a potom će uzeti svoje puške i krenuti. Zašto? Zato što je grade iz temelja, a temelj je, prema vašoj zapadnoj ideologiji, prirodno stanje gdje ljudi jedni druge ubijaju zbog svojih uvjerenja. To je razlog zašto je etničko čišćenje unutar tog konceptualnog okvira također bilo nužnost. Ta je logika i ta su uvjerenja, naime, nužno proizvodili dotični učinak. Problem je u Hrvatskoj bio to što je bilo više od 12% srpskog stanovništva a, prema Ustavu, ukoliko ih ima više od 7%, moraju dobiti političku autonomiju. I, što je nacionalističkom političaru bilo logično? Smanjimo postotak Srba tako da tu političku autonomiju ne dobiju: imat ćemo komforniju centraliziranu nacionalnu državu, nama Hrvatima bit će bolje. To je logika koja je posve racionalna unutar tog koncepta. Djelovali su, dakle, racionalno, a ne zato što je postojala drevna mržnja stara nekoliko stoljeća i koju su ljudi, nakon pada komunističkog totalitarnog sistema, počeli iskazivati. Ne, ta je logika proizvodila sve to nasilje, i ovo je rješenje proizvelo nasilje. Nije nasilje ono što treba zaustaviti izgradnjom države, nego je izgradnja države ono što proizvodi nasilje jer postoji vjera u to da društva prije ili s one strane države nema. To je logika koncepta društvenog ugovora, koji nas retroaktivno pokušava uvjeriti da je ono što je postojalo prije izgradnje države bila hrpa pojedinaca, a ne društvo, da nema društvenog života izvan države, samo prirodnog stanja. U pitanju je vrlo hegemonijski koncept društvenog ugovora kao konceptualne osnove na kojoj su moderne demokratske države izgrađene. Iz tog bih razloga rekao kako upravo ovaj koncept proizvodi to nasilje.

— Zašto je bilo nužno početi s čistom, neporočnom prošlošću i izbrisati svaku referencu na prethodni politički poredak? Zašto je ideja postkomunističkog sloma bila toliko nasilna?

Vjerovanje u to da postoji nulta razina, razina prvobitne početne točke, ima veze s onime što sam već pokušao konceptualizirati kao zdravu jezgru nevinosti, prvobitne nevinosti nacije. To je nešto što moramo zamisliti ako želimo stvoriti državu, naciju ili kulturu. U pitanju je nešto poput kompjutorskog jezika, gdje nacije nalikuju sustavu: ako se sustav "sruši", uvijek ga je moguće "iznova pokrenuti". Dovraga, Auschwitz se dogodio, no što ako ga, poput bombe, bacimo u kameno doba – baš kao što sam napisao u svojem članku o Kosovu: baci ga se poput bombe u prvobitnu nevinost. Krećući potom iz te točke moguće ga je ponovno izgraditi, kao da se nikada ništa nije dogodilo, moguće je izgraditi iluziju da nacija o tomu nije znala ništa, kao i da Srbi stvarno nisu shvaćali što se dogodilo u Srebrenici. Postoji razina prvobitne nevinosti koja je pretpostavljena u svim tim konceptima izgradnje nacije. Nije nimalo čudno što poznati Rossellinijev film o Njemačkoj 1945. nosi naslov *Germania Anno Zero* – Njemačka u nultoj godini. Priča je to o djetetu, jasno, jer ono što kreće iznova kreće s djecom, ne s odraslima koji bi za nešto mogli snositi odgovornost. To je vrlo okrutna priča o zločinu koji nije moguće sudski progoniti jer ga je počinilo dijete. To je ono što on naziva nultom razinom, i to imamo u tranzitologiji, u ideologiji postkomunističke tranzicije k demokraciji. Uvijek se koriste pojmovi demokracije u pelenama, dok pravi svoje prve korake, još u školi, demokracije koja je još uvijek nevino dijete. Ako je dijete, nije nikakvo čudo što ne zna, što nije odgovorna za ono što je čitavo vrijeme radila: za zločine, ratove, za sve to skupa. Taj nivo prvobitne nevinosti, taj fundamentalni infantilizam, infantilnost političke zajednice koja se naziva nacijom ide s onu stranu onoga što je Kant nazivao zrelošću u smislu početne razine modernih vremena. Ne, to je staro, starije i od same modernosti. Ja to dijete nazivam biopolitičkom apstrakcijom, a naciju oblikom biopolitičke apstrakcije, jer ona ima tu biopolitičku jezgru reprodukcije čistog života. Vjerojatno je upravo to ono o čemu se ovdje radi, zašto uvijek postoji mogućnost "ponovnog pokretanja" svake nacije iz temelja nakon što je svaka moguća vrsta zločina bila počinjena.

S engleskoga prevela Vlasta Paulić

1976.

BADIOU, ALAIN

Ideja komunizma

BADIOU, ALAIN

Ideja komunizma

Cilj mi je danas opisati jednu umnu operaciju koju sam – iz razloga koji će nadam se biti uvjerljivi – nazvao Idejom komunizma.* Trenutak koji je bez sumnje najdelikatniji upravo je onaj koji je i najviše opći, onaj koji se tiče toga da se kaže što je uopće jedna Ideja, ne samo u pogledu političkih istina (u tom slučaju je Ideja ideja komunizma), već u pogledu bilo koje istine (u kom slučaju je Ideja suvremeno oživljavanje onoga što nam Platon pokušava prenijeti putem imena *eidos* ili *idea*, ili, još preciznije, kao Ideju Dobra). Ostavit ću velik dio te općosti implicitan kako bih bio što jasniji po pitanju Ideje komunizma.[01]

Operacija "Ideja komunizma" zahtijeva tri osnovne sastavnice: političku, povijesnu i subjektivnu.

Najprije o političkoj sastavnici. Riječ je o onome što nazivam istinom, političkom istinom. Glede moje analize Kulturne revolucije (jedne političke istine ako je takve ikad bilo) komentator britanskog lista *Observer* vjerovao je da može izjaviti – i to samo na temelju mog pozitivnog odnosa prema toj epizodi kineske povijesti (koja za njega, naravno, predstavlja zloćudnu klaonicu) – da se ponosi time što je engleska empiristička tradicija "nas [čitatelje *Observera*] cijepila protiv tiranije čiste političke apstrakcije" (svake predsusretljivosti prema despotizmu ideokracije). On se zapravo ponosi time što je vladajući imperativ današnjeg svijeta "život bez Ideje". Kako bih mu ugodio, počet ću tako što ću kazati da je političku istinu prije svega moguće opisati na čisto empirijski način: ona predstavlja konkretnu i vremenski prepoznatljivu sekvencu gdje se pojavljuju – gdje postaju i nestaju – nova praksa i novo mišljenje kolektivne emancipacije.[02] Možemo čak navesti i primjere: Francuska revolucija između 1792. i 1794.; narodni rat u Kini između 1927. i 1949.; boljševizam u Rusiji između 1902. i 1917.; i, na nesreću *Observera,* iako mu se vjerovatno ne bi svidjeli ni moji drugi primjeri, Velika proleterska kulturna revolucija, u svakom slučaju između 1965. i 1968. Zapravo, gledano formalno, odnosno filozofski, riječ je o proceduri istine u onom smislu koji toj riječi pridajem još od *Bitka i događaja.* Još ću se vratiti na to. Ono što možemo odmah primijetiti jeste da svaka procedura istine propisuje Subjekt te istine, Subjekt koji čak i u empirijskom smislu nije svodiv na pojedinca.

Nadalje, o povijesnoj sastavnici. Kao što pokazuje prethodno datiranje, procedura istine pod lokalnim je oblikom – koji ima prostorne, vremenske i antropološke

oslonce – upisana u opći razvoj Čovječanstva. Epiteti poput "francuska" ili "kineska" empirijski su pokazatelji ove lokalizacije. Oni razjašnjavaju zašto Sylvain Lazarus (cf. bilješka 2.) govori o "povijesnim načinima politike", a ne samo o "načinima politike". Postoji, u biti, i povijesna dimenzija istine, premda je istina u krajnjoj liniji univerzalna (u smislu koji, na primjer, pridajem toj riječi u svojoj *Etici* ili u djelu *Sveti Pavao, ili utemeljenje univerzalizma*), odnosno vječna (kao što preferiram reći u *Logikama svjetova* ili u *Drugom manifestu za filozofiju*). Vidjet ćemo, posebice, da unutar određenog tipa istine (političke, ali također i ljubavne, umjetničke ili znanstvene) njeno povijesno upisivanje uključuje odnose među različitim istinama, istinama smještenim na različitim mjestima općeg ljudskog vremena. To znači da postoje retroaktivni učinci koje jedna istina iziskuje spram drugih istina koje su stvorene prije nje. Sve to zahtijeva transvremensku raspoloživost istina.

Na kraju, o subjektivnoj sastavnici. Riječ je o mogućnosti, za nekog pojedinca, definiranog kao jednostavna ljudska životinja, i jasno različitog od svakog Subjekta, da odluči postati dijelom procedure političke istine.[03] Da odluči, ukratko, postati militant te istine. U *Logikama svjetova,* i na jednostavniji način u *Drugom manifestu za filozofiju,* ovu sam odluku nazvao inkorporacijom[04]: pojedinačno tijelo, kao i sve od čega se ono sastoji, u smislu mišljenja, afekta, djelatnih potencijalnosti, itd..., sve to postaje elementom drugog tijela, tijela-istine, materijalne egzistencije istine koja se razvija u datom svijetu. Ovo je trenutak kada pojedinac izjavljuje da može premašiti granice (egoizma, rivaliteta, konačnosti...) nametnute samom individualnošću (ili animalnošću, jer to je jedna te ista stvar). On to može samo ukoliko, ostajući pojedinac koji jeste, on također putem inkorporacije postaje i djelatni dio novog Subjekta. Ovu odluku, ovu volju, nazivam subjektivacijom.[05] U općenitijem smislu, subjektivacija je uvijek kretanje putem kog pojedinac utvrđuje mjesto istine spram vlastite životne egzistencije, kao i spram svijeta u kom se ta egzistencija razvija.

"Idejom" nazivam apstraktnu totalizaciju tri osnovna elementa: procedure istine, povijesnog pripadanja i pojedinačne subjektivacije. Možemo odmah dati formalnu definiciju Ideje: Ideja je subjektivacija odnosa između singularnosti procedure istine i reprezentacije Povijesti.

U slučaju kojim se ovdje bavimo, reći ćemo da je Ideja mogućnost koju pojedinac ima da shvati da je njegova participacija u singularnom političkom procesu (njegov ulazak u tijelo-istine) u određenom smislu također i povijesna odluka. Na osnovi Ideje, pojedinac kao element novog Subjekta ostvaruje svoju pripadnost kretanju Povijesti. Riječ "komunizam" bila je gotovo dva stoljeća (od Babeufove "zajednice jednakih" sve do osamdesetih godina prošlog stoljeća) najvažnije ime Ideje smještene u polju emancipatornih, odnosno revolucionarnih politika. Biti komunist, to je nedvojbeno značilo biti militant Komunističke partije u određenoj zemlji. Međutim, biti militant Komunističke partije značilo je biti i jednim od milijun agenata povijesne orijentacije čitavog Čovječanstva. Pod okriljem Ideje komunizma, subjektivacija je vezivala lokalno pripadanje političkoj proceduri i nepregledan simbolički prostor Čovječanstva koje korača prema svojoj kolektivnoj emancipaciji. Dijeliti letak na trgu također je značilo i popeti se na scenu Povijesti.

