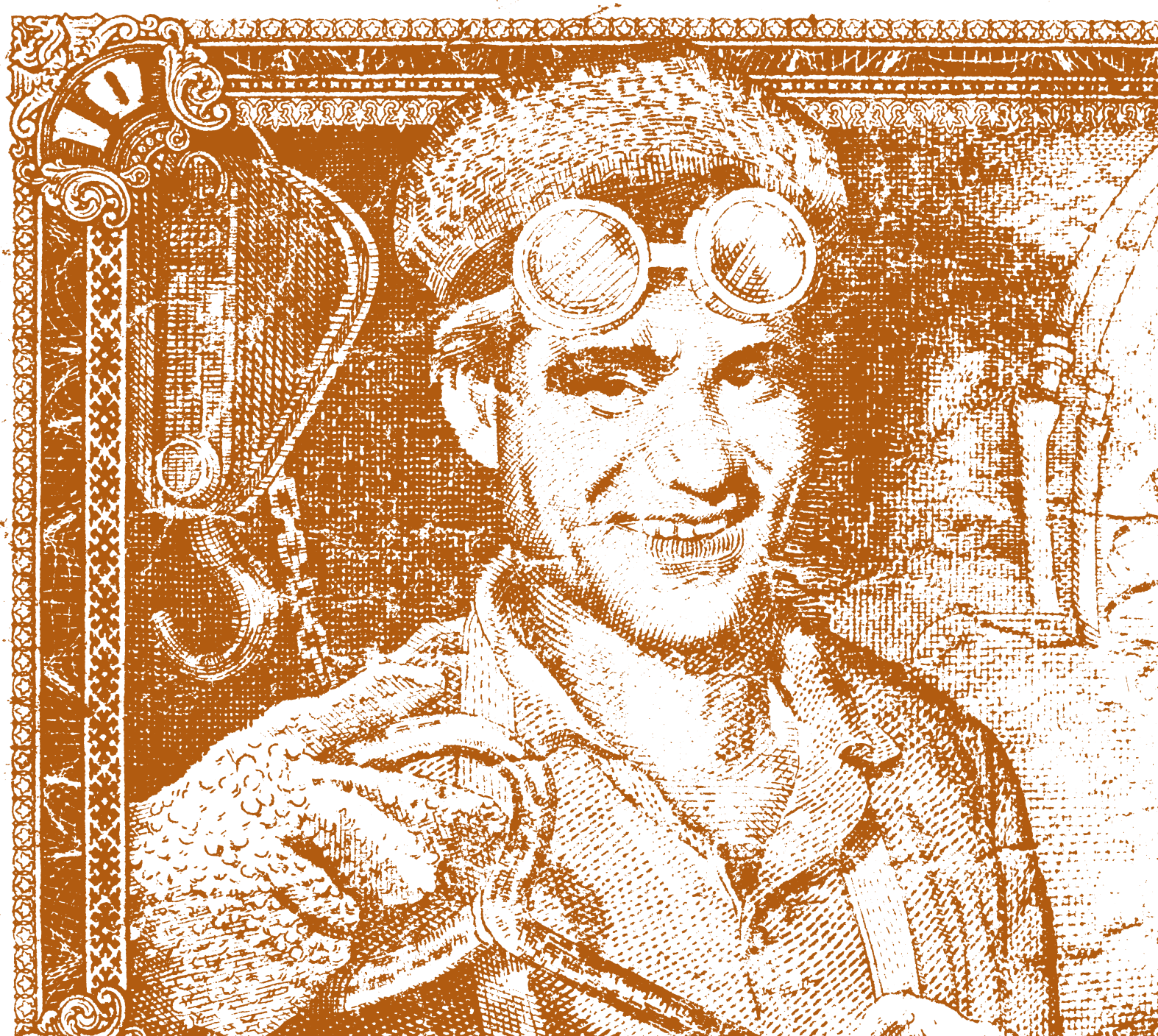
9 771332 512004
#23/24 • Zagreb, 2013.
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND



9 771332 512004

Zagreb, 2013.
broj 23/24
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND

CRITICAL THEORY DOSSIER

6. Subversive Festival: "Utopija demokracije"

- **Subversive Film Festival**
- **Međunarodna konferencija**
- **Subversive Forum**
- **Balkan Forum**
- **Sajam subverzivne knjige**
- **SubLit Café**

4.-18.05.2013. kino Europa, kino Grič, kazalište ZKM

ISSN 1322-5124
BROJ/NUMBER: 23/24
OSNOVAN/ESTABLISHED: 1995.
ZA NAKLADNIKA/FOR THE PUBLISHER:
Nikola Devčić
NAKLADNIK/PUBLISHER:
Bijeli Val, Ilica 203a, 10000 Zagreb, Hrvatska
info@subversivefestival.com
GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/EDITOR-IN-CHIEF:
Nikola Devčić
UREDNICI OVOG IZDANJA/SPECIAL ISSUE EDITORS:
Srećko Horvat, Igor Štiks
IZVRŠNI UREDNIK/EXECUTIVE EDITOR:
Boris Postnikov
SURADNICI U OVOM BROJU/CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE: Giorgio Agamben, Etienne Balibar, Franco Berardi Bifo, Christopher Chitty, Ankica Čakardić, Jacques Derrida, Costas Douzinas, Silvia Federici, Michel Foucault, Boris Gunjević, Chantal Mouffe, Andrej Nikolaidis, Žarko Paić, Boris Postnikov, Arundhati Roy, Richard Seymour, Branimir Stojanović, G. M. Tamás, Yanis Varoufakis, E. O. Wright, Slavoj Žižek
PREVODITELJI: Martin Beroš, Vedrana Bibić, Damir Biličić, Josip Ivanović, Mario Kopić, Marko Kostanić, Dunja Krpanec, Andrea Milat, Milena Ostojić, Vlasta Paulić, Jelena Prlić, Zlatko Wurzberg
FOTOGRAFIJA/PHOTO: arhiv udruge Bijeli val
LEKTURA/PROOF-READING: Marina Ivandić
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 audiovizualni centar
— Heinrich Böll Stiftung
— Rosa Luxemburg Stiftung
— Francuski Institut

www.up-underground.com
www.subversivefestival.com

MITING U ZAGREBU 11. SVIBNJA — TRI DANA POSLIJE OSLOBOĐENJA. »VJESNIK« JE TADA PISAO U NASLOVU PREKO CIJELE PRVE STRANICE: »PREKO 100.000 ZAGREPČANA MANIFESTIRALO JE NA VELIČANSTVENOM MITINGU SVOJU LJUBAV PREMA NARODNOOSLOBODILAČKOM POKRETU«

7
AGAMBEN, GIORGIO
Dvije paradigme

17
BALIBAR, ÉTIENNE
Od grčke krize do ponovnog utemeljenja Europe?

25
BERARDI, FRANCO BIFO
Reaktivacija društvenog tijela u vrijeme pobune

33
ČAKARDIĆ, ANKICA
Ženski problem u političkoj ekonomiji – od jugoslavenskog samoupravljanja do mjera štednji

43
DERRIDA, JACQUES
“U ratu sam sa samim sobom”

53
DOUZINAS, COSTAS
Lekcije iz političke strategije

67
ELSEASSER, THOMAS
Europska kinematografija kao svjetska kinematografija

75
FEDERICI, SILVIA
Kapitalizam absorbira besplatni ženski rad

83
FEDERICI, SILVIA
Žene, borbe za zemlju i globalizacija: međunarodna perspektiva

93
FOUCAULT, MICHEL
Rascjepi u mreži moći

117
GUNJEVIĆ, BORIS
“Paradoksi lutanja po krivim putevima”: Namigivanje Alaina Badioua

131
MOUFFE, CHANTAL
Politika i strasti: ulozi demokracije

141
NIKOLAIDIS, ANDREJ
Juġoslavenska tranzicija – ratni zločin

151
PAIĆ, ŽARKO
Utopija i entropija: Deleuzovo mišljenje političkoġa

171
POSTNIKOV, BORIS
Mediji: cenzura, mit i reforma

181
ROY, ARUNDHATI
Rat ġospodina Chidambarama

191
SEYMOUR, RICHARD
Teritorijalna loġika kapitalističke države

203
STOJANOVIĆ, BRANIMIR
Sentimentalno vaspitanje – loġika jedne bioġrafije

227
TAMÁS, G.M
Postfašizam

239
VAROUFAKIS, YANIS
Globalni minotaur

251
WRIGHT, ERIK OLIN
Transformacija kapitalizma kroz realistične utopije

275
ŽIŽEK, SLAVOJ
Od dominacije do eksploatacije i pobune

Utopija de

mokracije

DRUG TITO
ŽIVJELI SAVEZNICI
SVI ZA SLOBODU SVI ZA TITA
ŽELJEZARUA

AGAMBEN, GIORGIO

Dvije paradigme

ZBOR BIRAČA KOMUNALNIH BANAKA

AGAMBEN, GIORGIO

Dvije paradigme

1.

Na početku ovog istraživanja nalazi se pokušaj rekonstruiranja genealogije jedne paradigme koja je izvršila odlučan utjecaj na razvitak i globalno uređenje zapadnog društva, premda se kao takva rijetko tematizirala izvan strogo teološkog okvira. Jedna od teza što će je ovo istraživanje nastojati dokazati jest da iz kršćanske teologije proishode dvije političke paradigme u širem smislu, paradigme antinomične, ali funkcionalno povezane: politička teologija, koja u jedinom Bogu zasniva transcendenciju suverene moći, i ekonomska teologija, koja prvu nadomješta idejom *oikonomije*, što se poima kao imanentni poredak – domaći, a ne politički u strogom smislu – kako božanskog tako i ljudskog života. Iz prve izviru politička filozofija i moderna teorija suverenosti; iz druge pak moderna biopolitika, sve do aktualnog trijumfa ekonomije i vladanja nad svim ostalim aspektima društvenog života.

Zbog razloga koji će se pokazati tijekom rasprave, povijest je ekonomske teologije, koja se razvila napose između drugog i petog stoljeća nakon Krista, na određenoj točki ostala u sjeni, ne samo među povjesničarima ideja nego i među teolozima, tako da je čak i precizno značenje termina palo u zaborav. Na taj su način ostali neispitani kako njegova izvorna bliskost s aristotelovskom ekonomijom tako čak i zamisliva povezanost s rođenjem *économie animale* i političkom ekonomijom osamnaestog stoljeća. Stoga je tim nužnije arheološko istraživanje koje bi istražilo uzroke tog potiskivanja i nastojalo ponovno doći do jezgre događaja koji su to potiskivanje prouzročili.