Tako možemo shvatiti zašto riječ "komunizam" ne može biti puko političko ime: ona zapravo vezuje, za pojedinca čiju subjektivaciju podržava, političku proceduru s nečim drugim od nje. Međutim, ona ništa više ne može biti ni puko povijesna riječ. Jer bez zbiljske političke procedure, koja, kao što ćemo vidjeti, sadrži i nesvodivu kontingentnost, Povijest ostaje prazni simbolizam. Na kraju, ona također ne može biti niti puko subjektivna ili ideološka riječ. Jer subjektivacija operira "između" politike i povijesti, između singularnosti i projekcije te singularnosti u simbolički totalitet, a bez tih materijalnosti i simbolizacija ona ne može doseći nivo odluke. Riječ "komunizam" ima status Ideje, što znači da, počevši od neke inkorporacije, a tako i od unutrašnjosti političke subjektivacije, ona označava sintezu politike, povijesti i ideologije. Zbog toga ju je i bolje pojmiti kao operaciju nego kao pojam. Komunistička Ideja postoji samo na šavu koji veže pojedinca i političku proceduru, kao ona sastavnica subjektivacije koja se bazira na povijesnoj projekciji politike. Komunistička je Ideja ono što sačinjava postanak-Subjektom-politike nekog pojedinca, kao ujedno, i u isto vrijeme, i njegova projekcija u Povijest.

Makar to bilo samo da bih se izmjestio prema spekulativnim područjima mog prijatelja Slavoja Žižeka[06], smatram da je uputno formalizirati operaciju Ideje op-

* Ovo je predavanje predstavljeno na konferenciji "O ideji komunizma" koja se odvijala na Institutu za obrazovanje u Londonu od 13. do 15. ožujka 2009. (napomena prevodioca).

01 Motiv ideje progresivno se javlja u mom djelu. On je bez sumnje prisutan već krajem osamdesetih godina, kada u *Manifestu za filozofiju* označavam svoj pothvat kao "platonizam mnoštva", što čini nužnim i obnovu razmatranja o pitanju same Ideje. To će razmatranje u *Logikama svjetova* zadobiti imperativnu formu: "istinit život" mišljen je kao život prema Ideji, protiv maksime suvremenog demokratskog materijalizma koji nam nalaže da živimo bez Ideje. Logiku Ideje preciznije istražujem u *Drugom manifestu za filozofiju,* gdje uvodim pojam ideacije, a tako i operacijske ili djelatne vrijednosti Ideje. Sve je to poduprto raznovrsnim angažmanom oko renesanse pozivanja na Platona. Istaknimo: seminar koji već dvije godine vodim pod naslovom "Za današnjicu: Platon!", zatim projekt filma "Život Platona", kao i cjelovit prijevod (nazivam ga "hiperprijevodom") Platonove *Države,* preimenovane u "O komun(izmu)" ["Du Commun(isme)"], i nanovo razdijeljene u devet poglavlja, koji planiram završiti i objaviti u 2010. godini.

02 Rijetkost egzistencije politike, izražena u formi sekvenca koje su osuđene na neprestano završavanje, najsnažnije je artikulirao Sylvain Lazarus u svojoj knjizi *Antropologija imena.* On te sekvence naziva "povijesnim načinima politike", definirajući ih na osnovi tipa odnosa između politike i njezinog mišljenja. Moja filozofska razrada problema procedure istine čini se veoma različitom (koncepti događaja i generičnosti potpuno su odsutni u Lazarusovoj misli). U *Logikama svjetova,* međutim, obrazložio sam zašto je moj filozofski pothvat srodan Lazarusovom, pothvatu koji predlaže jedno mišljenje politike izgrađe-

ćenito, odnosno komunističke Ideje posebno, u registru tri instance Subjekta koje nalazimo kod Lacana: realnom, imaginarnom i simboličkom. Tako ćemo u prvom redu postaviti da je sama procedura istine realno u koga se upire Ideja. Zatim ćemo prihvatiti da Povijest nema drugu egzistenciju osim simboličke. Povijest se zapravo niti ne može pojaviti. Pojavljivanje potrebuje pripadanje svijetu. Međutim, Povijest, kao pretpostavljena cjelina ljudskog razvoja, nema niti jedan svijet koji bi joj omogućio da se smjesti u zbiljsku egzistenciju. Ona je naknadna narativna konstrukcija. Složit ćemo se, konačno, da subjektivacija koja projicira realno u simboličko neke Povijesti može označavati samo imaginarno, i to iz temeljnog razloga što se niti jedno realno ne može simbolizirati kao takvo. Realno postoji, u određenom svijetu i pod sasvim posebnim uvjetima na koje ću se još vratiti. No njega se, kao što je Lacan rekao i ponavljao, ne može simbolizirati. Što znači da se realno neke procedure istine ne može "realno" projicirati u simbolički narativ Povijesti. Tek imaginarno što ne znači, daleko od toga, da je to beskorisno, negativno, ili bez učinka. Upravo suprotno, tek u operaciji Ideje pojedinac nalazi načine da postoji "kao Subjekt" [*en sujet*].[07] Tako ćemo ustvrditi: Ideja izlaže istinu preko strukture fikcije. U posebnom slučaju komunističke Ideje, koja je operativna onda kada je istina o kojoj je riječ zapravo sekvenca emancipatorne politike, reći ćemo da "komunizam" izlaže tu sekvencu (a tako i njene militante) unutar simboličkog poretka Povijesti. Ili: komunistička Ideja je imaginarna operacija putem koje neka individualna subjektivacija projicira fragment političkog realnog u simboličko pripovijedanje Povijesti. I u tom je smislu ispravno reći da je Ideja (kao što se može i očekivati!) zapravo ideološka.[08]

Danas je iznimno važno shvatiti da "komunistička" ne može biti pridjev koji određuje neku politiku. Taj kratki spoj između realnog i Ideje porodio je izraze za koje nam je trebalo čitavo stoljeće iskustava u isti mah epskih i strašnih da bi ih pojmili kao pogrešno uobličene, izraze poput "komunistička partija", ili pak, a riječ je o oksimoronu kojeg je izraz "socijalistička država" pokušao izbjeći – "komunistička država". U ovom kratkom spoju možemo uočiti dugotrajne učinke hegelovskih izvora marksizma. Za Hegela u biti povijesno izlaganje politika nije imaginarna subjektivacija, već realno u samom svome liku. Jer ključni je aksiom dijalektike onako kako je on shvaća da je "Istinito postanak sebe samog", ili, a to se svodi na isto, da je "Vrijeme tubitak Pojma". Iz toga slijedi, u skladu s hegelovskim spekulativnim naslijeđem, da je opravdano misliti da povijesno upisivanje revolucionarnih političkih sekvenci ili disparatnih fragmenata kolektivne emancipacije pod imenom "komunizma" zapravo otkriva njihovu istinu koja se sastoji od napredovanja prema smislu Povijesti. Ovo latentno podređivanje istina njihovom povijesnom smislu podrazumijeva da je moguće "istinito" govoriti o komunističkoj politici, komunističkim partijama i komunističkim militantima. Međutim, očito je da se danas moramo čuvati ovog pridjevanja. Da bi mu se sam mogao odupriječi, morao sam bezbroj puta ustvrditi da Povijest ne postoji, što je u skladu s mojim poimanjem istina, odnosno s tim da one nemaju nikakvog smisla, pogotovo smisla Povijesti. Danas bih ipak trebao istančati ovaj sud. Svakako da nema nikakvog realnog Povijesti, što znači da je istina, i to u transcendentalnom smislu, da ona ne može postojati. Diskontinuitet svjetova zakon je pojavljivanja, a tako i postojanja. Međutim, ono što postoji, pod realnim uvjetom organiziranog političkog djelovanja, jeste komunistička Ideja, operacija koja je vezana na umnu subjektivaciju, i koja na individualnom nivou integrira realno, simboličko i ideološko. Trebamo obnoviti ovu Ideju, razvezujući je od svake predikativne upotrebe. Trebamo spasiti Ideju, no ujedno i osloboditi realno bilo kakvog neposrednog stapanja s njome. Pod komunističkom idejom, u smislu moguće snage postajanja-Subjektom pojedinaca, mogu biti uspostavljene samo one politike za koje je u krajnjoj liniji apsurdno reći da su komunističke.

Zato je potrebno započeti istinama, političkim realnim, tako da bi pojmili Ideju u trostrukosti njezine operacije: realno-politika, simboličko-Povijest, imaginarno-ideologija.

Započet ću podsjećanjem na moje uobičajne pojmove, u vrlo apstraktnom i jednostavnom obliku.

"Događajem" nazivam prijelom unutar normalnog rasporeda tijela i jezika koji kao takav postoji za neku posebnu situaciju (ako se pozivamo na *Bitak i događaj* [1988] ili *Manifest za filozofiju* [1989]), ili koji se pojavljuje u nekom posebnom svijetu (ako se više pozivamo na *Logike svjetova* [2006] ili na *Drugi manifest za filozofiju* [2009]). Važno je istaknuti da događaj nije ostvarenje mogućnosti koja je unutrašnja situaciji ili ovisna o transcendentalnim zakonima svijeta. Događaj je stvaranje

no sa stanovišta same politike. Primjetimo da je, očigledno, i za Lazarusa pitanje datiranja načina veoma važno.

03 Ovaj aspekt odluke, izbora, volje (*the Will),* gdje Ideja obuhvaća individualni angažman, sve više i više je prisutan u radovima Petera Hallwarda. Karakteristično je da će, kao posljedica toga, referenca na francusku i haićansku revoluciju, gdje su te kategorije najvidljivije, sada obuzimati čitav njegov rad.

04 Napomena prevodioca: Badiouov pojam inkorporacije (*l'incorporation*) treba pojmiti kao priključenje, ali i doslovno, u smislu u-tjelovljenja, pripajanja tijelu.

05 U knjizi *Teorija subjekta* koju sam objavio 1982. godine par subjektivacije i subjektivnog procesa igra ključnu ulogu. Dodatni znak toga da se postepeno, kao što tvrdi Bruno Bosteels u svom radu (koji uključuje i engleski prijevod kao i izuzetan komentar dotične *Teorije*), vraćam nekim dijalektičkim intuicijama iz ove knjige.

06 Slavoj Žižek je vjerovatno jedini mislioc današnjice koji u isti mah može obgriliti Lacanove doprinose što je tješnje moguće i opetovano i živo zagovarati povratak Ideje komunizma. To je zato što je njegov istinski učitelj Hegel, kojeg on tumači na posve nov način i to tako što ga prestaje podređivati motivu Cjeline. Kažimo da danas postoje dva načina da se spasi Ideja komunizma unutar filozofije: odbaciti Hegela, ne bez žaljenja, i uz cijenu opetovanih istraživanja njegovih spisa (što upravo sam činim), ili predložiti drugačijeg Hegela, nepoznatog Hegela, a to je ono što Žižek čini na temelju Lacana (koji je čitavo vrijeme bio veličanstveni hegelovac, tako tvrdi Žižek, prvo eksplicitno, a poslije potajno).

07 Živjeti "kao Subjekt" (*en sujet*) treba pojmiti u dvostrukom smislu. Prvi je smisao isti kao "živjeti kao besmrtnik", što je Aristotelova maksima u prijevodu. "Kao" ovdje znači "kao da sam". Drugi je smisao topološki:

inkorporacija zapravo označava da pojedinac živi "u" tijelu-istine neke istine. Ove su nijanse razjašnjene teorijom tijela-istine kojom se zaključuje *Logika svjetova*. Taj je zaključak važan, ali, moram to priznati, još uvijek previše zgusnut i prenagljen. (Napomena prevodioca: Badiouovo izvođenje temelji se na dvoznačnosti izraza "en sujet" koju je nemoguće neposredno obuhvatiti u našem jeziku. Treba pripaziti na to da riječ "en" u "en sujet" ujedno znači česticu "kao" i prijedlog "u", odnosno da podrazumijeva kako nominativ tako i dativ.)

08 Zapravo, da bi pravo pojmili istrošenu riječ "ideologija", najjednostavnije je ostati najbliže njezinoj formaciji: "ideološko" je ono što se tiče Ideje.

novih mogućnosti. On se ne smješta jednostavno na nivou objektivnih mogućnosti, već na nivou mogućnosti mogućeg. Što se također može postaviti: događaj u odnosu na situaciju ili na svijet otvara mogućnost onoga šta je s gledišta kompozicije te situacije ili legaliteta tog svijeta striktno govoreći nemoguće. Ako se ovdje prisjetimo da kod Lacana imamo jednadžbu realno=nemoguće, odmah možemo uočiti intrinzično realnu dimenziju događaja. Također možemo reći da je događaj zbivanje realnog kao buduće mogućnosti sebe samoga.