Premda je problem *oikonomije* prisutan u nebrojenim monografijama o pojedinim Očevima (u tome je smislu egzemplarna knjiga Josepha Moingta *Théologie trinitaire de Tertullien* (Tertulijanova teologija Trojstva) koja obuhvaća relativno široku raspravu o tom pitanju između drugog i trećeg stoljeća), studije temeljnoj teološkoj temi kao cjelini bile su manjkave sve do nedavnog djela Gerharda Richtera *Oikonomia*, koje je objavljeno kad je povijesni dio ove rasprave već bio završen. Merie-José Mondzain u svojoj se knjizi *Image, icône, économie* (Slika, ikona, ekonomija) ograničava na analiziranje implikacija koncepta u diskusijama o ikonoklazmu između osmog i devetog stoljeća. I nakon Richterove opširne studije čije je usmjerenje, unatoč naslo-

vu, teološko a ne lingvističko-filološko, nedostaje, između ostalog, primjerena leksička analiza koja bi dopunila upotrebljivo, ali već zastarjelo djelo Wilhelma Gassa *Das patristiche Wort oikonomia* (Patristička riječ oikonomia) (1874) i disertaciju Otta Lillgea *Das patristiche Wort ''oikonomia'': Seine Geschichte und seine Bedeutung* (Patristička riječ "oikonomia": Njezina povijest i značenje) (1955).

Uzrok te singularne tišine, barem što se tiče teologa, vjerojatno je u neprilici pred onom neprilikom koja se nužno pokazuje kao svojevrsna *pudenda origo* trinitarne dogme (barem je iznenađujuće da se prva formulacija *theologumena* u svim fundamentalnim značenjima kršćanske vjere – trojstvo – na početku pokazuje kao "ekonomski" dispozitiv). O pomračenju pojma, koje se odvija istodobno s njegovim prodiranjem i širenjem na različita područja, kao što ćemo vidjeti, svjedoči skromna pažnja koja mu se posvećuje u tridentskim kanonima: nekoliko redaka u rubrici *De dispensationes* (*dispensatio* je zajedno s *dispositio* latinski prijevod izraza *oikonomia*) *et mystero adventus Christi*. Problem *oikonomije* ponovno se pojavljuje u modernoj protestantskoj teologiji, no samo kao nejasan i neodređen prethodnik teme *Heilsgeschichte* (povijest spasenja), dok je istina prije suprotna: naime, teologija "povijesti spasenja" samo je djelomično i u cjelini uzeto, ograničeno ponavljanje neke puno opsežnije paradigme. Posljedica toga je da 1967. godine, u čast šezdeset i petog rođendana Oscara Cullmanna, objavljen zbornik pod naslovom *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Oikonomia: Povijest spasenja kao tema teologije), gdje se termin *oikonomia* pojavljuje u jednom jedinom prilogu od njih trideset i sedam.

2.

Teološko-političku paradigmu zasnovao je Carl Schmitt 1922. godine u svojoj lapidarnoj tezi: "Svi odlučni pojmovi moderne doktrine Države sekularizirani su teološki pojmovi."[01] Ako je naša hipoteza o dvostrukoj paradigmi ispravna, tada bismo tu tvrdnju morali uključiti u značenje koje bi njezinu valjanost proširilo izvan okvira javnog prava, sve do toga da uključimo temeljne pojmove ekonomije i samu koncepciju reproduktivnog života ljudskih društava. No, teza prema kojoj bi ekonomija mogla biti sekularizirana teološka paradigma djeluje uzvratno na samu teologiju budući da implicira da su se božji život i povijest čovječanstva sve od njegova početka poimali kao *oikonomia* – ukratko, da je sama teologija "ekonomska" i da takva ne postaje jednostavno u nekom sekundarnom momentu preko sekularizacije. Na kraju se pokazuje da živo biće koje je bilo stvoreno prema božjoj slici nije kadro za politiku nego samo za ekonomiju, da povijest, dakle, u posljednjoj instanci nije politički nego "upravljački" ili "guvernmentalistički" problem, što u toj perspektivi nije drugo doli logična posljedica ekonomske teologije. A da je u središte evanđeoskog navještenja singularnim preokretom klasične hijerarhije postavljen *zoe aionios* a ne *bios*, zacijelo je više nego samo jednostavna leksička činjenica. Vječni život što ga kršćanin zahtijeva u konačnici spada pod paradigmu *oikos*, a ne pod paradigmu *polis*. Zato se *theologia vitae* svagda preokreće u "teozoologiju"[02], upotrijebimo li Taubesovu ironičnu dosjetku.

Zato je tim nužnije preliminarno objasniti značenje i implikacije što ih ima termin "sekularizacija". Opće je znano da je taj pojam u modernoj kulturi obavljao neku stratešku funkciju i u tom je smislu pojam "politike ideja", dakle, nešto "što je u carstvu ideja svagda već našlo svojega protivnika protiv kojega se bori za dominaciju"[03]. To vrijedi kako za sekularizaciju u strogo pravnom značenju – koja je ponovnim preuzimanjem termina (*saecularisatio*), koji je označavao povratak nekog religioznog pogleda na svijet, u dvadesetom stoljeću u Europi postala slogan u konfliktu između Države i Crkve u pogledu razvlaštenja crkvenih dobara – tako i za njezinu metaforičku upotrebu u povijesti ideja. Kada je Max Weber formulirao svoju slavnu tezu o sekularizaciji puritanske askeze u kapitalističkoj etici rada, prividna neutralnost dijagnoze nije mogla prikriti njezinu funkcionalnost u borbi za raščaravanje svijeta što ju je Weber vodio protiv fanatičnih i lažnih proroka. Slično vrijedi i za Ernsta Troeltscha. Kakvo je dakle u tom kontekstu značenje šmitovske teze?

Schmittova strategija na određen je način obratna u odnosu na Weberovu. Za Webera je sekularizacija bila aspekt procesa rastućeg raščaravanja i deteologizacije modernog svijeta, dok za Schmitta sekularizacija dokazuje da je teologija u modernitetu i dalje prisutna i da djeluje na eminentan način. To pak nužno ne implicira supstancijalni identitet između teologije i moderne, kao ni potpuni identitet značenja između teoloških i političkih koncepata; prije je riječ o partikularnom strate-

01 Carl Schmitt, Teologia politica. Quatro capitoli sulla teoria della sovranità, u: isti, *Le categorie del ''politico''*, Bologna 1972, str. 49.
02 Jacob Taubes, *Il divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996, str. 41.
03 Hermann Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970, str. 20.

Joseph Moingt

škom odnosu koji političke koncepte označuje tako da ih vraća njihovu teološkom podrijetlu.

Sekularizacija dakle nije pojam, nego *signatura* u Foucaultovu i Melandrijevu značenju[04] izraza, dakle ono nešto u znaku ili pojmu što ga obilježava i premašuje kako bi ga vratilo nekoj određenoj interpretaciji ili u neki određeni okvir, ne izlazeći pri konstituiranju nekog novog značenja ili pojma iz semiotičkog. Signature premještaju i razmještaju pojmove i znakove iz jedne sfere u drugu (u ovom slučaju iz svetog u profano i obrnuto), semantički ih ne redefinirajući. Puno navodnih pojmova u filozofskoj tradiciji u tom su smislu signature koje kao "skriveni znaci" o kojima govori Benjamin obavljaju neku određenu i vitalnu stratešku funkciju, trajno usmjeravajući interpretaciju znakova u nekom određenom smjeru. Budući da signature povezuju različita vremena i područja, djeluju takoreći kao povijesni element u čistom stanju. Foucaultova arheologija i Nietzscheova genealogija znanosti (u nekom drugom smislu, i Derridina dekonstrukcija i Benjaminova teorija dijalektičkih slika) jesu signature što se odvijaju paralelno s poviješću ideja ili pojmova i s njima ih ne smijemo pomiješati. Ako nemamo mogućnost uočiti signature i pratiti razmještaje i premještaje što ih one izvode u tradiciji ideja, ponekad se jednostavna povijest pojmova u cjelini može pokazati nedovoljnom.

Sekularizacija u tome smislu djeluje u pojmovnom sistemu moderne kao signatura koja taj sistem vraća teologiji. Kao što sekularizirani svećenik prema kanonskom pravu mora nositi znak reda kojemu je pripadao, tako i sekularizirani pojam kao signatura mora iskazivati svoju minulu pripadnost teološkoj sferi. No svaki je put presudan način kako razumijemo povratak što ga obavlja teološka signatura. Sekularizaciju tako možemo razumjeti i kao specifičan učinak kršćanske vjere (tako ju je razumio Friedrich Gogarten) koji čovjeku prvi put otvara svijet u njegovoj svjetskosti i povijesnosti. Teološka signatura tu djeluje kao svojevrsna obmana u kojoj upravo sekularizacija postaje obilježje njezine pripadnosti božanskoj *oikonomiji*.

3.

U Njemačkoj se u drugoj polovici šezdesetih godina odvijala rasprava oko problema sekularizacije u kojoj su na različite načine i u različitim opsezima sudjelovali Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard i Carl Schmitt. U ishodištu je rasprave bila Löwithova teza iz njegove knjige *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (Povijest svijeta i povijest spasenja) iz 1953. godine, prema kojoj filozofija povijesti kakvu je razvio njemački idealizam kao i ideja napretka kakva proizlazi iz prosvjetiteljstva predstavljaju sekularizaciju teologije povijesti i kršćanske eshatologije. Premda je Blumenberg, koji je pobijao "legitimnost moderne", odlučno branio nelegitiman karakter kategorije sekularizacije tako da su se Löwith i Schmitt protiv svoje volje našli na istom terenu, ta je rasprava zapravo više ili manje svjesno uprizorena da bi – kao što su neki pronicljivo uočili[05] – prikrila istinski ulog koji se nije toliko ticao sekularizacije koliko filozofije povijesti i kršćanske teologije kao podloge za filozofiju povijesti, protiv kojih su vidni protivnici oblikovali zajedničku frontu. Eshatologija spasenja o kojoj je govorio Löwith, a čije je svjesno ponavljanje bila filozofija njemačkog idealizma, nije bila ništa drugo doli neki aspekt značajnije teološke paradigme koja je upravo paradigma božanske *oikonomije* koju nastojimo istražiti i na čijem se potiskivanju zasnivala rasprava. Hegel je toga bio posve svjestan kada je postavio znak jednakosti između svoje teze o umnom upravljanju svijetom i teološkoj doktrini nacrta Božje providnosti te vlastitu filozofiju povijesti predstavio kao teodiceju ("da je povijest svijeta… zbiljsko postajanje duha… to jest istinska teodiceja opravdanje Boga u povijesti"). Schelling je upravo pri kraju *Filozofije otkrivenja* još nedvosmislenijim terminima sažeo svoju filozofiju teološkom figurom *oikonomije*: "Antički teolozi su razlikovali *akratos theologia* i *oikonomia*. Obje međusobno pripadaju. Htjeli smo pokazati proces domaće ekonomije (*oikonomia*)"[06]. Činjenica da je slična usporedba filozofije s ekonomskom teologijom danas postala tako malo vjerojatna da nam se takve tvrdnje čine posve neshvatljive, znak je propadanja filozofske kulture. Jedna od zadaća što je postavlja ova rasprava jest objasniti Schellingovu tvrdnju koja je dosad bila mrtvo slovo.

Razlikovanje izmedju *theologije*, *oikonomije*, na koje aludira Schelly, između bitka Boga i njegove djelatnosti ima, kao što ćemo vidjeti, fundamentalno značenje u istočnoj teologiji od Euzebija do Halkedonaca. Schellingove neposredne izvore valja tražiti u upotrebi pojma *oikonomia* u pijetističkom okviru, posebice kod autora kao što su Bengel i Oetinger čiji je utjecaj na Schellinga sada već dobro dokumentiran. A odlučno je da Schelling mi-

04 Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, Macerata 2004, str. XXXII
05 Gianni Carchia, "Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità", u: *Contro tempo*, 2, 1997, str. 20.
06 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, Milano 2002, str. 325.

Merie-José Mondzain

sli svoju filozofiju otkrivenja kao teoriju božanske ekonomije koja uvodi u bitak Boga osobnost i čin te ga na taj način čini "gospodarom bitka"[07]. Schelling u toj perspektivi navodi odlomak iz svetoga Pavla (*Ef* 3, 9) o "ekonomiji otajstva" koja je na izvoru teološke *oikonomie*:

"Apostol Pavao govori o Božjem planu koji je oduvijek bio prešućivan, a koji je sada objavljen preko Krista, i u cjelini s izrazima najveće radosti govori o tome da se ono što je bilo prikriveno svim prijašnjim vremenima i čak očevima – Božje i Kristovo otajstvo – sada s Kristovom pojavom objavilo čitavu svijetu.

Na toj se točki najvjerojatnije objašnjava da filozofija otkrivenja ne prikazuje nužan proces kao što to radi filozofija mitologije budući da otkrivenje moramo razumjeti kao nešto posve oslobođeno, samo kao odluku i čin najslobodnije volje... Moguće je da je kroz otkrivenje uveden novi, drugi proces stvaranja..., a otkrivenje samo nije nužan proces nego stvar najčišće i najslobodnije volje."[08]

Ukratko, Schelling razumije svoje uvođenje apsolutne i an-arhične slobode u ontologiju kao obnovu i dovršenje teološke doktrine *oikonomije*.

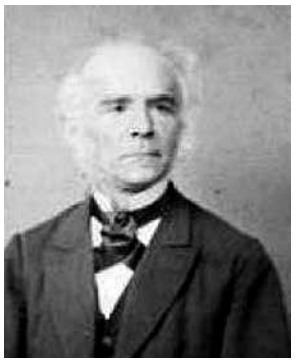
4.

Između Erika Petersona i Carla Schmitta, dvojicu autora koje, na njima svojstven način možemo označiti kao "apokaliptičare kontrarevolucije"[09], između 1935. i 1970. godine odvijala se jedinstvena polemika. Jedinstvena ne samo stoga što su protivnici, obojica katolici, dijelili zajedničke teološke pretpostavke nego i zato – kao što dokazuje dug period tišine koji odvaja dvije godine – što je pravnikov odgovor došao kad je teolog, koji je debatu otvorio, već deset godina bio mrtav i jer je Schmitt zapravo polazio od nedavne rasprave o sekularizaciji, kao što dokazuje zaključna riječ (*Nachwort*) kojom se odgovor završava. No Petersonova "strelica"[10] morala je još uvijek biti čvrsto zabijena u meso ako je, prema Schmittovim riječima, *Politische Theologie II* (*Politička teologija II*), koja je sadržavala zakašnjeli odgovor, ciljala na to da strelicu "izvuče iz rane"[11]. Ulog u polemici bila je politička teologija koju je Peterson otvoreno problematizirao, no kao što se dogodilo i pri raspravi o sekularizaciji, moguće je da je deklarirani ulog skrivao nešto ezoteričnije i opasnije što treba objasniti.

U svakom misaonom djelu – i možda u svakom ljudskom djelu – postoji nešto neizrečeno. No postoje autori koji se svom snagom nastoje približiti tome neizrečenom i barem ga aluzivno evocirati, i drugi koji o njemu svjesno šute. Toj drugoj vrsti autora pripadaju kako Schmitt tako i Peterson. Dokučiti tajni ulog u debati značilo bi pokazati to neizrečeno. Obojici protivnika zajednička je bila teološka ideja koju možemo označiti kao "katehontičnu". Budući da su obojica bila katolici, nisu mogli prikriti svoju eshatološku vjeru u drugo Kristovo došašće. No pri pozivanju na *2 Tes 2* (Schmitt eksplicitno, Peterson implicitno), obojica su tvrdila da postoji nešto što usporava i zadržava *eschaton*, dakle došašće Kraljevstva i kraj svijeta. Za Schmitta je taj usporavajući element bio Imperij, za Petersona pak židovsko otklanjanje vjerovanja u Krista. I za pravnika i za teologa je, dakle, sadašnja povijest čovječanstva neki *interim* koji se zasniva na usporavanju Kraljevstva. U jednom se slučaju to usporavanje ipak podudara sa suverenom vlašću kršćanskog imperija ("Vjera u silu koja je kadra zadržati kraj svijeta postavlja jedine mostove koji vode iz eshatološke paralize svakog ljudskog zbivanja prema grandioznoj povijesnoj moći kakva je ona kršćanskog imperija germanskih kraljeva"[12]); u drugom je pak slučaju povijesni opstanak Crkve zasnovan na suspenziji Kraljevstva kao posljedici neuspjela preobraćenja Židova. Spis *Crkva* iz 1929. godine ne ostavlja dvojbe: Crkva može postojati samo zato što "Židovi, kao od Boga izabran narod, nisu vjerovali u Gospodina"[13], a posljedično ni kraj svijeta nije blizu. "Crkva može postojati", piše Peterson, "samo uz pretpostavku da Kristovo došašće neće biti odmah, da je, drugim riječima, konkretna eshatologija eliminirana, a na njezinu mjestu imamo doktrinu posljednjih stvari"[14].

Istinski ulog u debati nije dakle toliko dopustivost ili nedopustivost političke teologije koliko priroda i identitet *katechona*, moći koja usporava i eliminira "konkretnu eshatologiju". No to implicira da je za obojicu naposljetku presudna upravo neutralizacija filozofije povijesti usmjerene spasenju. Na točki u kojoj je božanski plan *oikonomije* došašćem Krista prišao do dovršenja, proizveo se događaj (neuspjelo preobraćenje Židova, kršćanski imperij) koji ima moć držati *eschaton* u suspenziji. Isključenje konkretne eshatologije transformira povijesno vrijeme u suspendirano vrijeme u kojemu je ukinuta svaka dijalektika, a Veliki inkvizitor bdi nad tim da se u povijesti ne bi proizvela paruzija. Shvatiti smisao

07 Ibidem, str. 172.
08 Ibidem, str. 253.
09 Jacob Taubes, op. cit., str. 19.
10 Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, str. 10.
11 Ibidem
12 Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Milano 1991, str. 4.
13 Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften* , tom I, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, str. 247.
14 Ibidem, str. 248.



Wilhelm Gass

15 Ernst Troeltsch, *Dottrina della fede*, Napoli 2005, str. 36.
16 Erik Peterson, op. cit., str. 25.
17 Aristotele, *Metafisica*, 1076a
18 Erik Peterson, op. cit., str. 25.
19 Ibidem, str. 27.
20 Ibidem
21 Ibidem, str. 30.
22 Ibidem, str. 28-29.

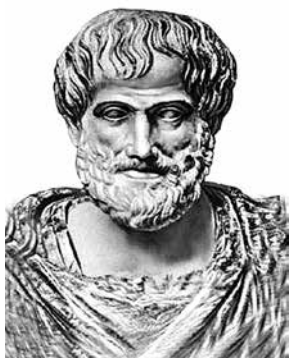
rasprave između Petersona i Schmitta tada bi značilo shvatiti teologiju povijesti na koju obojica autora manje ili više potiho upućuju.

Dvije pretpostavke za koje je Peterson vezao postojanje Crkve (neuspjelo preobraćenje Židova i usporavanje paruzije) tijesno su povezane, a upravo ta povezanost određuje specifičnost onoga partikularnog katoličkog antisemitizma što ga reprezentira Peterson. Postojanje Crkve utemeljeno je na ustrajanju Sinagoge u njezinu postojanju; a ukoliko će na kraju biti "spašen čitav Izrael" (*Rim* 11, 26), Crkva mora u Kraljevstvu prestati – spis *Die Kirche* počinje navođenjem Loisyjeva ironičnog *dictuma*: *Jesus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue* (Isus je navještavao Kraljevstvo, a Crkva je ta koja je došla) – i Izrael će morati iščeznuti. Ako ne razumijemo tu paklenu vezu između obje pretpostavke, ne razumijemo ni istinsko zatvaranje "eshatološkog biroa" o kojemu je Ernst Troeltsch govorio već 1925. godine ("eshatološki biro danas je većinom zatvoren jer su misli koje tvore njegove temelje izgubile svoje podrijetlo"[15]). Ponovno otvaranje eshatološkog biroa škakljiv je problem budući da implicira spornost veze između Crkve i Izraela, i ne čudi da mislilac kao što je Benjamin, koji se smještao na singularno raskrižje kršćanstva i židovstva, nije imao potrebu čekati Moltmanna i Dodda da bi to otvaranje izveo u cjelini, radije govorio o mesijanstvu nego o eshatologiji.

5.

Peterson počinje svoju argumentaciju navođenjem Homerova stiha (*Ilijada*, 2, 204) kojim završava XII. knjiga *Metafizike*, "dakle traktat koji se obično naziva Aristotelovom teologijom"[16]: "No bića ne žele loše upravljanje: 'vlast mnogih nije dobro, jedan je gospodar'"[17]. Prema Petersonu, u tom je odlomku sporna kritika platonovskog dualizma, posebice pak Speusipove teorije o pluralnosti načela protiv koje je Aristotel htio pokazati da priroda nije sastavljena iz serije epizoda kao loša tragedija, nego iz jednog načela:

"Premda termin 'monarhija' u tom kontekstu kod Aristotela još nije posve određen, valja ipak naglasiti da je njegov sadržaj već prisutan u onoj dvostrukoj semantici prema kojoj se jedina vlast (*mia arche*) jednog posljednjeg načela u božjoj monarhiji podudara s moći jedinog posljednjeg nositelja te vlasti (*archon*)"[18].