"Državom" ("l'État"), ili "stanjem situacije" ("l'état de la situation") nazivam sistem prisila koje, precizno govoreći, ograničavaju mogućnosti mogućeg. Također se može reći da je Država ono što u datoj situaciji propisuje njezino vlastito nemoguće. Država je uvijek konačnost mogućnosti, dok je događaj njihovo beskonačenje. Što, na primjer, danas sačinjava Državu u pogledu političkih mogućnosti? Naravno, kapitalistička ekonomija, ustavna forma vlasti, zakoni (u pravnom smislu) o vlasništvu i naslijeđu, vojska i policija... Možemo vidjeti kako Država putem svih ovih dispozitiva, svih ovih aparata – uključujući, naravno, one koje je Althusser nazvao "ideološkim aparatima države", a koji se mogu definirati na osnovu jednog zajedničkog cilja: zabraniti da Ideja komunizma predstavlja mogućnost zapravo organizira i održava, često upotrebom sile, razliku između onoga što je moguće i onoga što nije. Iz čega jasno proizlazi da je događaj nešto što se javlja samo ukoliko je oduzeto od moći Države.

"Procedurom istine", ili "istinom", nazivam kontinuiranu organizaciju posljedica događaja unutar situacije (ili svijeta). Odmah ćemo primijetiti da svakoj istini pripada neka suštinska slučajnost, slučajnost njezinog događajnog porijekla. "Činjenicama" nazivam posljedice postojanja Države. Reći ćemo da je sveobuhvatna nužnost uvijek na strani Države. Iz toga se vidi da istina ne može biti sačinjena od pukih činjenica. Nečinjenični dio istine proizlazi iz njezine orijentacije; nazvat ćemo ga subjektivnim. Također ćemo postaviti da je materijalno "tijelo" neke istine, utoliko ukoliko je subjektivno orijentirano, tijelo izuzetka. Bestidno koristeći religijsku metaforu, reći ću da se tijelo-istine, u pogledu onoga što se u njemu ne može svesti na činjenice, može nazvati slavno tijelo. Što se tiče toga tijela koje je u politici tijelo novog kolektivnog Subjekta, organizacije mnoštva pojedinaca kazat ćemo da ono sudjeluje u kreiranju političke istine. Ako je riječ o Državi/stanju svijeta unutar kojeg je ta kreacija djelatna, onda ćemo govoriti o povijesnim činjenicama. Povijest kao takva, sačinjena od povijesnih činjenica, nikada nije oduzeta od moći Države. Povijest nije ni subjektivna ni slavna. Štoviše, treba reći da je Povijest povijest Države.[09] Možemo se dakle vratiti na naše prijedloge po pitanju komunističke Ideje. Ako je Ideja za pojedinca subjektivna operacija putem koje se posebna realna istina imaginarno projicira u simboličko kretanje Povijesti, može se kazati da Ideja predstavlja istinu kao da bi bila činjenica. Ili još: da Ideja predstavlja neke činjenice kao simbole realnog istine. I to je način kako je Ideja komunizma mogla dopustiti upisivanje revolucionarne politike i njezinih Partija u reprezentaciju smisla Povijesti čiji je komunizam bio nužan ishod. Ili kako je bilo moguće govoriti o "domovini socijalizma" što se svodilo na simbolizaciju kreacije mogućeg, krhku po definiciji, zahvaljujući masivnosti određene moći. Ideja, kao operaciono posredovanje između realnog i simboličkog, uvijek pojedincu predstavlja nešto što se nalazi između događaja i činjenica. Stoga su i beskrajne rasprave o realnom statusu komunističke Ideje nerazrješive. Da li je tu riječ o regulativnoj Ideji u Kantovom smislu, koja nema realne učinkovitosti, ali koja je sposobna fiksirati umne ciljeve našeg razumijevanja? Ili je pak riječ o programu kojeg je potrebno ostavarivati korak po korak djelovanjem nove postrevolucionarne Države na svijet? Da li je riječ o utopiji, opasnoj, čak i kriminalnoj utopiji? Ili je pak riječ o imenu Uma unutar Povijesti? Ovakva vrsta rasprave nikada ne može biti zaključena, iz razloga što je subjektivna operacija Ideje složena, a ne jednostavna. Ona obuhvaća, kao svoj apsolutan realni uvjet, postojanje realnih sekvenca politike emancipacije, no također i razvoj čitave palete povijesnih činjenica podložnih simbolizaciji. Ona ne kazuje (što bi značilo podrediti proceduru istine zakonima Države) da su događaj i njegove organizirane političke posljedice svodivi na činjenice. Ali ona ništa više ne kazuje da činjenice nisu pogodne za svaku povijesnu transskripciju (igrajući se poput Lacana riječima) tipičnih svojstava neke istine. Ideja je povijesno učvršćivanje svega onog što izmiče, što se oduzima, što je nedokučivo u razvoju neke istine. Stoga je i obaveza komunističke Ideje da odgovori na pitanje "Odakle proizlaze ispravne ideje?", kao što je to učinio Mao: "ispravne ideje" (shvatimo pod time: ono što sačinjava trag istine u situaciji)

09 Tezu da je povijest povijest Države u polje političke umnosti uveo je Sylvain Lazarus, iako još nije objavio čitavu njezinu razradu. Ovdje također treba reći da je moj ontološko-filozofski pojam Države, koji uvodim sredinom osamdesetih godina, označen drugačijom (matematičkom) provenijencijom, i različitim (metapolitičkim) ciljem. Međutim, srodnost se održava na jednoj ključnoj točci: niti jedna procedura istine ne može, po svojoj vlastitoj bîti, biti poistovjećena s povijesnim djelovanjima Države.

Rosa Luxemburg

proizlaze iz prakse. "Praksu" očigledno treba pojmiti kao materijalističko ime za realno. Stoga je pogodno reći da Ideja koja u Povijesti simbolizira "istinski" razvoj ispravnih (političkih) ideja, odnosno Ideja komunizma, sama *in fine* proizlazi iz prakse (iskustva realnog), iako se na nju može svesti. To je zato što je ona protokol, ne postojanja, već izlaganja neke aktivne istine.

Sve to objašnjava, a u nekoj mjeri i opravdava, zašto je na koncu bilo moguće ići tako daleko da se istine politike emancipacije izlažu u obliku njihove suprotnosti, odnosno u formi Države. Jer ako riječ je o ideološkom (imaginarnom) odnosu između procedure istine i povijesnih činjenica, zašto oklijevati da se taj odnos ne dovede do svoje granice, zašto ne kazati da je riječ o odnosu između događaja i Države? *Država i revolucija*: takav je naslov jednog od najznamenitijih Lenjinovih tekstova. I upravo se radi o Državi i Događaju. Ipak, Lenjin slijedeći Marxa po tom pitanju s oprezom govori o tome da Država o kojoj je riječ nakon Revolucije treba biti Država odumiranja Države, Država kao organizator tranzicije prema ne-Državi. Kažimo stoga: Ideja komunizma može projicirati realno politike, uvijek oduzeto od moći Države, u historijsku figuru neke "druge Države" pod uvjetom da je oduzimanje unutarnje ovoj subjektivirajućoj operaciji, na način da je "druga Država" sama po sebi oduzeta od moći Države, oduzeta od svoje vlastite moći, u onoj mjeri u kojoj je ona Država čija je bit da odumre.

U ovom kontekstu treba misliti i prihvatiti ključnu važnost vlastitih imena u svakoj revolucionarnoj politici. Važnost koja je zapravo i spektakularna i paradoksalna. S jedne strane, naime, politika emancipacije u svojoj je biti politika anonimnih masa: ona je pobjeda bezimenih[10], onih koje Država drži u čudovišnoj beznačajnosti. S druge strane, tijekom čitavog njenog razvoja označuju je vlastita imenima, koja je povijesno identificiraju, koja je reprezentiraju, i to snažnije nego što je to slučaj s drugim politikama. Zašto taj slavni Panteon revolucionarnih heroja? Zašto Spartak, Thomas Müntzer, Robespierre, Toussaint-Louverture, Blanqui, Marx, Lenjin, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara, i toliko drugih? Zato što sva ova imena preko forme pojedinca povijesno simboliziraju čistu singularnost tijela i mišljenja: u isti mah rijedak i dragocjen izvor izmičućih sekvenca politike kao istine. Ovdje je suptilni formalizam tijela-istine čitljiv kao empirijska egzistencija. Pojedinac nalazi slavne i distinktivne pojedince kao posredovanje svoje vlastite individualnosti, kao dokaz da je moguće nadsiliti (*forcer*) njenu konačnost. Anonimno djelovanje milijuna militanata, ustanika, boraca, kao takvo nepredstavljivo, okupljeno je i brojano kao jedno pod jednostavnim i snažnim simbolom vlastitog imena. Na taj način vlastita imena sudjeluju u operaciji Ideje, i ona koje smo naveli sastavnice su Ideje komunizma u njezinim različitim etapama. Nemojmo oklijevati da to kažemo: Hruščovljeva osuda "kulta ličnosti" *a propos* Staljina bila je krivo usmjerena, nagovješćujući, pod krinkom demokracije, odumiranje Ideje komunizma kojem smo nazočili u desetljećima koja su slijedila. Bilo je potrebno voditi političku kritiku Staljina i njegove terorističke vizije države na rigorozan način, s pozicije same revolucionarne politike, i to je ono što čemu je Mao zacrtao put u svojim brojnim tekstovima.[11] Hruščov, s druge strane, koji je zapravo branio vladajuću grupu staljinističke države, nije učinio niti jedan korak u tom smjeru, osim da se, govoreći o Teroru koji je bio sprovođen pod Staljinovim imenom, zadovoljio apstraktnom kritikom uloge vlastitih imena u političkoj subjektivaciji. On je tako sam stvorio ležaj na kome će desetljeće kasnije prileći "novi filozofi" reaktivnog humanizma. Što nas upućuje na dragocjenu lekciju: čak ako političke retroakcije mogu zahtijevati da neko vlastito ime bude lišeno svoje simboličke funkcije, ipak nije moguće ukinuti ovu funkciju kao takvu. Zato što Ideja – a posebno Ideja komunizma, jer ona se direktno poziva na narodnu beskonačnost – potrebuje konačnost vlastitih imena.

Rekapitulirajmo što je jednostavnije moguće. Istina je političko realno. Povijest, čak i kao rezervoar vlastitih imena, jeste simboličko mjesto. Ideološka operacije Ideje komunizma jest imaginarna projekcija političkog realnog na simboličku fikciju Povijesti, uključujući i formu reprezentacije djelovanja nebrojenih masa pod Jednim vlastitog imena. Funkcija te ideje u tome je da podrži inkorporaciju pojedinca u disciplinu procedure istine, da ovlasti pojedinca da u svojim vlastitim očima nadmaši državne prisile pukog opstanka, postajući dijelom tijela-istine, ili tijela podložnog subjektivaciji.

Sad ćemo se upitati: zašto je potrebno posezati za ovom dvosmislenom operacijom? Zašto događaj i njegove posljedice moraju također biti izložene pod formom činjenice, često nasilne činjenice, koju prate različite varijante "kulta ličnosti"? Čemu ovo povijesno prisvajanje politika emancipacije?

10 "Bezimeni" (*sans-noms*) ili "oni-bez-udjela" (*sans-part*), i u krajnoj liniji, organizacijska uloga radnika "bez papira" (*sans-papiers*) u svim suvremenim političkim djelovanjima, sve je to dio negativnog ili lišavajućeg pogleda na ljudsku teritoririju politika emancipacije. Jacques Rancière je, putem temeljite studije ovih motiva u 19. stoljeću, posebno prikazao demokratski značaj nepripadanja dominantnoj klasifikaciji. Ta ideja zapravo vuče svoje korijene još iz Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* iz 1844. gdje je proletarijat definiran kao generičko čovječanstvo na temelju svog neposjedovanja niti jednog od svojstava putem kojih buržoazija definira Čovjeka (cijenjen, ili normalan, odnosno "integriran", rekli bi danas). Ta je ideja u temelju Rancièreovog pokušaja spašavanja riječi "demokracija", kao što vidljivo iz njegovog djela *Mržnja demokracije*. Nisam siguran da li se tako lako može spasiti ova riječ, i u svakom slučaju, mislim da je zaobilaznica Idejom komunizma neizbježna. Rasprava je počela i nastavit će se.