Aristotel

Peterson na taj način sugerira da je teološka paradigma nepokretnog aristotelovskog pokretača na neki način arhetip sljedećih teološko-političkih utemeljivanja monarhijske vlasti unutar židovskog i kršćanskog okvira. Pseudoaristotelovski traktat *De mundo*, što ga Peterson odmah potom analizira, uspostavlja most za prijelaz između klasične politike i židovske koncepcije božanske monarhije. I dok je Bog u Aristotela transcendentno načelo svakog kretanja koje vodi svijet kao što strateg vodi svoju vojsku, monarh u tom traktatu, zatvoren u sobi svoje palače, pomiče svijet kao što lutkar koncima vodi svoje lutke.

"Tu sliku božanske monarhije ne određuje toliko problem je li dano jedno ili više načela, koliko sudjeluje li Bog u vlastima koje djeluju u kozmosu. Autor želi reći da je Bog pretpostavka, da vlast... djeluje u kozmosu, a da upravo on stoga nije moć (*dynamis*)"[19].

Navođenjem Schmittu dragog gesla, Peterson tako ukratko izlaže ovu sliku božanske monarhije u formuli "*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*"[20] – kralj kraljuje, ali ne vlada.

Samo kod Filona se nešto kao što je politička teologija prvi put jasno pokazuje u obliku teokracije. Peterson analizom Filonova jezika pokazuje da je politička teologija otvoreno židovska kreacija. Za Filona se, naime, teološko-politički problem postavlja "u konkretnosti njegove situacije Židova"[21].

"Izrael je teokracija, tim jedinim narodom vlada jedini božji monarh. Jedan sam narod, jedan sam Bog... A jer jedini Bog nije samo monarh Izraela nego i monarh kozmosa, jedan narod kojim vlada taj kozmički monarh – 'narod što ga Bog najviše ljubi' – postaje svećenikom i prorokom čitavog čovječanstva"[22].

Pojam božje monarhije nakon Filona su prihvatili kršćanski apologeti, koji su ga upotrijebili za svoju obranu kršćanstva. Peterson u toj perspektivi tumači u kratkim intervalima Justina, Tacijana, Teofila, Ireneja, Hipolita, Tertulijana i Origena. No kršćanska politička teologija svoju je punu formulaciju dobila tek kod Euzebija – dvorskog teologa, odnosno frizera teološke vlasulje imperatora Konstantina, kao što je otrovno napomenuo Overbeck. Euzebije ustanovljava podudaranje između Kristova došašća na zemlju kao spasitelja svih naroda i Augustinove uspostave imperijalne vlasti po čitavom svijetu. Prije Augustina, ljudi su živjeli u poliarhiji, u pluralnosti tirana i demokracije, ali "kad se pojavio Gospod i Spasitelj, a August – prvi od Rimljana – istodobno

postao vladarom naroda, pluralistička se poliarhija ispuhala i mir je svu zemlju ovio"[23]. Peterson – slijedeći Euzebija – pokazuje kako se proces koji je započeo s Augustom dovršio s Konstantinom: "Nakon što je Konstantin porazio Likinija, restaurirao je političku monarhiju, ali je istodobno zajamčio božju monarhiju... *jedinom* kralju na zemlji odgovara jedini kralj u nebesima, *jedinom nomosu* suvereni *Logos*"[24].

Peterson slijedi Euzebijevo potomstvo preko Ivana Hrizostoma, Prudencija, Ambrozija i Jeronima sve do Orozija, gdje paralelizam između jedinstva svjetskog imperija i otkrivenja što ga je ostvario jedini Bog postaje ključem za interpretaciju povijesti:

"Cezar, što ga je Bog predestinirao zbog mnogih tajni, u istoj je godini naručio popis svih ljudi u pojedinim provincijama. Tada se i Bog pokazao kao čovjek, tada je to htio biti. U to se vrijeme rodio Krist, koji je uskoro nakon svojeg rođenja registriran tijekom rimskog popisa... Jedinoga Boga, koji je to jedinstvo carstva uspostavio u vrijeme kada se htio objaviti, svi ljube i svi ga se boje: isti zakoni vladaju posvuda, zakoni onoga tko je podanik jedinoga Boga"[25].

Na toj je točki Peterson iznenadnim obratom nastojao pokazati kako je teološko-politička paradigma božje monarhije u trenutku prijepora oko arijanizma stupila u sukob s razvojem trinitarne teologije. Proglašenje dogme Svetog Trojstva označava u toj perspektivi sumrak "monoteizma kao političkog problema". Peterson je političku teologiju, čijoj je rekonstrukciji posvetio knjigu, integralno uništio na samo dvije stranice:

"Doktrina božje monarhije morala bi promašiti pred dogmom Trojstva i interpretacija *pax augusta* pred kršćanskom eshatologijom. Na taj način nije samo teološki poništen monoteizam kao politički problem, a kršćanska vjera oslobođena svoje povezanosti s rimskim imperijem, nego je i realiziran prekid sa svakom 'političkim teologijom'. Nešto kao 'politička teologija' može postojati samo na tlu židovstva i poganstva."[26]

U napomeni uz ovaj odlomak kojim knjiga završava (ali bismo mogli reći da je čitav traktat napisan s točke gledišta te napomene), Peterson kaže:

"Koliko znam, pojam 'politička teologija' u literaturu je uveo Carl Schmitt u knjizi *Politische Theologie* (München 1922). Njegova tadašnja kratka razmišljanja nisu bila sistematski postavljena. Ovdje smo preko konkretnog primjera pokušali pokazati teološku nemogućnost 'političke teologije'"[27].

Euzebijeva teza o solidarnosti između došašća jedinog ovozemaljskog carstva krajem poliarhije i trijumfom jedinog istinskog boga predstavlja analogiju s Negrijevom i Hardtovom tezom prema kojoj bi prevladavanje nacionalnih država u jedinom globalnom kapitalističkom imperiju otvorilo put trijumfu kapitalizma. I dok je doktrina Konstantinova teološkog vlasuljara ipak imala jasno taktičko značenje i nije bila u funkciji antagonizma nego savezništva između Konstantinove globalne vlasti i Crkve, Negrijevu i Hardtovu tezu zacijelo ne možemo razumjeti u istom smislu, zato ostaje barem enigmatična.

6.

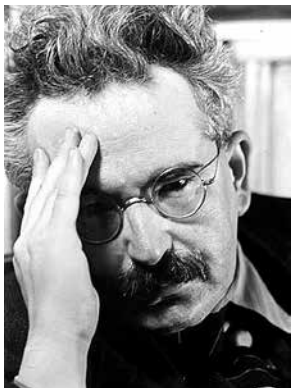
U Petersonovoj argumentaciji bitnu stratešku ulogu ima odlomak iz Grgura Nazijanskog – kapadocijskog teologa iz četvrtog stoljeća. U skladu s Petersonovim drastičnim sažetkom, Grgur je u tom odlomku trinitarnoj dogmi dodijelio njezinu "posljednju teološku dubinu" kad je "monarhiji jedine osobe" suprotstavio "monarhiju trojedinog Boga":

"Kršćani... se prepoznaju u monarhiji Boga; zacijelo se ne prepoznaju u božanstvu monarhije jedine osobe budući da ova u sebi nosi izvor unutarnjeg rascjepa (*Zwiespalt*), nego u monarhiji trojedinog Boga. Taj pojam jedinstva nema nikakve usporedbe u ljudskoj prirodi. Tim razvojem je monoteizam kao politički problem ukinut"[28].

No pritom je neobično to da se Schmitt u svojoj zakašnjeloj replici poslužio upravo istim odlomkom što ga analizira Peterson kako bi iz njega izvukao zaključke koji su na stanovit način suprotni Petersonovima. Prema pravniku, Grgur Nazijanski u spomenutom odlomku u središte trinitarne doktrine uvodi svojevrsnu teoriju građanskog rata ("autentičnu teološko-političku *stasiologiju*")[29] i na taj način još uvijek upotrebljava teološko-političku paradigmu koja upućuje na opreku prijatelj/neprijatelj.

Uostalom, ideja prema kojoj je elaboracija trinitarne ideologije sama za sebe dovoljna da bismo njome odstranili svako političko-teološko poimanje božje monarhije nipošto nije jasna. Što se tiče Tertulijana, sam Peterson podsjeća na uspješne pokušaje kršćanskih apologeta da pomire trinitarnu teologiju sa slikom imperatora/cara koji obnaša svoju jedinu vlast preko na-

23 Eusebio, Ps. 71.
24 Erik Peterson, op. cit., str. 50.
25 Ibidem, str. 55.
26 Ibidem, str. 58-59.
27 Ibidem, str. 81.
28 Ibidem, str. 57-58.



Walter Benjamin

29 Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, str. 92.
30 Gregorio di Naziano, *Tutte le orazioni*, Milano 2000, XXIX, 2, str. 694.
31 Ibidem, XXIX, 16, str. 712.
32 Ibidem, XXIX, 18, str. 714.

mjesnika i ministara. A i odlomak molitve Grgura Nazijanskog što ga Peterson pogrešno navodi čini se sve prije nego uvjerljivim kad ga jednom vratimo u njegov vlastiti kontekst.