11 Maovi spisi o Staljinu su objavljeni. Cf. *Mao Tsé-Toung et la construction du socialisme* (*Mao Ce Tung i izgradnja socijalizma*), s jasnim podnaslovom "Modèle soviétique ou voie chinoise" ("Sovjetski model ili kineski put"), knjižicu koju je preveo i predstavio Hu Chi-hsi (Paris, Seuil, 1975.). Moj komentar, orijentiran idejom vječnosti Istinitog, može se naći u uvodu *Logika svjetova*.

Najjednostavniji razlog u tome je što obična povijest, povijest individualnih života, stoji pod zagrljajem Države. Povijest jednog života, bez odluke ili izbora, sama po sebi je dio povijesti Države, čija su klasična posredovanja obitelj, rad, domovina, vlasništvo, religija, običaji… Junačka iako individualna projekcija izuzetka svemu ovom – a to je procedura istine – također teži da bude podijeljena s drugima, ona se hoće prikazati ne samo kao izuzetak, već i kao mogućnost koja je odsad zajednička svima. A to je jedna od funkcija Ideje: projicirati izuzetak u uobičajenost egzistencija, ispuniti ono što je tek prazno postojanje s određenom mjerom nečuvenog. Uvjeriti moj neposredan krug pojedinaca, supruga ili suprugu, susjede i prijatelje, kolege, da također postoji čudesni izuzetak istina u postajanju, da nismo osuđeni na to da ograničenja i prinude Države uobličavaju naše egzistencije. Naravno, u krajnjoj liniji, samo golo ili militantno iskustvo procedure istine može ponukati ulazak ovog ili onog pojedinca u tijelo-istine. Međutim, da bi nju ili njega dovelo do točke gdje se to iskustvo razvija, da bi pojedinca učinilo gledaocem, a tako već i djelomično akterom onoga što je važno za neku istinu, posredovanje Ideje, odnosno njezino dijeljenje, gotovo su uvijek nužni. Ideja komunizma (ma kakvo uostalom bilo ime koje joj pridajemo, što na kraju i nije važno: jer niti jedna Ideja nije istovjetna sa svojim imenom) ono je putem čega možemo govoriti o procesu istine unutar nečistog jezika Države, a tako i izmjestiti na određeno vrijeme linije sile kojima Država propisuje ono što je moguće i ono što je nemoguće. Najuobičajnija gesta u tom pogledu jeste da se nekoga dovede na istinsko političko okupljanje, daleko od njegove kuće, daleko od kodiranih parametara egzistencije, u prenoćištu s malijskim radnicima, na primjer, ili pred vratima tvornice. Došavši na mjesto gdje se odvija politika, on ili ona odlučit će o svojoj inkorporaciji ili o povlačenju. No da bi pojedinac uopće došao na to mjesto, potrebno je da ga Ideja – a već dva stoljeća, a možda još i od Platona, to je Ideja komunizma – unaprijed izmjesti iz poretka reprezentacija, poretka Povijesti i Države. Potrebno je da simbol na imaginaran način pruži potporu kreativnom bijegu realnog. Potrebno je da banalna iako odlučujuća rasprava s četiri radnika i jednim studentom u mračnoj sali bude trenutno uzdignuta do dimenzija Komunizma, i to tako da ujedno bude ono što je sama po sebi i ono što će biti kao moment lokalne izgradnje Istinitog. Potrebno je da veličanjem i širenjem simbola postane vidljivo to da "pravilne ideje" proizlaze iz prakse koja je prethodno bila nevidljiva. Potrebno je da okupljanje petero ljudi u izgubljenom predgrađu bude vječno u samom izrazu svoje prekarnosti. Zato se realno treba izložiti kroz strukturu fikcije.

Drugi je razlog to što je svaki događaj iznenađenje. Ako on to ne bi bio, to bi značilo da je predvidljiv kao činjenica, a tako i odmah upisan u povijest Države, što je proturječno. Problem dakle možemo formulirati i ovako: kako se možemo pripremiti za takva iznenađenja? A ovaj puta problem postoji, čak i ako smo već u zbilji militanti posljedica prethodnog događaja, čak i ako smo već uključeni u tijelo-istine. Svakako, mi predlažemo razvoj novih mogućnosti. No događaj koji će doći čini mogućim ono što čak i nama ostaje nemoguće. Da bi anticipirali kreaciju novih mogućnosti, u najmanju ruku ideološki, ili umno, moramo imati Ideju. Ideju koja obuhvaća novost mogućnosti, koje je procedura istine čiji smo militanti donijela na vidjelo, ali koja također obuhvaća i formalnu mogućnost drugih mogućnosti, o kojima još ni ne slutimo. Ideja je uvijek potvrda da je nova istina povijesno moguća. A budući da se siljenje nemogućeg u smjeru mogućeg odvija na temelju oduzimanja od moći Države, može se reći da Ideja potvrđuje da je taj oduzimajući proces beskonačan: uvijek je formalno moguće da crta razdvajanja između mogućeg i nemogućeg koju povlači Država bude još jednom izmještena, i to tako radikalno kao što su mogla biti njezina prethodna izmještanja, uključujući i ono u kome mi trenutno sudjelujemo kao militanti. Zato je danas jedan od sadržaja komunističke Ideje – nasuprot motiva komunizma kao cilja koji se ostvaruje djelovanjem nove Države – taj da je odumiranje Države nedvojbeno princip koji treba biti vidljiv u svakom političkom djelovanju (što izražava formula: "politika na distanci od države", kao obavezno odbijanje svakog direktnog uključenja u državu, svakog zahtjeva financiranja upućenog državi, svakog sudjelovanja u izborima, itd.), no ujedno i princip koji predstavlja beskonačnu zadaću, jer kreacija novih političkih istina uvijek izmješta crtu razdvajanja između državnih, a tako i povijesnih činjenica, i vječnih posljedica događaja.

Ovo nam dopušta da donesemo zaključak o suvremenim zaokretima Ideje komunizma.[12] Trenutna bilanca Ideje komunizma, kao što sam rekao, ne dopušta više

12 O trima etapama Ideje komunizma, a pogotovo o onoj (drugoj) koja je pokušala Ideju komunizma izraziti kao neposredno političku (u smislu programa, Partije ili Države), treba konzultirati zaključna poglavlja moje knjižice *Okolnosti 4: Čega je Sarkozy ime?*

13 Iskustva novih političkih formi bila su brojna i strastvena tijekom tri posljednja desetljeća. Navedimo: pokret Solidarno ć u Poljskoj 1980.-1981. godine, prva sekvenca Iranske revolucije, Politička organizacija u Francuskoj, Zapatistički pokret u Meksiku, nepalski maoisti... Lista je, naravno, daleko od potpunosti.

da mjesto riječi bude pridjev, kao u izrazima "komunistička partija" ili "komunistički režimi". Forma-partije, kao i ona socijalističke-države, nisu više sposobne pružiti realnu podršku Ideji. Taj je problem između ostalog našao svoj prvi negativni izraz u dva ključna događaja šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća: Kulturnoj revoluciji u Kini, i nejasnoći nazvanoj "Maj 68." u Francuskoj. Nakon toga imali smo i još imamo eksperimentaciju s novim političkim formama koje se sve svode na politiku bez partije.[13] Međutim, općenito uzevši moderna, takozvana "demokratska" forma buržujske Države čija je osnova globalizirani kapitalizam, može se pohvaliti time da nema rivala u ideološkom polju. Već tri desetljeća riječ "komunizam" bila je ili potpuno zaboravljena ili praktički poistovijećena s kriminalnim pothvatima. Iz tog je razloga subjektivna situacija politike postala posvuda tako zbrkana. U nedostatku Ideje, dezorijentacija narodnih masa neizbježna je.

Međutim, mnogobrojni znakovi, a pogotovo današnja konferencija, ukazuju na to da se ovaj reaktivni period završava. Povijesni je paradoks u tome da smo u određenom smislu bliže problemima koji su ispitivani u prvoj polovici 19. stoljeća nego onima koje nasljeđujemo iz 20. stoljeća. Kao i u okolici 1840. godine, suočeni smo s ciničnim kapitalizmom koji je siguran u to da predstavlja jedini mogući način racionalne organizacije društava. Svugdje se tvrdi da su siromašni sami krivi za sebe, da su Afrikanci nazadni, i da budućnost pripada ili "civiliziranim" buržoazijama zapadnog svijeta, ili onima koji su, poput Japanaca, odlučili slijediti isti put. Kao i u to doba, i danas nalazimo široko rasprostranjene zone krajnje bijede unutar samih bogatih država. Između država kao i između društvenih klasa nailazimo na monstruozne i rastuće nejednakosti. Subjektivni i politički rascjep između seljaka trećeg svijeta, nezaposlenih i siromašnih najamnih radnika naših "razvijenih" društava s jedne strane, te "zapadnih" srednjih klasa s druge, apsolutan je, te je označen nekom vrstom mrske ravnodušnosti. Više nego ikad, politička vlast, kao što ukazuje trenutna kriza sa svojim jedinstvenim geslom "spasimo banke", nije ništa drugo nego temelj moći kapitalizma. Revolucionari su razjedinjeni i slabo organizirani, veliki dio narodne mladeži ovladavan je nihilističkim očajem, dok je velika većina intelektualaca servilna. Nasuprot svemu tome, u istoj izolaciji u kojoj su bili Marx i njegovi drugovi u retrospektivno slavnom trenutku *Komunističkog manifesta* 1847. godine, nas, uključenih u organizaciju političkih procesa nove vrste unutar radničkih i narodnih masa, kao i u iznalaženje svih mogućih sredstava za podržavanje ponovno rođenih formi komunstičke Ideje u realnom, nas ima sve više i više. Kao i na početku 19. stoljeća, nije riječ o pobjedi Ideje, kao što će to biti slučaj s prevelikom mjerom nesmotrenosti i dogmatizma tijekom jednog čitavog dijela 20. stoljeća. Ono što je važno prije svega je njezina egzistencija i osnove njezine formulacije. Zadaća je, u prvom redu, a njome se bavi ovaj naš današnji skup, da se dadne čvrsta subjektivna egzistencija komunističkoj hipotezi. A to je, posebno to ističem, zanosna zadaća. Spajajući konstrukcije mišljenja, koje su uvijek globalne i univerzalne, s eksperimentiranjima fragmentima istine koje su lokalne i singularne, mi možemo u svijesti pojedinaca osigurati novo postojanje komunističke hipoteze, odnosno Ideje komunizma. Mi možemo otvoriti treći period postojanja te Ideje. Mi to možemo, dakle, mi to moramo.

S francuskoga preveo Ozren Pupovac

1977.

AMIN, SAMIR

Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

AMIN, SAMIR

Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

Kapitalizam, epizoda u povijesti

Princip beskrajne akumulacije koji definira kapitalizam istoznačan je s eksponencijalnim rastom, a ovaj, poput raka, vodi u smrt. John Stuart Mill, koji je to prepoznao, zamišljao je da će neko "stacionarno stanje stvari" dovesti do kraja tog iracionalnog procesa. John Maynard Keynes dijelio je taj optimizam Razuma. Nijedan od njih, međutim, nije bio adekvatno opremljen da shvati kako bi nužno nadilaženje kapitalizma trebalo biti ostvareno. Nasuprot tome, shvativši značaj tada nove klasne borbe, Marx je bio sposoban zamisliti opoziv moći kapitalističke klase, koja je danas koncentrirana u rukama vladajuće oligarhije.

Akumulacija, koja je istoznačna s pauperizacijom, daje objektivni okvir za borbu protiv kapitalizma. Ali akumulacija se prvenstveno izražava kroz rastući kontrast između obilja društava u centru svjetskoga sustava koja profitiraju od imperijalističke rente, i bijede društava podčinjenih periferija. Ovaj konflikt tako postaje središnja os alternative između "socijalizma i barbarstva".