Grgurov tekst pripada skupini od pet molitava što ih obično definiramo kao "teološke" budući da tvore istinski traktat o Trojstvu. Kapadocijski oci, čiji je glavni predstavnik Grgur Nazijanski – osim Bazilija iz Cezareje i svetog Grgura Nisenskog – svojom su teologijom bili angažirani kako u obračunu s posljednjim otporima arijevaca i homeusijevaca tako i pri elaboraciji doktrine o jedinoj supstanciji u tri različite hipostaze, koja će se konačno afirmirati 381. godine koncilom u Konstantinopolu. Riječ je dakle o tome da se monarhično postavljanje božanskosti, koja se implicira u pojmu *homousia*, prilagodi afirmaciji triju hipostaza (Oca, Sina i Duha Svetoga). Teškoća i paradoksalnost toga pomirenja posve su bjelodani u spornom Grgurovu tekstu koji nosi naslov *Peri Yiou*, "O Sinu". U taj kontekst smješta se fragment što ga navodi Peterson:

"Tri najstarija mnijenja o Bogu jesu anarhija, poliarhija i monarhija. S prva dva igraju se djeca Grka i nastavljaju se dalje igrati. Anarhija je naime bez reda; poliarhija je u građanskom ratu (*stasiodes*) i u tom smislu anarhična i bez reda. Obje vode istom ishodu, neredu, a nered pak rasulu. Mi pak slavimo monarhiju, no ne onu monarhiju koja je okružena jednom samom osobom – i jedan, ako stupi u građanski rat sa samim sobom (*stasiazon pros heauto*) polučuje mnogostrukost – nego onu koju zajedno održavaju jednako dostojanstvo prirode, skladnost misli, identitet kretanja, konvergencija onoga što iz nje izvire na način koji je za rođenu prirodu nemoguć. Na taj se način u supstanci ne dijeli, premda je po broju različita. To za nas znači Otac, Sin i Duh Sveti; prvi roditelj (*gennetor*) i otac (*proboleus*), hoćemo reći, strasti oslobođen, izvan vremena i bez tijela."[30]

Očito je da je tu Grgurova glavna briga pomiriti metafizički rječnik jedinstva božje supstancije s konkretnijim i gotovo tjelesnim rječnikom Trojstva (posebice što se tiče roda sina u odnosu prema nestvorenom karakteru koji dolikuje božanskosti budući su se na toj točki odvijale posebno vatrene rasprave s arijancima i monarhistima). S tom nakanom on pribjegava metaforičnom registru koji ne možemo, neka nam Peterson ne zamjeri, definirati drukčije do politički (ili teološko-politički): posrijedi je, naime, mišljenje trinitarne artikulacije hipostaze, ne uvodeći pritom u Boga *stasis*, građanski rat. Zato Grgur tri hipostaze ne shvaća kao supstancije, nego ih jednostavnom upotrebom stoičke terminologije shvaća kao načine bitka, odnosno kao odnose (*pros ti*, *pos echon*) u jedinoj supstanciji[31]. No ipak, toliko je svjestan neprimjerenosti svoga pokušaja i nedostatnosti svakog jezičnog izlaganja otajstva da svoju molitvu zaključuje s *tour de force*, tako da Sina predstavlja kroz dug spisak antinomijskih slika. No Grgur malo prije toga priskrbljuje ključ za tumačenje cijele molitve, utvrđujući u skladu s terminološkom tradicijom koja se u njegovo vrijeme već bila konsolidirala da pravilno shvatiti može samo onaj koji je naučio razlikovati u Bogu "govor prirode i govor ekonomije (*tis men psycheos logos, trios de logos oikonomias*)"[32]. To znači da i odlomak što ga navodi Peterson možemo čitati samo u svjetlu te distinkcije, pa tim više iznenađuje što je on uopće ne spominje.

Logos ekonomije ima dakle kod Grgura specifičnu funkciju, naime spriječiti da se u Boga preko Trojstva uvede staziološki, to jest politički lom. Jer građanski je rat – unutarnji *stasis* – moguć i unutar monarhije, a protiv te opasnosti može pak jamčiti samo pomak od političke prema "ekonomskoj" racionalnosti (u značenju što ćemo ga pokušati objasniti).

7.

Rekognosciranje autora što ih u svojoj genealogiji teološko-političke paradigme božje monarhije navodi Peterson dokazuje da je, kako s tekstualnog tako i s pojmovnog aspekta, "diskurs ekonomije" tako tijesno prepleten s diskursom monarhije da je na podlozi njegove odsutnosti u Petersonovim djelima moguće zaključiti kako je riječ o svjesnu potiskivanju. Egzemplaran je primjer Tertulijan (a isto bismo mogli reći i za Justina, Tacijana, Hipolita, Ireneja itd.). Uzmimo navod iz spisa *Adversus Praxean*, kojim Peterson počinje svoju analizu pokušaja apologeta da pomire tradicionalnu doktrinu monarhije s Trojstvom:

"Mi podupiremo monarhiju, kažu oni, i Latinjani izgovaraju tu riječ na tako uznesen i mudar način da bih mogao vjerovati da razumiju monarhiju tako dobro kao što je izgovaraju."[33]

Tu se navod prekida, a u Tertulijanovu tekstu nastavlja se ovako:

Erik Peterson

"Latinjani se trude ponavljati 'monarhija', ali 'ekonomiju' ne žele razumjeti ni Grci (*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*)."[34]

Neposredno prije toga Tertulijan tvrdi da "jednostavni ljudi, da ih ne nazovem lakoumnici i neznalice... ne shvaćaju da je potrebno vjerovati u jedinog Boga, no zajedno s njegovom *oikonomijom* (*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*); prestrašeni su jer vjeruju da su ekonomija i raspored trojstva podjele jedinstva."[35]

Razumijevanje trinitarne dogme na kojoj se zasniva Petersonova argumentacija pretpostavlja dakle preliminarno razumijevanje "govora ekonomije" i samo tada kada istražimo taj *logos* u svim njegovim artikulacijama moći ćemo precizno odrediti istinski ulog u raspravi o političkoj teologiji između dva prijatelja-protivnika.

Prag

Odnos između dva autora kao što su Carl Schmitt i Erik Peterson kompleksniji je i zapleteniji nego što spomenuti autori dopuštaju vidjeti. Prva se evokacija Petersona unutar Schmittova opusa nalazi u spisu pod naslovom *Narodni referendum i prijedlog narodne zakonodavne ponude* iz 1927. godine i odnosi se na Petersonovu doktorsku tezu o aklamacijama u prvim stoljećima kršćanske liturgije, koju je pravnik ocijenio kao "temeljnu". A i ovdje ono što je zajedničko obojici autora ujedno sadrži i sjeme njihova razdvajanja.

Ukratko, u neupadljivom uvodu u svojoj knjizi o monoteizmu iz 1935. godine Peterson diskretno sažima kako razloge blizine tako i razloge nesuglasja sa Schmittom. Reduciranje kršćanske vjere na monoteizam predstavljeno je kao rezultat prosvjetiteljstva, protiv čega Peterson spominje da je "za kršćane političko djelovanje dano samo na podlozi pretpostavke vjere u trojedinog Boga" koji se smješta kako s onu stranu židovstva kao poganstva, tako i s onu stranu monoteizma kao politeizma. Peterson na toj točki uvoda krotkijim tonom najavljuje konačnu tezu knjige o "teološkoj nemogućnosti" kršćanske političke teologije: "Ovdje ćemo na podlozi povijesnog primjera pokazati unutarnju problematičnost političke teologije koja je usmjerena na monoteizam"[36].

Više no kritika šmitovske paradigme tu je presudna formulacija teze prema kojoj je trinitarna doktrina jedini mogući temelj kršćanske politike. Obojica autora politiku žele utemeljiti na kršćanskoj vjeri; i dok politička teologija za Schmitta utemeljuje politiku u ovozemaljskom smislu, "djelovati politički", ono čime se bavi Peterson jest liturgija (ponovno u svojemu etimološkom značenju javne prakse).

Teza prema kojoj je istinska kršćanska politika liturgija, a trinitarna doktrina politiku utemeljuje kao sudjelovanje pri slavljenju kulta anđela i svetaca, može se činiti iznenađujućom. No upravo se tu smješta granica koja odvaja šmitovsku "političku teologiju" od kršćanskog "djelovati politički" kod Petersona. Za Schmitta politička teologija utemeljuje politiku u pravom značenju i ovozemaljsku moć kršćanskog imperija koji djeluje kao *katechon*; politika kao liturgijski čin kod Petersona pak isključuje (što potvrđuje njegovo spominjanje Augustinova imena kao onoga "koji se pojavljuje u svakom duhovnom i političkom obratu Zapada") bilo kakvu identifikaciju sa zemaljskim gradom: politika nije drugo do kulturna anticipacija eshatološke slave. U tom smislu je za teologa, s točke gledišta eshatologije, rad ovozemaljskih moći posve beznačajan: kao *katechon* ne djeluje politička vlast, nego samo židovsko odbacivanje preobraćenja. To znači da su za Petersona (a njegovo stajalište se pak podudara sa stajalištem ne baš beznačajnog dijela Crkve) svi povijesni događaji što ih je bio svjedokom – od svjetskih ratova do totalitarizama, od tehnološke revolucije do atomske bombe – teološki beznačajni, osim jednog: istrebljenja Židova.

A ako bi eshatološko došašće Kraljevstva postalo konkretno i realno samo tada kada bi Židovi doživjeli preobraćenje, njihovo uništenje prema tome ne može biti beznačajno za sudbinu Crkve. Kada su 16. listopada 1943. tisuće rimskih Židova deportirali u logore smrti sa suučesničkom tišinom pape Pija XII, Peterson se najvjerojatnije nalazio u Rimu. Opravdano se možemo pitati je li u tom trenutku bio svjestan užasne dvosmislenosti teološke teze prema kojoj su kako postojanje tako i dovršenje Crkve vezani uz preživljavanje ili iščeznuće Židova. Možda tu dvosmislenost možemo prevladati samo ako *katechon*, vlast što odlaganjem kraja povijesti otvara prostor ovozemaljske politike, vratimo u njegov izvorni odnos s božanskom *oikonomijom* i njezinom Slavom.

Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Homo sacer II/2, Torino 2009.

S talijanskog preveo Mario Kopić.

33 Tertulliano, *Adversus Praxean*, Torino 1959, 3, 2.
34 Ibidem
35 Ibidem, 3, 1.
36 Erik Peterson, op.cit., str. 24.

Carl Schmitt

IA

BURMA

CAMBODIA

CUBA

ETHIOPIA

GHAN

IRAO

LEBANO

I ARABIA

SOMALIA

SUDAN

TUNI

BALIBAR, ÉTIENNE

Od grčke krize do ponovnog utemeljenja Europe?

UČESNICI BEOGRADSKE KONFERENCIJE:

MOHAMAD DAUD KAN, BEN JUSEF BENHEDA, ARHIEPISKOP MAKARIOS, SIRIL ADULA I ANTOAN GIZENGA, BIVOGI LUJ LANSANA, DŽAVAHARLAL NEHRU, DR SUKARNO, HASAN II, MAHARADŽADIRADŽA MAHENDRA BIR BIKRAM ŠAH DEVA, GAMAL ABDEL NASER, SEJFUL ISLAM EL HASAN, JOSIP BROZ TITO U NU, NORODOM SIHANUK, SIRIMAVO BANDARANAIKE, DR OSVALDO DORTICOS, HAILE SELASIJE I, DR KVAME NKRUMAH, DR HAŠEM DŽAVAD, SAEB SALAM, MODIBO KEITA, IBRAHIM SOVEL, ADEN ABDULAH OSMAN, IBRAHIM ABUD, HABIB BURGIBA

PROMATRAČI: HOSE FELMAN VALORDE, MINISTAR PROSVJETE BOLIVIJE, I HORHE GUTIJERAS ALENDREBE, OPUNOMOĆENI MINISTAR BOLIVIJE, AMBASADOR EKVADORA U BONNU DR HOSE HOAKIN SILVA, AMBASADOR BRAZILA U ŠVICARSKOJ DE MELO FRANCO FILHO

BALIBAR, ÉTIENNE

Od grčke krize do ponovnog utemeljenja Europe?