Povijesno je "realno postojeći" kapitalizam povezan sa sukcesijom oblika akumulacije kroz razvlaštenje, ne samo na svome početku ("prvobitna akumulacija") nego na svakom stupnju razvoja kapitalističkog sustava. Jednom istinski uspostavljen, ovaj "atlantski" kapitalizam težio je osvojiti svijet, preoblikovao ga je na osnovi permanentnog razvlaštenja osvojenih regija koje su u toku tog procesa postale dominiranim periferijama sustava.

Ova "pobjednička" globalizacija pokazala se nesposobnom nametnuti se u održivom obliku. Svega pola stoljeća nakon svoga trijumfa (za koji se činilo da inaugurira "kraj povijesti"), ovaj model doveden je u pitanje revolucijom ruske semi-periferije i (pobjedničkim) pokretima oslobođenja u Aziji i Africi, koji zajedno čine povijest dvadesetog stoljeća – prvi val borbi za emancipaciju radnikâ i narodâ.

Akumulacija kroz razvlaštenje nastavlja se pred našim očima u kasnom modernom kapitalizmu suvremenih "oligopola". U centru, monopolitičke rente – čiji su korisnici oligopolističke plutokracije – istoznačne su s razvlaštenjem cjelokupne produktivne baze društva. Na periferiji, pauperizirajuće razvlaštenje manifestira se u eksproprijaciji seljaka i pljački prirodnih resursa regija o kojima je riječ. Obje prakse predstavljaju esencijalne

stubove strategija ekspanzije kasnog kapitalizma "oligopola".

U tom smislu, "novo agrarno pitanje" postavljam u srce izazova za dvadeset i prvo stoljeće. Razvlaštenje seljaka (u Aziji, Africi i Latinskoj Americi) najvažniji je suvremeni oblik tendencije prema pauperizaciji (u smislu koji je Marx pripisao tom "zakonu") povezane s akumulacijom. Njezina implementacija ne može se odvojiti od strategija imperijalističke potrage za rentom i strategija prisvajanja rente od strane "oligopola", s bio-gorivima ili bez njih. Iz toga deduciram da će razvoj borbi na terenu i odgovori koji će kroz te borbe biti formulirani na pitanje o budućnosti seljačkih društava Juga (skoro polovice čovječanstva) uvelike odrediti kapacitete radnikâ i narodâ da ostvare napredak na putu stvaranja autentične civilizacije oslobođene dominacije kapitala, za koju ne vidim drugog imena osim socijalizma.

Pljačka prirodnih resursa Juga, koju zahtijeva održavanje modela rasipničke potrošnje u isključivu korist društava obilja Sjevera, uništava svaki izgled za razvoj vrijedan tog imena za narode koji su njome pogođeni, pa stoga predstavlja drugi aspekt pauperizacije svjetskih razmjera. U tom smislu, "energetska kriza" nije niti proizvod smanjenih količina određenih resursa nužnih za proizvodnju (nafta, očito), niti ishod destruktivnih učinaka trenutno postojećih oblika proizvodnje i potrošnje koji ovise o visokoj potrošnji energenata. Taj opis – koji nije netočan – propušta nadići razinu banalnih i neposrednih činjeničnih dokaza. "Energetska kriza" proizvod je volje "oligopola" i kolektivnog imperijalizma koji ima za cilj osigurati monopol pristupa prirodnim resursima planete, bili oni oskudni ili ne, na način koji odgovara imperijalističkoj renti. Bilo da iskorištavanje tih resursa ostaje identično današnjem (rasipničko i energetski rastrošno), bilo da se podvrgne mjerama u prilog "očuvanja okoliša" i nekim novim korektivima. Iz toga deduciram da će ekspanzionistička strategija kasnog kapitalizma "oligopola" neminovno kolidirati s rastućim otporom nacija Juga.

Trenutačna kriza stoga nije niti financijska kriza niti suma većega broja sistemskih kriza, nego kriza imperijalističkog kapitalizma "oligopola", čija je ekskluzivna i superiorna moć u opasnosti da opet bude dovedena u pitanje borbama narodnih klasa i nacija dominirane periferije, čak i onih za koje se danas čini da predstavljaju prvenstveno "tržišta u usponu". Kriza je ujedno i kriza hegemonije Sjedinjenih Država. Uzeti u cjelini, sljedeći fenomeni nerazmrsivo su međusobno isprepleteni: kapitalizam "oligopola", politička moć oligarhija, barbarska globalizacija, financijalizacija, hegemonija SAD-a, militarizacija načina sprovedbe globalizacije u korist "oligopola", propadanje demokracije, pljačka prirodnih resursa planete, i odustajanje od bilo kakvog razvoja za Jug.

John Maynard Keynes

Istinski izazov stoga je sljedeći: hoće li te borbe konvergirati i tako otvoriti put – ili puteve – za dugo putovanje prema globalnom socijalizmu? Ili će ostati razdvojene, ili se čak međusobno ometati, pa time postati nedjelotovrne, i inicijativu prepustiti kapitalizmu "oligopola"?

Od jedne duge krize do druge

Financijski kolaps u rujnu 2008. vjerojatno je iznenadio konvencionalne ekonomiste, zagovornike "vesele globalizacije", a neke među fabrikatorima liberalnog diskursa, trijumfalnih još od "pada Berlinskog zida", prisilio je na pribjegavanje prostodušnijem rječniku od onoga na koji su navikli. Ako taj događaj, međutim, mene nije iznenadio – očekivao sam ga (naravno, nisam predvidio njegov točan datum) – to je iz jednostavnog razloga što za mene predstavlja tek etapu u razvoju duge krize starećeg kapitalizma, krize koja je započela još sedamdesetih godina prošlog stoljeća.

Uputno je vratiti se prvoj dugoj krizi kapitalizma, koja je presudno odredila tok dvadesetog stoljeća, jer paralele između etapa razvoja ovih kriza zapanjujuće su.

Industrijski kapitalizam, koji je bio tako trijumfalan u devetnaestom stoljeću, od 1873. ulazi u krizu. Profitne stope su padale, zbog razloga koje je naglasio Marx. Kapital je reagirao dvostrukim potezom koncentracije i globalizirane ekspanzije. Novi su monopoli pored profita konfiscirali i rentu kao dodatak na masu dodane vrijednosti stečene eksploatacijom radništva. Produbili su kolonijalno pokoravanje planete. Te strukturne transformacije omogućile su novi rast profita. Dovele su do "*belle époque*" – od 1890. do 1914. – što je period globalizirane dominacije kapitala u vlasništvu financijaliziranih monopola. Dominantni diskurs tog vremena hvalio je kolonizaciju ("civilizacijsku misiju") i opisivao globalizaciju kao istoznačnu s mirom, za što je pridobivena i radnička socijaldemokracija.

Međutim, "*belle époque*", proglašena "krajem povijesti" od strane ideologa tog vremena, okonačla je Prvim svjetskim ratom, što je samo Lenjin predvidio. Razdoblje koje je uslijedilo, i trajalo sve do nakon Drugoga svjetskog rata, bilo je razdoblje "ratova i revolucija". Godine 1920., pošto je ruska revolucija ("slaba karika" sustava) izolirana nakon propasti nade u revoluciju u srednjoj Evropi, kapital financijaliziranih monopola, protivno svim izgledima, restaurirao je sustav "*belle époquea*". Riječ je o restauraciji, svojedobno prokazanoj od strane Keynesa, koja je neposredno ishodište financijskog kolapsa iz 1929. i Velike depresije do koje je ovaj doveo. Depresija je trajala sve do početka Drugoga svjetskog rata.

"Dugo dvadeseto stoljeće" – od 1873. do 1990. – stoga je ujedno stoljeće razvoja prve duboke i sistemske krize starećeg kapitalizma (do te mjere da je Lenjin mislio da predstavlja "najviši stadij kapitalizma"), ali i stoljeće prvog trijumfalnog vala antikapitalističkih revolucija (Rusija, Kina) i anti-imperijalističkih pokreta Azije i Afrike.

Druga sistemska kriza kapitalizma započela je 1971. napuštanjem konvertibilnosti dolara u zlato, skoro u godinu točno stoljeće nakon početka prve. Profitne stope, stope ulaganja i stope rasta pale su (i nikad se više nisu vratile na razine iz perioda 1945. – 75.). Kapital je na taj izazov odgovorio slično kao i za vrijeme prethodne krize, dvostukim potezom koncentracije i globalizacije. Tako kapital uspostavlja strukture koje su karakteristične za drugi "*belle époque*" financijske globalizacije (1990. – 2008.), omogućujući oligopolističkim grupama izvlačenje monopolističke rente. Isti je diskurs pratio i ovaj proces: "tržište" jamči prosperitet, demokraciju i mir; ponovno se govori o "kraju povijesti". Ponavlja se i logika svrstavanja, ovoga puta u obliku pristajanja evropskih socijalista uz novi liberalizam. Međutim, ovaj novi "*belle époque*" od samoga je početka praćen ratom, ratom Sjevera protiv Juga, ratom započetim 1990. Baš kao što je prva financijalizirana globalizacija dovela do 1929., tako je druga proizvela 2008. Dosegnuli smo dakle taj ključni trenutak koji najavljuje novi val "ratova i revolucija". Činjenica da vladajuće sile ne zamišljaju išta drugo osim restauracije sistema kakav je bio prije financijskog sloma to čini samo još izvjesnijim.

Analogije između ovih dugih, sistemskih kriza starećeg kapitalizma doista su zapanjujuće. Ipak, postoje i razlike čija je politička važnost nezanemariva.

Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

Iza financijske krize leži sistemska kriza kapitalizma oligopola

Suvremeni kapitalizam prije svega kapitalizam je "oligopola" u punom smislu te riječi (što je kapitalizam dosad uvijek bio samo djelomično). Pod time mislim na to da "oligopoli" sami upravljaju proizvodnjom ekonomskog sistema u njegovoj cjelini. "Financijalizirani" su u smislu da samo oni imaju pristup tržištima kapitala. Financijalizacija monetarnom i financijskom tržištu – *njihovu* tržištu, na kojemu se "oligopoli" međusobno natječu – jamči status dominantnog tržišta, tržišta koje onda oblikuje i upravlja i tržištima rada i robâ.

Globalizirana financijalizacija izražava se transformacijom vladajuće buržoaske klase koja je postala rentijerska plutokracija. Oligarsi nisu samo Rusi, kao što se i suviše često pretpostavlja, nego u još puno većoj mjeri Amerikanci, Evropljani i Japanci. Propadanje demokracije neminovan je rezultat te koncentracije moći u isključivu korist "oligopola".

Novi oblik kapitalističke globalizacije koji odgovara toj transformaciji – za razliku od onoga koji je karakterizirao prvu "*belle époque*" – također je važno specificirati. Izrazit ću to u jednoj rečenici: prelazak s mnogih imperijalizama (imperijalističke sile u permanentnom međusobnom sukobu) na kolektivni imperijalizam trijade (SAD, Evropa i Japan).

Monopoli koji se javljaju kao odgovor na prvu krizu profitne stope konstituirali su se na temeljima koji su dodatno osnažili nasilne kompeticije među vodećim imperijalističkim silama toga vremena i doveli do oružanog sukoba koji započinje 1914. Sukob se nastavlja kroz razdoblje versajskog mira i Drugi svjetski rat, sve do 1945. To je ono što smo Giovanni Arrighi, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein i ja još sedamdesetih godina opisali kao "tridesetogodišnji rat", a to je pojam koji su drugi zatim preuzeli.

U opreci s time, drugi val oligopolističke koncentracije, započet sedamdesetih, konstituirao se na potpuno drugoj osnovi, unutar okvira sustava koji sam opisao kao "kolektivni imperijalizam" trijade (SAD, Evropa i Japan). U toj novoj imperijalističkoj globalizaciji dominacija središtâ više se ne vrši kroz monopol industrijske proizvodnje (kao što je dotad bio slučaj), nego drugim

sredstvima (kontrola tehnologija, financijskih tržišta, pristupa prirodnim resursima planete, kontrola informacija i komunikacije, oružja masovnog uništenja). Ovaj sustav, koji sam opisao kao "apartheid na globalnoj razini" podrazumijeva permanentni rat protiv nepokornih država i narodâ periferije, rat koji je započet još 1990. nastupanjem vojne kontrole Sjedinjenih Država i njima potčinjenih NATO saveznika nad svijetom.

Prema mojoj analizi, financijalizaciju tog sustava nemoguće je razdvojiti od njegova jasnog oligopolističkog aspekta. Povezuje ih fundemanetalno organska relacija. Ovo gledište, međutim, nije rasprostranjeno ni u ekspanzivnoj literaturi konvencionalnih ekonomista, ni u većini kritičkog pisanja o trenutačnoj krizi.

Sistem u cjelini odsad se nalazi u poteškoćama

Činjenice su jasne: financijski kolaps već proizvodi ne tek "recesiju", nego pravu, duboku depresiju. Pored toga, druge dimenzije krize sustava izbile su na površinu javne svijesti još i prije izbijanja financijske krize. Poznate su nam sve etikete – energetska kriza, prehrambena kriza, ekološka kriza, klimatske promjene. Brojne analize ovih aspekata suvremenih izazova proizvode se na dnevnoj bazi, neke od njih na najvišoj kvalitativnoj razini...

Ipak, ostajem kritičan spram tog modusa tretiranja sistemske krize kapitalizma koji pretjerano izolira različite dimenzije istoga problema. Stoga bih različite "krize" redefinirao kao fasete istoga izazova – izazova koji predstavlja sustav suvremene kapitalističke globalizacije (bila ona liberalna ili ne), utemeljene na principu imperijalističke rente na globalnoj razini, a u korist plutokracije "oligopola" imperijalističke trijade.

Prava bitka vodi se na odlučujućem terenu između "oligopola" koji teže proizvesti i očuvati uvjete koji im dozvoljavaju prisvajanje imperijalističke rente i svih njihovih žrtava – radnika svih zemalja Sjevera i Juga, narodâ podčinjenih periferija, osuđenih da napuste sve izglede na razvoj koji bi bio vrijedan tog imena.

Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

Ovu formulu predložili smo André Gunder Frank i ja još 1974. godine.

Analiza koju smo razvili vezano uz veliku novu krizu, za koju smo tada vjerovali da je započela, dovela

André Gunder Frank

nas je do ključnog zaključka da će kapital odgovoriti na izazov novim valom koncentracije na temelju kojega će zatim nastaviti u smjeru golemih dislokacija. Kasniji razvoj ovo je u velikoj mjeri potvrdio. Naslov naše intervencije na konferenciji organiziranoj od strane *Il Manifesto-a* u Rimu 1974. ("Ne čekajmo 1984.", uz referencu na rad Georgea Orwella, tom prilikom izvučenog iz zaborava) pozivao je radikalnu ljevicu toga vremena da se odrekne svake strategije pripomoći kapitalu u potrazi za "izlaskom iz krize" u korist strategija koje bi bile usmjerene na "izlazak iz kapitalizma u krizi".

Ovom smjeru analize ostao sam tvrdoglavo vjeran i zbog toga se ne kajem. Predložio sam konceptualizaciju novih oblika dominacije od strane imperijalističkih središta utemeljenih na novim modelima kontrole koji su zamijenili stare monopole nad isključivo industrijskom proizvodnjom. Uspon zemalja obično zvanih "tržištima u usponu" to je i potvrdio. Novu globalizaciju koja se izgrađuje opisao sam kao oblik "apartheida na globalnoj razini", a pod time mislim na militarizirano upravljane planetom kojim se u novim uvjetima perpetuira polarizacija koju je nemoguće odvojiti od ekspanzije "realno postojećeg kapitalizma".

Drugi val emancipacije naroda: "remake" dvadesetog stoljeća ili nešto bolje od toga?

Ne postoji alternativa socijalističkoj perspektivi

Suvremenim svijetom upravljaju oligarhije – financijske oligarhije SAD-a, Evrope i Japana, koje dominiraju ne samo ekonomskim životom, nego i političkim i svakodnevnim životom. Ruske oligarhije, koje ruska država pokušava kontrolirati, stvorene po uzoru na njih. Statokracija u Kini. Autokracije (ponekad skrivene iza privida izbornih demokracija "niskog intenziteta") upisane u globalni sustav drugdje dijelom svijeta.

Upravljanje suvremenom globalizacijom od strane ovih oligarhija nalazi se u krizi.

Oligarhije Sjevera teže tome da ostanu na moći i kad kriza završi. Ne osjećaju se ugrožene. Nasuprot tome, fragilnost moći autokracija Juga jasno je vidljiva. Model globalizacije koji je trenutno na snazi stoga je ranjiv. Hoće li ga dovesti u pitanje pobuna Juga, kao što je bio slučaj u prethodnom stoljeću? Vjerojatno da, ali to bi bio samo razlog za tugu. Jer čovječantvo će se moći posvetiti putu u socijalizam – jedinoj humanoj alternativi

kaosu – tek kada moć oligarhija, njihovih saveznika i sluga, bude poražena u zemljama Sjevera i u zemljama Juga.

Živio internacionalizam narodâ nasuprot kozmopolitanizmu oligarhija!

Je li ponovno uspostavljanje kapitalizma financijaliziranih i globaliziranih "oligopola" moguće?

Kapitalizam je "liberalan" po prirodi, ako pod "liberalizmom" ne mislimo na laskavu etiketu koju taj pojam obično asocira, nego na jednostavnu i totalnu sprovedbu dominacije kapitala ne samo nad radom, nego nad svim aspektima društvenog života. Ne može postojati "tržišno gospodarstvo" (što je vulgarni izraz za kapitalizam) bez "tržišnog društva". Kapital tvrdoglavo teži jednom jedinom cilju: novcu. Akumulaciji zbog akumulacije same. Marx, a poslije njega i drugi kritički mislioci poput Keynesa, to su savršeno dobro razumijeli. Međutim, ne i naši konvencionalni ekonomisti, uključujući one na ljevici.

Ovaj model totalne i isključive dominacije kapitala bezobzirno je nametnut od strane vladajućih klasa tokom prethodne duge krize koja je trajala do 1945. Samo trostruka pobjeda demokracije, socijalizma i nacionalnih oslobođenja narodâ omogućila je između 1945. i 1980. zamjenu tog modela permanentnog kapitalističkog ideala konfliktnim supostojanjem triju socijalno reguliranih modela: države blagostanja zapadnih socijalnih demokracija, "realno postojeći" socijalizam Istoka i popularni nacionalizmi Juga. Propadanje i kolaps ovih modela omogućio je povratak ekskluzivne dominacije kapitala, ovog puta opisane kao neoliberalna faza kapitalizma.

Povezao sam taj novi "liberalizam" s nizom novih aspekata za koje mi se čini da opravdavaju oznaku "senilni kapitalizam". Moja knjiga istoimenog naslova, objavljena 2001., po svemu sudeći je među vrlo rijetkima toga vremena koja – daleko od toga da globalizirani i financijalizirani neoliberalizam smatra "krajem povijesti" – analizira sistem starećeg kapitalizma kao nestabilan, osuđen na konačan kolaps, i to upravo zbog stupnja njegove financijalizacije (njegove "Ahilove pete", kako sam tada napisao).

Konvencionalni ekonomisti ostali su dosljedno gluhi za svako propitivanje njihove vlastite dogme. Do te mjere da su ostali nesposobni predvidjeti financijski kolaps 2008. Oni koje mediji opisuju kao "kritičke" ekonomiste teško da zaslužuju taj opis. Čak i Joseph Stiglitz ostaje uvjeren da je sistem takav kakav jest – globalizirani i financijalizirani liberalizam – moguće popraviti uz svega nekoliko manjih zahvata. Amartya Sen propovijeda moralnost bez hrabrosti da "realno postojeći" kapitalizam počne promišljati onakav kakav on nužno jest.

Socijalne katastrofe koje bi ostvarenje liberalizma – "permanentne utopije kapitala", kako sam jednom napisao – uzrokovalo, izazvalo je pojavu raširene nostalgije za recentnijom i udaljenijom prošlošću. Ali ta i slične vrste nostalgije ne mogu odgovoriti na postojeće izazove. One su proizvod osiromašenog kritičkog teorijskog mišljenja koje je postepeno samo sebe udaljilo od svake mogućnosti razumijevanja internih proturječja i ograničenja sustava uspostavljenog poslije 1945., pa su mu se i njegove erozije, zastranjenja i kolapsi morali činiti nepredvidivim kataklizmama.

Međutim, u praznini koju su stvorile ove regresije kritičkog teorijskog mišljenja, svijest o novim dimenzijama sistemske krize civilizacije uspjela je ipak pronaći svoj put. Ovdje mislim na ekološki pokret. Međutim, Zeleni koji su tvrdili da se razlikuju radikalno i od Plavih (konzervativaca i liberala) i od Crvenih (socijalista) našli su se u slijepoj ulici jer su propustili povezati ekološku dimenziju izazova s radikalnom kritikom kapitalizma.

Sve je stoga bilo podešeno da zajamči trijumf – zapravo efemeran, ali percipiran kao "konačan" – alternative zvane "liberalna demokracija". Bijedna vrsta mišljenja – istinsko ne-mišljenje – koje ignorira Marxov presudni argument o neuspjehu buržoaske demokracije da prizna da oni koji odluke donose nisu isti oni kojih se te odluke na koncu tiču. Oni koji odlučuju i profitiraju od slobode koju omogućuje kontrola nad vlasništvom danas plutokrati su kapitalizma "oligopolâ", a države su njihovi dužnici. Silom prilika, radnici i narodi pritom jedva su nešto više od pukih žrtava. Liberalni nonsens možda se u jednome trenutku i mogao činiti vjerodostojnim, bar na kratko vrijeme, kao posljedica diverzija sustava uspostavljenog poslije 1945. Mizerija prevladajućih dogmi tada više nije bila u stanju razumjeti izvore krize. Liberalna demokracija se tako mogla činiti "najboljim od svih mogućih sustava".

Danas vladajuće sile, one iste koje nisu bile u stanju predvidjeti ništa, užurbano rade na restauraciji istog

323

AMIN, SAMIR

Izlazak iz krize kapitalizma ili iz kapitalizma u krizi?

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2010.

sustava. Njihov mogući uspjeh, kao što je bio slučaj i s uspjesima konzervativaca iz 1920-ih (koje je Keynes prokazao, bez da je to izazvalo mnogo odjeka u to doba), samo će pogoršati razmjere proturječja koji leže u korijenu financijskog kolapsa iz 2008.

Ništa manje nije ozbiljna činjenica da su ekonomisti na "ljevici" odavno prigrlili osnovna načela vulgarne ekonomike i prihvatili pogrešnu ideju da su tržišta racionalna. Isti ekonomisti svoje napore fokusirali su na definiranje uvjeta za realizaciju te tržišne racionalnosti, i time napustili Marxa koji je otkrio iracionalnost tržišta s gledišta radnika i narodâ, a to je perspektiva koja se sada proglašava "zastarjelom". Prema ovoj "ljevičarskoj" perspektivi, kapitalizam je fleksibilan, prilagođava se zahtjevima napretka (tehnološkog, pa čak i socijalnog) ako ga se ograniči na pravi način. Ovi "lijevi" ekonomisti nisu bili spremni razumjeti da je kriza koja je izbila bila neizbježna. Još su manje spremni suočiti se s izazovima pred kojima se većina ljudi nalazi zbog krize. Kao i drugi vulgarni ekonomisti, pokušat će štetu popraviti bez razumijevanja da je potrebno krenuti drugim putem da bi se imalo ikakvog izgleda za uspjeh – putem koji vodi ka nadilaženju fundamentalne logike kapitalizma. Umjesto da traže izlaze iz kapitalizma, oni misle da je moguće jednostavno za sobom ostaviti *krizu* kapitalizma.