U sljedećim bilješkama namjera mi je pokušati nastaviti razmišljanje o oblicima grčke krize, utoliko što se ona tiče cijele Europe, u pogledu njenih izvorišta kao i u pogledu potencijalnih razvoja te perspektiva što ih ona otvara pojavljivanju jedne *drukčije politike* (a time dakle i *drukčijeg državljanstva*) na ovom kontinentu u uvjetima globalne krize kapitalizma. Poći ću od shematske rasprave o dosad iznesenim tumačenjima kako bih objasnio zagriženost vlastî danas prevladavajućih u Europskoj uniji u jednoj destruktivnoj politici u kojoj nema ništa "kreativno", a razmišljanje ću proširiti na problem što ga danas postavlja ideja "ponovnog utemeljenja" Europe ili "novog početka" na posve drukčijim osnovama – koji je, čini se, u isti mah neizbježno i tragično lišen načinâ vlastita ostvarenja.[01]

"Grčka kriza": pouke i posljedice

Ovdje se namjerno moramo upustiti u pojednostavljenje. Informacija je doduše kod nas poznata daleko ispod razine koja bi bila nužna da javno mnijenje napokon procijeni učinke koje su "stezanje remena" i zahtjevi za liberalizacijom, što ih "Trojka" nameće u zamjenu za svoje uzastopne "planove pomoći", izazvali u zapošljavanju, u gospodarskoj aktivnosti u cjelini, socijalnoj sigurnosti i javnom zdravstvu, osposobljavanju mladih generacija – učinke koje bi se kod nas bez problema smatralo povijesnom katastrofom i koji za masu stanovništva (osim za bogate) stvaraju uvjete kao u doba opće krize (30-ih godina) ili rata (40-ih godina). Smatrat ću međutim poznatim da smo pratili taj razvoj, koji sam na jednom drugom mjestu, pozivajući s ostalima na "spašavanje Grčke od njenih spasitelja", nazvao *silaskom u pakao*. Grčka, premda integrirana u europsku zajednicu već trideset godina, ali sve više i više izolirana, stupila je (na koliko dugo?) u *izvanredno stanje* na političkom i moralnom, kao i na gospodarskom planu. Činjenica da vidimo kako se u takvom stanju također razvijaju i višestruke mogućnosti nezadovoljstva te javljaju političke inicijative koje bi mogle naći odjeka u cijeloj Europi očito ima vrlo veliko značenje. Ona nam može pomoći da izbjegnemo projiciranje figure pasivne *žrtve* na grčki narod, simetrične figuri *krivca* ili *lopova* koja je omiljena dijelu europskog javnog mnijenja – sve to pod izlikom ko-

rupcijskih pojava koje doista postoje, ali nisu i jedinstvene u Europi, a profiteri od kojih se neki nalaze izvan zemlje koliko i unutar nje. Ona sama po sebi nije dovoljna da preokrene postojeće stanje stvari.

Veliko pitanje koje postavlja grčka situacija "prozivajući" europsku politiku jest zašto ova ne ispravlja svoju orijentaciju kada je jasno da ju je ona, čak i ako nije u potpunosti *izvorište* krize, samo pogoršala kako društvenim razaranjima do kojih dovode restrikcije tako i stalnim povećavanjem javnog duga: ovo dvoje je povezano jer upropašteno stanovništvo i gospodarstvo nemaju nikakvog izgleda postati solventni, a nakupljanje novog duga po prekomjernim kamatama unaprijed ubija bilo kakav gospodarski oporavak. Zbog toga Europa u Grčkoj može primijetiti da "njena" politika vodi upravo suprotnom od navedenih ciljeva: zadržati Grčku u euru, omogućiti joj da provede "strukturne reforme", izbjeći nepodnošljive gubitke svojim (javnim i privatnim) vjerovnicima koji bi, pak, sa svoje strane stvorili "sistemski rizik" za krhku strukturu međunarodnog kreditiranja itd. Takvo ustrajanje u zabludi može biti uzrokovano jedino potpunom nesposobnošću, ideološkim sljepilom i fanatizmom, protivljenjem vrlo moćnih interesa, makijavelističkim računanjem na prednosti koje se mogu izvući iz "strategije katastrofe" (kako bi rekla Naomi Klein), ili pak kombinacijom svega navedenog.

Vratit ću se na to, no prvo bih htio naznačiti dva vida tog *antagonističkog odnosa* između grčkog stanovništva i europskih država, čiji je sporazum bio nužan da se ova politika provede kao "odgovor" na bankrot grčke Riznice najavljen 2009, nakon objave o krivotvorenju javnih financija.

Prvi vid, na kojem ne možemo dovoljno inzistirati, znak je urušavanja "solidarne" zamisli europske konstrukcije (do sada održavane barem na "načelnom" planu) a predstavlja ga *intervencija MMF-a* pri sklapanju pomoći i u definiranju ustupaka za nju (obaveze Grčke da smanji javnu potrošnju, privatizira poduzeća i javnu imovinu, reformira svoj porezni sustav itd.). Istodobno s političko-gospodarskom, ova intervencija posjeduje moralnu i političku dimenziju. Ona je tim primjetnija ako je se uspoređuje s MMF-ovim intervencijama kojima on već desetljećima "spašava" države kojima prijeti bankrot, podsjećajući na sukobe do kojih su doveli njegovi "planovi strukturne prilagodbe". Alternativa se može iskazati na jednostavan način: *ili* su zemlje "suverene" i "izolirane" u okviru međunarodnog monetarnog sustava koji je time stekao mehanizam za "represivno spašavanje" (uvjetovana pomoć MMF-a što virtualni stečaj pretvara u stvarnu ovisnost) *ili* se suočavaju s političkim, gospodarskim neizvjesnostima ili prirodnim katastrofama unutar jedne interesne zajednice temeljene na "osnovama" zajedničke solidarnosti (što ih eventualno mogu pratiti kontrole ili sankcije, ali koje teže minimiziranju kolektivnih rizika njihovim uzajamnim snošenjem). Drugim riječima, ili je "normalna" situacija izoliranje od "neprijatelja" sustava, ili je to zaštita "slabe karike" unutar solidarne cjeline. Ali, u slučaju "spašavanja" Grčke, vidimo da se *unutar* eurozone primjenjuju pojmovi *izvanjske* "odgovornosti", koje k tome (možda da bi se "opravdao" taj obrat) prati stigmatizacija i koji izbjegavaju bilo kakvu analizu izvorišta krize, umnažajući učinke dominacije (ako ne i eksploatacije) obično povezane s vanjskom financijskom pomoći. MMF nije ovdje jedini "vjerovnik", čak ne ni glavni, ali je on taj koji koncipira i nameće strukturu hitnog kreditiranja i određuje svoje ustupke (zapravo preobrazbu gospodarskog i društvenog ustroja zemlje).

To što je ovim ponovo izašlo na vidjelo i što je dovelo do katastrofalnih posljedica već je odavno primijećeno proturječje između uspostave "jedinstvene valute" i otvaranja cijele zone neograničenom financijskom natjecanju: s jedne strane je, dakle, afirmiranje kolektivne odgovornosti (vrijednost jedinstvene valute), s druge se spekulantima cijelog svijeta otvaraju nove mogućnosti za manipuliranje gospodarstvima i europskim državama jednih protiv drugih. Kao da je nakon svojih prethodnika, "zmije" i "europskog monetarnog sustava", svrha eura jedino u tome da poduzeća osigura od valutnog rizika i priljeva stranih kupaca, ali ne i da osujeti učinke krize ili spriječi da financijski operateri manipuliraju određenim članicama nauštrb drugih. A ovo izravno vodi do postavljanja određenih država na rub isključenja (ili da ih se prisili na "izlazak", bez obzira na posljedice, čak iako je on "tehnički" teži i opasniji za cijeli sustav nego što je bio "izlazak iz EMZ": sjetimo se Engleske nakon spekulacija s funtom 1992, odakle potječe Sorosevo bogatstvo). Kojih to? Nekog malog broja "zanemarivih" država ili dosta velikog broja država, uključujući i one "važne"? U načinu na koji Španjolska i Italija danas uspijevaju odgoditi primjenu istih recepata kao u Grčkoj, Irskoj ili u Portugalu možemo vidjeti da je pitanje osjetlji-

01 Sljedeći tekst, za koji bih htio zahvaliti časopisu *Lignes* što ga je prihvatio kao doprinos posebnom izdanju "Grčka budućnost neoliberalne Europe", sastoji se od dva izvatka iz istupa čiji sam jedan dio iznio na Forumu "Može li se preoblikovati Europsku uniju?" Ljetnog sveučilišta udruge ATTAC, u subotu 25. kolovoza 2012. u Toulouseu.

vo za cijelu europsku konstrukciju. Među PIGS postoje i "pigs"...

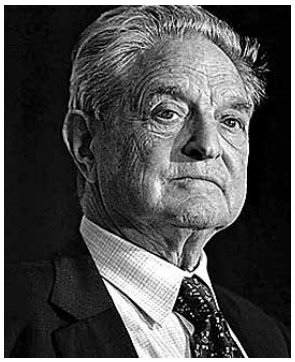
Ovo dovodi do jednog drugog aspekta. Dominantni diskurs ovog trenutka (pogotovo virulentan u Njemačkoj i Finskoj) pokazuje sliku Europe podijeljene na dva tendenciozno isključiva "bloka": *vjerovničke* države i one *dužničke*, od kojih prve neprestano subvencioniraju posljednje. U njemu se pažljivo izbjegava postaviti pitanje *tko ima koristi*, u biti, od "subvencija" koje se odlijevaju sa sjevera prema jugu. Grčki su državljani, pak, skloni misliti da se iza strategije "razornog pretjeranog iskorištavanja" čiji su oni predmet (slično onome što David Harvey naziva "akumulacijom putem oduzimanja") nalazi uglavnom volja za njemačkom dominacijom – što budi vrlo vrlo loše uspomene i sugerira zanimanje za ono što se dogodilo s njemačkim dugovima prema Grčkoj koji potječu iz nacističkog razdoblja. Mislim da ima neke, ali "iskrivljene" istine u oba scenarija koji se zapravo preklapaju.