Kriza hegemonije SAD-a

Nedavni summit G20 u Londonu u travnju 2009. označava početak procesa "rekonstrukcije svijeta". A možda nije slučajnost da su usred buke i komešanja brzo uslijedili i summit NATO-a, desne ruke suvremenog imperijalizma, i intenziviranje NATO-ova vojnog angažmana u Afganistanu. Permanentni rat Sjevera protiv Juga mora se nastaviti.

I prije smo znali da će vlade trijade – SAD-a, Evrope i Japana – nastaviti slijediti isključivi cilj obnove sustava kakav je postojao prije rujna 2008., pa ne treba previše ozbiljno shvaćati intervencije od strane predsjednika Obame i Gordona Browna s jedne i Sarkozya i Merkel s druge strane. U obje varijante cilj je bio zabaviti publiku. Deklarativne razlike, naglašene od strane medija, ali bez realne supstance, isključivo su proizvod potrebe dotičnih vođa da se prikažu u najboljem mogućem svjetlu pred naivnim javnim mnijenjem. "Preoblikovati kapitalizam", "učiniti moralnim financijske operacije": takve i slične grandiozne deklaracije, sve samo da bi se izbjeglo stvarno pitanje. Upravo zato obnova sustava, koja nije nemoguća, neće riješiti nijedan problem, nego će samo dodatno pogoršati razmjere krize. "Stiglitzova komisija", sazvana od strane Ujedinjenih naroda, dio je iste strategije varanja javnosti. Naravno, drugo se od oligarha koji kontroliraju stvarnu moć i njihovih političkih dužnika ne može ni očekivati. Gledište koje sam razvio, a koje stavlja naglasak na nerazmrsivu isprepletenost dominacije "oligopola" s nužnom financijalizacijom upravljanja svjetskom ekonomijom, potvrđeno je rezultatima summita G20.

Zanimljivija je činjenica da su pozvane vođe "tržišta u usponu" odlučili ostati nijemi. Jedna jedina inteligentna rečenica izgovorena je tokom cijelog tog dana velikog spektakla, i to od strane kineskog predsjednika Hu Jintaoa, koji je "usput", uz (podrugljiv?) smiješak i bez velikog inzistiranja, primijetio da je potrebno razmotriti stvaranje globalnog financijskog sustava koji ne bi bio utemeljen na dolaru. Neki komentatori to su odmah – ispravno – povezali s Keyneseovim prijedlozima iz 1945.

Ova "primjedba" označava grubo buđenje i trenutak suočavanja s činjenicom da je kapitalistički sustav "oligopola" nerazmrsivo povezan s krizom hegemonije SAD-a koja je ozbiljno dovedena u pitanje. Ali tko će ju zamijeniti? Definitivno ne "Evropa" koja ne postoji neovisno o, niti izvan atlanticizma. Niti ima ambicija da postane samostalna, kao što je summit NATO-a još jednom potvrdio. Kina? Ta "prijetnja" koju mediji ponavljaju *ad nauseam* (nova "žuta opasnost") da bi opravdali atlantski savez nema realne osnove. Kinesko vodstvo zna da njihova zemlja ne raspolaže takvim sredstvima, niti oni gaje takve ambicije. Kineska strategija ograničava se na promicanje nove globalizacije bez hegemonije – nešto što ni SAD ni Evropa ne drže prihvatljivim.

Vjerojatnost moguće evolucije u tom smjeru opet ovisi o zemljama Juga. Nije slučajnost da UNCTAD predstavlja jedinu instituciju pod krovom UN-a koja je poduzela inicijative koje se fundamentalno razlikuju od onih "Stiglitzove komisije". Nije slučajnost ni da se generalni tajnik UNCTAD-a, Tajlanđanin Supachai Panitchpakdi, dotad smatran savršenim liberalom, u izvještaju pod naslovom "Globalna ekonomska kriza" u ožujku 2009. usudio predložiti realistične ideje koje čine dio drugog vala "buđenja Juga".

Sa svoje strane, Kina je – na postupan i kontroliran način – počela graditi alternativan regionalni financijski

sustav oslobođen dolara. Takve i slične alternative na ekonomskoj razini dovršavaju promicanje političkog saveza Šangajske grupe (Shanghai Cooperation Organization), koja predstavlja veliku zapreku ratobornosti NATO-a.

NATO summit, koji je održan u isto vrijeme u travnju 2009., podržao je odluku Washingtona da ne započne s postupnim vojnim povlačenjem, nego da poveća razmjere svog vojnog angažmana, uvijek iznova pod promašenom izlikom "rata protiv terorizma". Predsjednik Obama ulaže sav svoj talent u spašavanje Clintonova i Bushova programa nametanja globalne vojne kontrole, što je jedini način da se produže dani ugrožene hegemonije SAD-a. Obama je skupio bodove bezuvjetnom predajom Sarkozyjeve Francuske – krajem gaullizma – koja je ponovno stupila pod vojno zapovjedništvo NATO-a, što bi bilo teško zamislivo pod Bushovom vladavinom, kada je Washington govorio prvenstveno bez inteligencije, ali ne i bez arogancije. Štoviše, Obama je postupio upravo poput Busha kada je, ignorirajući evropsku nezavisnost, dijelio lekcije o tome kako bi Turskoj trebalo biti dopušteno pristupanje Evropskoj uniji!

Prema drugom valu pobjedonosne borbe za emancipaciju radnikâ i narodâ

Jesu li mogući novi napredci u borbama za emancipaciju narodâ?

Političko upravljanje globalnom dominacijom kapitala "oligopola" nužno je obilježeno ekstremnim nasiljem. Jer da bi zadržale status društava obilja države imperijalističke trijade odsad su prisiljene ograničiti drugima pristup prirodnim resursima planete. Ova nova nužnost leži u korijenu militarizacije globalizacije koju sam drugdje opisao kao "imperij kaosa" (naslov moje knjige iz 2001.), što je izraz koji su potom i drugi preuzeli.

Sukladno "Washingtonskom projektu" vojne kontrole nad planetom i vođenju "preventivnih ratova" pod izlikom "rata protiv terorizma", NATO se samoprikazuje kao "predstavnik međunarodne zajednice", i time marginalizira UN – jedinu insituciju koja ima pravo predstavljati se na taj način.

Naravno, ove ciljeve nemoguće je otvoreno priznati. Da bi ih se maskiralo, sile o kojima je riječ odlučile su instrumentalizirati diskurs o demokraciji i dodijeliti si "pravo na intervenciju" ne bi li tako osigurale "poštivanje ljudskih prava"!

Istovremeno, apsolutna moć novih oligarhijskih plutokracija izdubila je supstancu iz praksi građanske demokracije. U prijašnja vremena bilo je potrebno pregovaranje između različitih socijalnih stranaka hegemonijskog bloka da se reproducira moć kapitala. Nasuprot tome, novi politički menadžment društvom kapitalizma "oligopola", uspostavljen sustavnom depolitizacijom, doveo je do uspona nove političke kulture "konsenzusa" (modelirane po uzoru na SAD), koja aktivnog građana – uvjet autentične demokracije – zamjenjuje konzumentom i pasivnim promatračem političkih zbivanja. Ovaj "liberalni virus" (što je naslov jedne moje druge knjige iz 2005.) ukida mogućnost otvaranja prema mogućim alternativnim izborima i zamjenjuje ih konsenzusom koji je u cijelosti fokusiran isključivo na poštivanje proceduralne, izborne demokracije.

Propadanje i kolaps triju gorespomenutih društvenih modela ishodište je ove drame. Prvi val borbi za emancipaciju sada je za nama, drugi još nije pokrenut. U sumraku koji ih dijeli moguće je razabrati "čudovišta", kao što je napisao Gramsci.

Na Sjeveru su ovi razvoji uzrokovali gubitak stvarnog smisla demokratske prakse. Ova regresija je maskirana je pretenzijama takozvanog "postmodernog" diskursa, prema kojemu su nacije i klase odstupile s pozornice i politički prostor prepustile "individui" koja sada postaje aktivnim subjektom društvene transformacije.

Na Jugu druge iluzije dominiraju političkom sferom. Iluzija kapitalističkog, nacionalnog i autonomnog razvoja, koji bi bio dio procesa globalizacije, prevladava među vladajućim i srednjim klasama "tržišta u usponu", a pokreće ju iskustvo neposrednih uspjeha zadnjih desetljećâ. Ili nostalgična (para-etnička ili para-religijska) iluzija o prošlosti u zemljama koje su isključene iz ovog procesa.

Još gore je da su ovi razvoji osnažili opće prigrljivanje "ideologije konzumacije" i ideju da se napredak mjeri kvantitativnim porastom potrošnje. Već je Marx pokazao da način proizvodnje determinira način konzumacije, a ne obrnuto, kao što tvrde vulgarni ekonomisti. Ono što se pritom gubi iz vida perspektiva je humanističke i superiorne racionalnosti, osnove za socijalistički projekt. Gigantski potencijal koji primjena znano-

sti i tehnologije nudi cijelome čovječanstvu, a koji bi mogao pospješiti cvjetanje individuâ i društavâ i na Sjeveru i na Jugu, potraćen je njegovim podčinjevanjem logici bezgranične potrage za akumulacijom kapitala. Još gore, kontinuirani napredak društvene produktivnosti rada povezan je sa zapanjujućom uporabom mehanizama pauperizacije (vidljivih na globalnoj razini, između ostalnog i na totalnom napadu na seljačka društva), kao što je već Marx shvatio.

Prigrljivanje ideološkog otuđenja koje kapitalizam uzrokuje ne pogađa samo društva obilja imperijalističkih centara. Narodi periferije, koji su većinom odsječeni od pristupa prihvatljivim razinama potrošnje, a zasljepljeni aspiracijama da konzumiraju kao opulentni Sjever, gube svijest o činjenici da logika historijskog kapitalizma ekstenziju ovog modela na cijeli svijet čini nemogućom.

Stoga možemo razumjeti zašto je financijski kolaps iz 2008. isključivo posljedica zaoštravanja unutarnjih proturječja svojstvenih akumulaciji kapitala. Samo intervencija sila koje predstavljaju pozitivnu alternativu može ponuditi perspektive prema putevima izlaza iz kaosa uzrokovanog zaoštravanjem unutarnjih proturječja sistema. (U tom duhu, suprotstavio sam "revolucionarni put" modelu nadilaženja povijesno zastarjelog sustava putem "dekadencije"). A pri trenutačnom stanju stvari, pokreti socijalnog protesta, njihovu vidljivom rastu unatoč, u odsutnosti koherentnog političkog projekta koji bi bio dorastao izazovima, u cjelini uzeti ostaju nesposobni dovesti u pitanje društveni poredak povezan s kapitalizmom "oligopola".

S tog gledišta, trenutačna situacija bitno je različita od one, koja je prevladavala 1930-ih kada su se snage socijalizma sukobljavale s fašističkim strankama, što je na koncu dovelo do nacizma, New Deala i narodnih frontova.

Produbljenje krize neće se dati izbjeći, čak ni u slučaju da ponovna uspostava dominacije kapitala "oligopola" potencijalno uspije, što nije nemoguće. U ovoj situaciji mogućnost radikalizacije borbi nije nevjerodostojna hipoteza, iako zapreke ostaju značajne.

U zemljama trijade takva bi radikalizacija implicirala da je na agendi eksproprijacija "oligopola", što se čini nevjerojatnim u bližoj budućnosti. Sukladno tome, hipotezu prema kojoj – kaosu uzrokovanim krizom unatoč – stabilnost društava trijade neće biti dovedena u pitanje, nije moguće tek tako odbaciti. Postoji ozbiljna opasnost "*remakea*" vala emancipacijskih borbi iz dvadesetog stoljeća, a to znači da će sustav biti doveden u pitanje samo na nekim od njegovih periferija.