Prikaz vjerovničkog Sjevera i dužničkog Juga (ne spominjući rasističku sliku radišnog stanovništva spram stanovništva koje uživa) tipično je ideološki jer zanemaruje bitno: funkciju banaka. Upravo one igraju na oba polja, otkupljujući javnim sredstavima dugove koji su postali nenaplativi ili primajući od ECB-a praktički besplatne linije kredita, pa ih i dalje posuđuju Grčkoj po lihvarskim stopama, što za ishod ima "deklasiranje" zemlje od strane njihovih rejting agencija. Ovdje smo u središtu eksponencijalnog razvoja *dužničkog gospodarstva* (i njegova doprinosa krizi) budući da ono podrazumijeva "podruštvljavanje" rizika od spekulacije čiji su profiti bitno privatni i omogućuje da se i dalje umnažaju profiti na osnovi odgođenog propadanja proizvodnih djelatnosti (u čemu se nalazi tajna "deriviranih financijskih proizvoda"). Grčko se stanovništvo cijedi do kraja, a njemački porezni obveznici (i drugi) plaćaju da tako bude i nadalje... ECB, očigledno, igra središnju ulogu u tom mehanizmu, jer "sindikalizira" bankarske kamate dok se pritom naplaćuje iz kolektivnih resursa (javnih sredstava, poreznih proizvoda) nužnih za njen vlastiti kapital. I nalazimo se u srcu "interesa" koji objašnjavaju zašto se strategija primijenjena na Grčku i na neke druge nastavlja unatoč "neuspjesima", ali također i zašto je se ne može generalizirati bez ogromnih rizika.

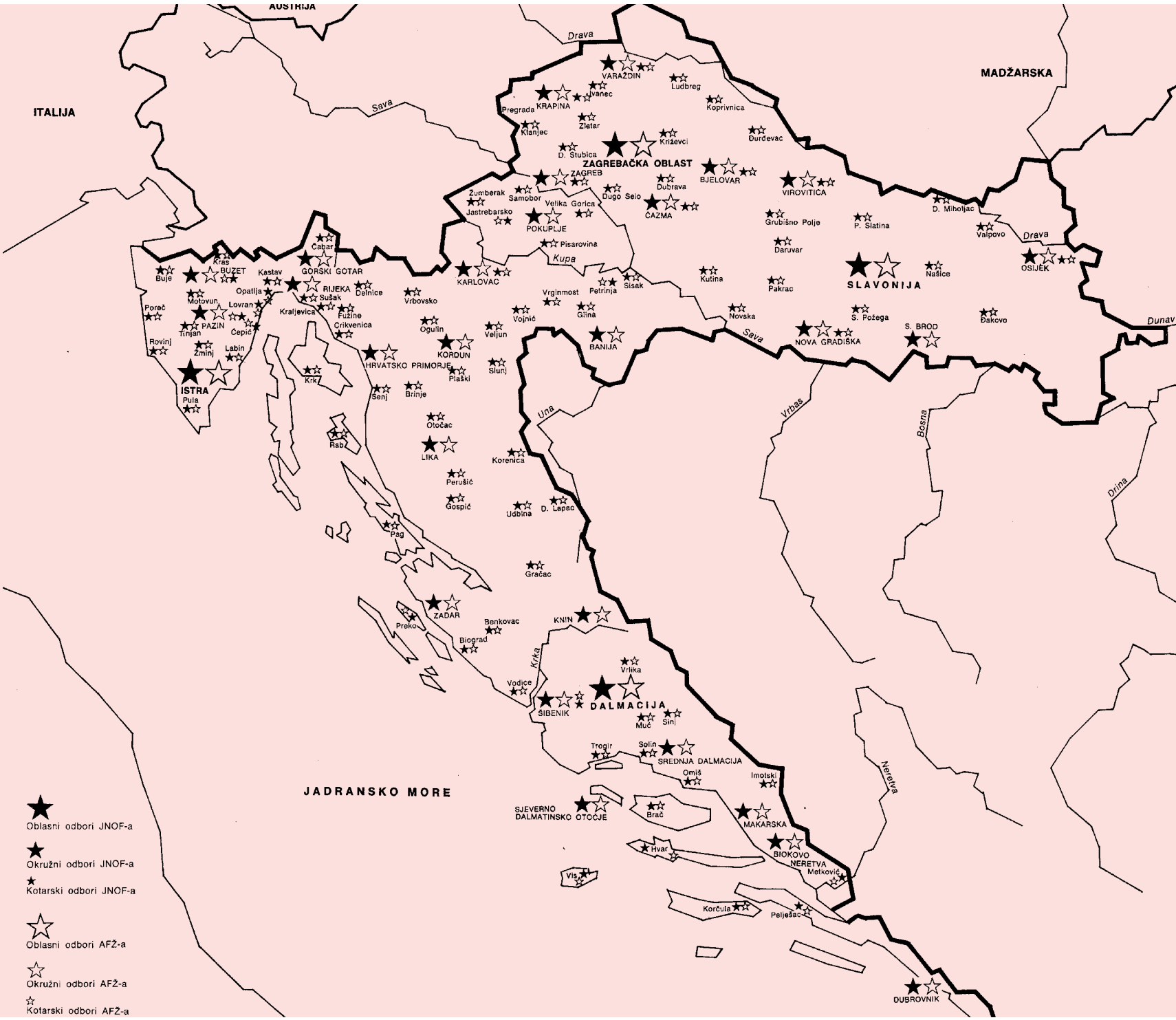
S druge strane, čini mi se važno razumjeti članove "povezivanja" *njemačkog pitanja* i *grčkog pitanja* i razlog zbog kojeg će ono oslikavati sve proturječnosti koje danas u Europi postaju "antagonistične". Važno je – pogotovo u ovom trenutku – odupriljeti se nacionalističkim obrascima koji utvrđuju kolektivne odgovornosti i tako iznova pokreću mehaniku "europskog građanskog rata" protiv kojeg je projekt europskog ujedinjenja izgradio svoj legitimitet, spajajući interese bogatih i siromašnih unutar svake zemlje na štetu zajedničke, internacionalističke borbe protiv sustava izvlaštenja. Ali, nije ništa manje važno razumjeti na kojim se *zbiljskim* osnovama izgrađuje mehanizam izrabljivanja koji narode nastoji suprotstavljati jedne drugima.

Mislim da to jasnije vidimo kad razmislimo o razlozima zbog kojih su Europska komisija, njemačke i francuske vlade, sama ECB neprestano olakšavale odobravanje zajmova Grčkoj unatoč godinama poznatim "rizicima": zato što su ti zajmovi upravo namijenjeni osiguravanju toga da Grčka i nadalje kupuje njemačke i francuske proizvode.[02] Općenitije, ono što se stvorilo, počevši od nejednakog industrijskog razvoja i različitog početnog potencijala, sustav je koji omogućava jačanje konkurentnosti jedne zemlje na račun drugih, što toj pruža mogućnost da u te druge izvozi svoju proizvodnju, ali i svoju nezaposlenost[03]; koristi ih, ukratko, kao regionalnu "bazu" za kretanje u osvajanje svjetskog tržišta. Unatoč svim pričama Europske komisije, ne povećava Europa kao takva svoju konkurentnost, nego neke europske zemlje, a posebno jedna od njih: u ovom trenutku Njemačka ima trgovinski suficit veći nego Kina, ali se 40% njenog izvoza ostvaruje u eurozoni, a 60% u cijeloj Europskoj uniji[04]. Ova izuzetna pozicija (čemu treba dodati ogromnu komparativnu prednost koju pruža *spread* kamatnih stopa na međunarodne zajmove budući da ona danas može posuđivati po negativnim stopama (*sic*), dok stope za Grčku, Španjolsku, pa i Italiju variraju između 5 i 10 posto!) pokazuje u isti mah kako se nova njemačka moć "koristi" svojom pripadnošću Europi i zašto se radi o vrlo nestabilnoj ravnoteži: ovo implicira da se europsko unutarnje tržište ne urušava zbog restrikcije nametnute nekima i recesije koja upravo zahvaća cijelu zonu. Nažalost, jasno je da je tome jedan dio njemačke vladajuće klase – industrijalci, financijeri, gospodarstvenici, političari – kao "paradu" predvidio prinudno i ubrzano izbacivanje Grčke iz eurozone, kad se iscijedi sve što se može iscijediti, bez obzira na političke i moralne posljedice do kojih ono dovodi u ci-

02 A pogotovo naoružanje, Daniel Cohn-Bendit upravo je na to skrenuo pažnju.
03 Pa čak, kako danas vidimo na primjeru Njemačke koja zapošljava nezaposlene tehničare iz Grčke i Španjolske, iz njih uvozi kvalificiranu radnu snagu, novi kontingent unutarnje imigracije.
04 Procjena iznesena u novinama *Figaro* od 8. veljače 2012.



George Soros



Organizacije JNOF-e i AFŽ-a u Hrvatskoj, godine 1944.

jeloj Europi (jer bi konačno dokazala da u njoj prevladava divlja konkurencija i zakon jačeg) i *pod uvjetom* da se takva amputacija ne prelije na druge (iako je kriza nenaplativih dugova, javnih ili privatnih, danas postala kriza cijelog niza zemalja, velikih i malih).

Zaključno, moj stav nije taj da Grčka sada služi kao "probni teren" za ono što neki generički nazivaju "biopolitikom neoliberalizma", iako je jasno da okrutna restrikcija nametnuta žrtvama spekulacije mehanički dovodi do povećanja *prekarijata* što ga je ovaj novi oblik financijskog kapitalizma ponovo počeo stvarati u posljednjih dvadeset ili trideset godina (ali kojeg je već nagovijestila pretjerana eksploatacija imigranata). Ovo je ujedno i manje ozbiljno i gore: posljedica je produbljivanja nejednakosti između sastavnica Europske unije, pri čemu se oni koji se time koriste ne mogu suzdržati da ne traže dobit sve do točke koja se nažalost ne da kontrolirati, kada im ona prijeti povratnim udarom, ujedno političkim i gospodarskim. Međutim, sasvim sam uvjeren kako je Grčka (ali i Italija, u trenutku zamjene Berlusconija Montijem) služila kao poligon "diktatorskom" načinu interevencije u vlade država te kako i nadalje oslikava nametanje starateljstva stanovništvu i njegovim političkim predstavnicima od strane jedne "federalne" tehnostrukture, čija cjelina tvori ono što sam hipotetski nazvao revolucijom "odozgo". Ili, bolje rečeno, to je njena *lokalna* primjena. No, čini mi se, ustvari, da slijed događaja upravo dokazuje nemogućnost te revolucije (što bi se moglo opisati, parodirajući Lenjina, kao nemogućnost da dominantni vladaju *bilo to kao ranije, bilo drukčije*) ujedno zato što je se ne može *generalizirati* i zato što lokalno stvara neslomljive *otpore*.