Druga faza "buđenja Juga" (naslov još jedne moje knjige, objavljene 2007., koja donosi čitanje perioda Bandunga kao prve faze tog buđenja) sada predstoji. U najboljem slučaju, postignuti napredci ostvareni u tim uvjetima mogli bi imperijalizam prisiliti na povlačenje, na odustajanje od dementnog i kriminalnog projekta uspostave vojne kontrole nad svijetom. U tom slučaju, demokratski pokreti u zemljama centra sustava mogli bi pozitivno doprinijeti uspjehu ove strategije neutralizacije. Štoviše, propast imperijalističke rente od koje profitiraju društva Sjevera, uzrokovana reorganizacijom međunarodne ravnoteže u korist Juga (posebno Kine) mogla bi pomoći buđenju socijalističke svijesti. S druge strane, društva Juga mogla bi se naći suočena s istim izazovima kao u prošlosti, a to bi bila situacija koja bi rezultirala istim ograničenjima njihovu napredovanju.

Novi internacionalizam radnika i narodâ nužan je i moguć

Historijski kapitalizam za različite ljude predstavlja različite stvari, s tom jednom pouzdanom konstantom da i dalje traje. On međutim predstavlja samo kratku zagradu u povijesti. Fundamentalno dovođenje u pitanje kapitalizma – što naši suvremeni mislioci ne smatraju ni "mogućim" ni "poželjnim" – ipak predstavlja neizbježan uvjet za emancipaciju dominiranih radnika i narodâ (onih periferije, tj. 80% čovječanstva). A te dvije dimenzije nerazmrsivo su isprepletene jedna s drugom. Neće biti izlaza iz kapitalizma isključivo snagom borbe narodâ Sjevera, niti isključivo snagom borbi narodâ Juga. Izlaza iz kapitalizma će biti samo ako se te dvije dimenzije izazova spoje jedna s drugom. Daleko je od "izvjesnog" da će se to i dogoditi. U tom slučaju, međutim, kapitalizam će biti napušten uništenjem same civilizacije (prelaskom s onu stranu *nelagode*, da se poslužimo Freudovom terminologijom), a možda i života na planeti. Scenarij "*remakea*" dvadesetog stoljeća ostaje ispod praga zahtjeva za obvezivanjem čovječanstva na dugi put tranzicije prema globalnom socijalizmu. Liberalna katastrofa zahtijeva obnovu radikalne kritike kapitalizma. To je izazov s kojim je suočen projekt trajne konstrukcije/rekonstrukcije internacionalizma radnika

i narodâ nasuprot kozmopolitanizma oligarhijskog kapitala.

Izgradnja ovog internacionalizma moguća je samo putem novih, uspješnih, revolucionarnih iskoraka (poput onih započetih u Latinskoj Americi i Nepalu), koji otvaraju perspektivu nadilaženja kapitalizma.

U zemljama Juga borba država i nacija za dogovornom globalizacijom bez hegemonija – suvremeni oblik od-vezivanja (*de-linking*) – uz podršku organizaciji zahtjevâ popularnih klasa može obuzdati i ograničiti moć "oligopola" imperijalističke trijade. Demokratske snage u zemljama Sjevera moraju poduprijeti tu bitku. "Demokratski" diskurs kakav nam se nudi (i koji je, kako stvari stoje, prihvaćen od strane većine ljevice), "humanitarne" intervencije koje se sprovode u njegovo ime, kao i mizerna praksa pružanja "humanitarne pomoći", izbjegavaju stvarno suočavanje s ovim izazovom.

U zemljama Sjevera "oligopoli" sada upravljaju upravo svim onim oblicima "općeg dobra" čije upravljanje ne bi smjelo biti prepušteno partikularnim privatnim interesima (ova kriza podcrtala je katastrofalne rezultate takvog pristupa). Autentična ljevica mora se usuditi zacrtati nacionalizaciju kao prvi neizbježan korak u socijalizaciji "oligopola" putem produbljivanja demokratske prakse. Trenutačna kriza omogućuje začeće moguće kristalizacije zajedničke fronte socijalnih i političkih snaga koje bi objedinile sve žrtve ekskluzivne moći vladajućih oligarhija.

Prvi val borbi za socijalizam, onaj dvadesetog stoljeća, pokazao je granice evropske socijaldemokracije, komunizama Treće internacionale i popularnih nacionalizama Bandung ere, propadanje i kolaps njihovih socijalističkih ambicija. Drugi val, onaj dvadesetiprvog stoljeća, mora iz toga izvući lekcije. A posebno važna lekcija je da socijalizacija ekonomskog upravljanja mora biti povezana s produbljivanjem demokratizacije društva. Neće biti socijalizma bez demokracije, ali ni demokratskog napretka izvan socijalističke perspektive.

Ovi strateški ciljevi pozivaju nas na promišljanje izgradnje "konvergencije u raznolikosti" (referiram se ovdje na formulu kojom se služi Svjetski forum alternativa) oblika organizacije i borbi podčinjenih i izrabljivanih klasa. Moja namjera svakako nije u startu osuđivati ni podudarnosti u oblicima organizacije s onima iz tradicija socijaldemokracije, komunizma i popularnih nacionalizama, tamo gdje na svoj način iz njih proizlaze, niti pak one oblike organizacije koji od tih tradicija jasno odstupaju.

U skladu s tom perspektivom, čini mi se nužnim promisliti obnovu kreativne vrste marksizma. Marx nikad nije bio toliko koristan i nužan za razumijevanje i transformaciju svijeta. Danas je to u još većoj mjeri nego što je bio jučer. Biti marksist u tom duhu znači krenuti od Marxa, a ne stati s njim, ili s Lenjinom ili Maom, kao što su zamišljali i činili mnogi historijski marksisti prethodnog stoljeća. Marxu treba priznati ono što mu pripada: inteligenciju da započne moderno kritičko mišljenje, kritiku kapitalističke stvarnosti, kritiku njezinih političkih, ideoloških i kulturnih reprezentacija.

Kreativni marksizam mora težiti za obogaćivanjem tog kritičkog mišljenja *par excellence.* Ne smije se bojati integrirati sve doprinose kritičkoj refleksiji, u svim područjima, uključujući i ona koja su krivo proglašeni "stranima" tom projektu u dogmama historijskog marksizma prošlosti.

Teze iznesene u ovome poglavlju razvijene su u mojoj knjizi pod naslovom *La crise, sortir de la crise du capitalisme ou sortir du capitalisme en crise* (Paris: Editions Le Temps des Cerises, 2009).

S engleskoga preveo Stipe Ćurković

Biblioteka

Cinestetika

Gilles Deleuze
"Film 1-slika/vrijeme"

Gilles Deleuze
"Film 2-slika/pokret"

Jacques Ranciere
"Priča o filmu"

Raymond Bellour
"Međuslika - fotografija, film, video"

Paul Virilio
"Grad panike- drugdje počinje odavde"

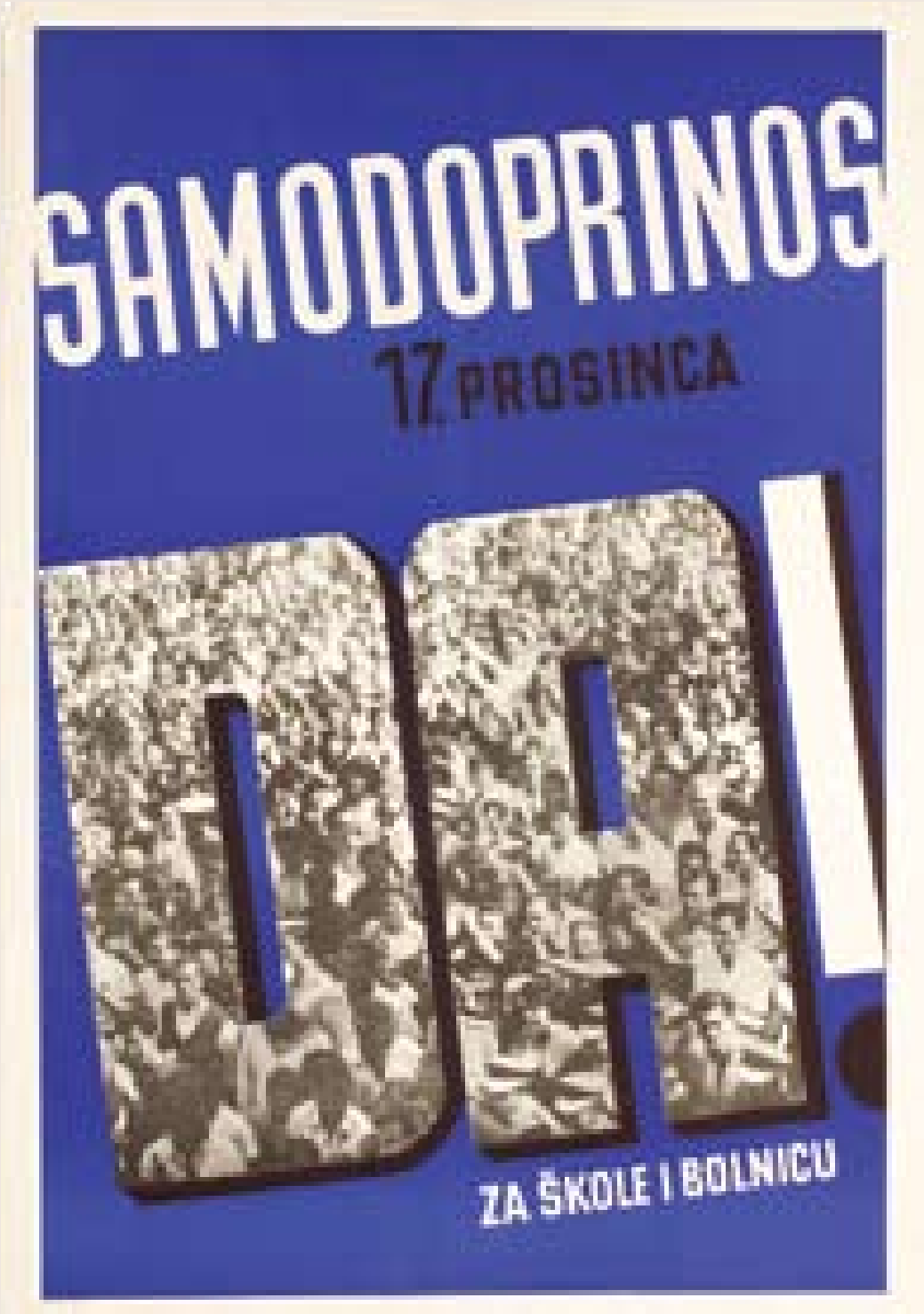
Jonathan Beller
"Kinematografski način proizvodnje: ekonomija pažnje i društvo spektakla"

Roland Barthes
"U žeravici smisla" izbor tekstova

Louis Althusser
"Intervencije filozofije" izbor tekstova

Michel Foucault
"Vladanje sobom i drugima: hrabrost istine"

328



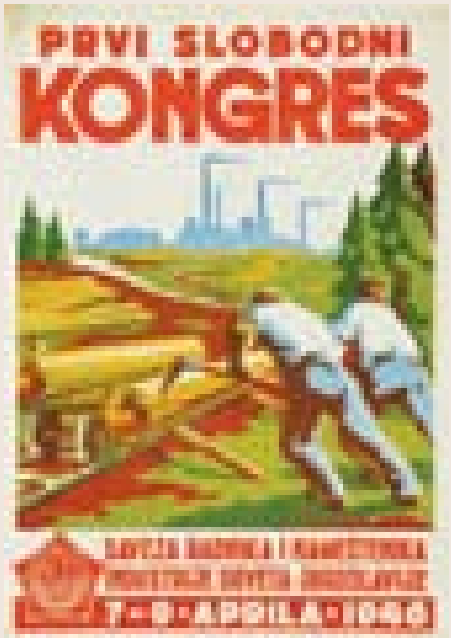
m26943, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Dag Oršić

JUGOSLAVENSKI SOCIJALIZAM NA PLAKATU

m19999, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Srećko Budek

m26941, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Srećko Budek

Muzej istorije Jugoslavije, Beograd



Muzej istorije Jugoslavije, Beograd

m9998, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Dag Oršić

Muzej istorije Jugoslavije, Beograd

Muzej istorije Jugoslavije, Beograd

Muzej istorije Jugoslavije, Beograd

m2728s, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Dag Oršić

m27048, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Srećko Budek

m27150, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, foto: Dag Oršić