Veliko je pitanje, naravno, znati jesu li sami ti otpori sposobni otvoriti perspektivu preokreta u odnosima snaga i u samim strukturama (uključujući ovdje i *monetarnu* strukturu) koji su ishod našli u izvanrednom stanju: očigledno, to je moguće jedino ako u perspektivi nemaju to da na svoj način pridonesu *izlasku* glavnih žrtava krize izvan Unije, prema nekom kako izdvojenom tako i neodređenom "izvana", nego da potiču na transformaciju ili na "preoblikovanje" samih osnova Unije. Primijetimo da je nova grčka radikalna ljevica (SYRIZA), čiji je prodor na nedavnim izborima iznenadio dobar dio europskih i svjetskih "promatrača", sa svoje strane već učinila presudni korak izloživši (suprotno od drugih struja demokratskog pokreta) nužnost pronalaženja rješenja na europskoj razini (osobito s novim pregovorima o uvjetima pomoći i o samoj strukturi dugova). Ali, iz toga ništa neće proizaći ako se i druge demokratske snage u Europi ne priključe, određujući si kao ambiciozan, možda i pretjeran, ali racionalan cilj da iz same krize Europe pronađu načine njene "revolucije" i iznađu njenu novu konfiguraciju ukoliko se pojavi kao nužna.

Može li se Europska unija ponovo utemeljiti na novim osnovama?

Pitanje koje jedni postavljaju, drugi izbjegavaju. Pitanje može li se Europa utemeljiti na novim osnovama čini mi se da se zapravo razlaže na tri potpitanja, naravno, međuzavisna: 1) Je li EU (još) održiva u svom sadašnjem obliku? 2) Može li se *reformirati*, a da se *ponovo ne utemelji* na drugim osnovama? 3) *Može li se* ponovo utemeljiti? Tko to može? Za koga i za što? Na ova tri pitanja, općenito, moji privremeni odgovori su sljedeći:

1) EU, takva kakva se je promijenila razvojem posljednih trideset godina, kakvom su je stvorili skup ugovora, ali i prakse, odnosi snaga, politika i metoda vladavine, *nije održiva*. To znači da je sadašnja "kriza" doista strukturna. I da istovremeno ovisi i o opterećenosti unutarnjim proturječjima koja postaju "antagonistička" i o potpunoj transformaciji međunarodnog okruženja u smislu da je ono postalo protivno "mogućnosti" Europe. Ali ta dva elementa nije moguće stvarno izolirati, jer "struktura" europske konstrukcije nikada ni sama nije bila ništa drugo nego *odnos* između unutarnjih proturječja (određenog načina da ih se ustanovi i da se njima upravlja) i jedno geopolitičko mjesto koje mijenja narav i fluktuira sukladno uzastopnim "okolnostima" razvoja kapitalizma. Strukturna priroda krize sve se više i šire prepoznaje i obznanjuje. Možda malo previše glasno, jer je jasno da je to i prilika za pritisak i ucjenu... Ne treba proricati ovaj ili onaj modalitet, ovu ili onu brzinu urušavanja ili rastakanja, ali čini mi se izvjesno da sadašnje strukture, neodvojive od određenih političkih orijentacija, ne omogućuju rješenje. Što vodi do druge točke:

2) EU se ne može reformirati bez pravog novog utemeljenja. Ali i sam je taj pojam dvosmislen. Ono što je bjelodano zastarjelo čuvena je "metoda Monnet", koju se često prikazuje u smislu pravog *lukavstva povijesti*:

European Central Bank

"Europa napreduje sa svojim krizama", protivno namjerama ili očekivanjima onih kojima je povjereno vladanje njome i samih njenih naroda, ali ona na kraju uvijek ide naprijed, i to *u istom smjeru*, onome koji se podrazumijeva u utemeljiteljskim odlukama – naime, upotrebi zajedničkih gospodarskih interesa da bi se došlo do jedne postnacionalne političke formacije. Vrlo malo ljudi još uvijek vjeruje u mogućnost upotrebe procedure te vrste kako bi se Europa "spasila" iz bezizlaznog položaja u koji je zapala otkako se financijska kriza 2008. pretvorila u krizu europske valute s obzirom na hitnost *političkih* odluka koje treba donositi i oštra *razilaženja* do kojih dovode te odluke.

No, ono što je ne manje nemoguće zbog drugih razloga "revolucionarna" je metoda, takva kakvu danas uporno zagovaraju razni *think tankovi* i dio političkog *establišmenta* (posebno u Njemačkoj, ali i u Italiji), a kojoj se naravno protivi priznato ili nepriznato suverenističko usmjerenje (osobito utjecajno u Francuskoj): to je ono što se naziva "federalni skok", odnosno prisilno postavljanje vlade koja bi mogla zauzdati monetarnu i financijsku krizu i usmjereno je na to da si sve europske zemlje nametnu zajedničku "disciplinu" u pogledu javne potrošnje. Jer ova "federalna" centralizacija zapravo poprima oblik prave *revolucije odozgo*, koju ne prihvaća, a još manje zahtijeva velika većina europskih naroda. Ona je antitetična s obećanjima, pa čak i usmjerenjima sadržanim u ideji o "europskom državljanstvu" ili *Europi građana*, i nema nikakvog izgleda postati "legitimna", bez obzira na jačinu pritisaka koji se upotrebljavaju.

Bilo bi dakle potrebno da europski državljani u cjelini i njihovi glasnogovornici u ujedinjenoj javnoj sferi na neki drugi način, s osloncem na kolektivnoj analizi, ponovo utemelje *procese* koji su doveli do zastoja i implozije "europskog projekta" i što iz te analize oslobađa većinski prihvatljive alternative, a raspolaže i političkim sredstvima za njihovu provedbu. Neuvijeno, jedan drukčiji tip "revolucije", ali ovaj put "odozdo".

3) No da li je takva perspektiva vjerojatna? Reći ću da je ne treba isključiti, a kamoli odustati od njenog promicanja, jer bi suprotne mogućnosti – u rasponu od razdruživanja EU do otvorenog sukoba između njenih bivših članica – bile pogubne za europsko stanovništvo. Ne treba međutim tajiti sebi da su okolnosti koje bi mogle promicati njenu nužnost izuzetno rizične, jer se oslanjaju na izazov po kojem bi daljnje pogoršanje krize moglo dovesti do reakcije konstruktivne solidarnosti masivnih razmjera prije negoli do njene suprotnosti: preplavljenosti očajem i težnji za prihvaćanjem "ekstremnih" suverenističkih pozicija koje su danas pod raznim etiketama glasne u svim europskim zemljama. A proturječnosti koje treba riješiti gotovo su nepremostive: one pretpostavljaju da nam uspijeva izdvojiti neki zajednički interes nacija, a naročito antagonističkih klasa (jer se Europa neće stvoriti nekom "manjinskom" revolucijom, čak ni *protiv* interesa neke značajne manjine njenih "organskih" klasa). No klase su danas u isti mah *polarizirane* oblicima kapitalističke globalizacije, dodatno naglašenima krizom, a iznutra podijeljene između kontinentalne hegemonije i premještanja ili seljenja na strani kapitala i međunarodne solidarnosti i nacionalne zaštite ili strategije pojedinačne obrane na strani rada. Osim toga, trebalo bi izmisliti političku formu (ne samo pravnu) koja "kombinira" društveni autoritet i sposobnost vladanja u nesigurnom vremenu s maksimalnom širinom demokratskog sukobljavanja i izražavanja heterogenih težnji europskog društva – samog uvjeta legitimnosti. Vidimo da "zajednički program" *europske partije* ili demokratskog pokreta za ponovno utemeljenje Europe na novim osnovama nije nadohvat ruke. Ne gubimo stoga vrijeme radeći na njemu.

S francuskoga preveo Zlatko Wurzberg

BERARDI, FRANCO BIFO

Reaktivacija društvenog tijela u vrijeme pobune

Smotra boraca Treće brigade Trinaeste primorsko-goranske divizije prilikom formiranja, srpnja godine 1944.

BERARDI, FRANCO BIFO

Reaktivacija društvenog tijela u vrijeme pobune

David Hugill i Elise Thorburn[01] velikodušno su pristali objaviti proširenu verziju razgovora s talijanskim autonomističkim marksističkim teoretičarem Francom Berardijem, poznatijim kao Bifo. Intervju je objavljen u *Berkley Planning Journalu* u sklopu specijalnog izdanja "Novi prostori pobune".

Talijanski teoretičar Franco Bifo Berardi cijeloga je života sudjelovao u revolucionarnim pokretima i proučavao njihove složenosti. U engleskom govornom području vjerojatno je najpoznatiji po suradnji s talijanskim operaističkim pokretom – kolokvijalno znanim kao "autonomizam" ili "autonomistički marksizam" – i po njegovim istaknutim pokušajima preoblikovanja komunističke politike koncentriranjem na "potrebe, želje i organizacijsku autonomiju" radnika kao temelja političke prakse (Genosko i Thoburn 2011). Autonomistička tradicija se prvenstveno bavi *autonomijom* ljudskih subjekata: marksizam je taj koji ustraje na prvenstvu radnika kao aktivnih agensa. Stoga, tamo gdje se zapadni marksizam fokusirao na dominantnu logiku kapitala, autonomisti su prvo nastojali učvrstiti moć radnika, shvaćajući transformacije unutar kapitalističkog načina proizvodnje prvenstveno kao *odgovore* na klasnu borbu (Dyer-Witheford 2004); drugim riječima, politička povijest kapitala može se shvatiti kao "povijest uzastopnih pokušaja emancipacije kapitalističke klase od radničke klase" (Tronti 1979, citat iz: Trott 2007). Ovaj obrat dijalektičkog odnosa između rada i kapitala (ponekad se naziva kopernikanski obrat) često se smatra karakteristikom autonomističke teorije (Moulier 1989).

Ono što slijedi su odlomci iz tri intervjua koje smo vodili s Bifom tijekom burne 2011. godine. Svi naši razgovori koincidiraju sa značajnim zbivanjima vezanim uz prošlogodišnje mobilizacije pa je u određenim dijelovima transkripta vidljiv entuzijazam našeg sugovornika. Prvi put smo se susreli na sastanku Edufactoryja u Parizu na kojem su se sastale različite grupacije kako bi gradile zajedničku frontu protiv neoliberalizacije europskih i svjetskih sveučilišta. Konferencija je održana samo nekoliko tjedana nakon rušenja tuniskog predsjednika Zinea El Abidine Ben Alija pa su se aktivnosti redovito prekidale izvještajima uživo s egipatskih ulica. Doista, vijesti o nastanku Arapskog proljeća, zajedno s energijom sudionika aktualnih studentskih mobilizacija iz Britanije, Italije, Čilea i šire, oživjele su konferenciju i stvorile opipljiv osjećaj još jednog ciklusa borbi koji je

bio pred nama. Naši razgovori s Bifom koji slijede, vođeni na daljinu , potaknuti su sličnim događajima kada se revolucionarno proljeće prelilo na jednako borbeno ljeto koje je dovelo do okupirane jeseni. Iako naš sugovornik ostaje optimističan u vezi s događajima iz 2011. i "reaktivacijom društvenog tijela" koju, čini se, impliciraju, ipak nas na početku podsjeća da sami prosvjedi neće biti dovoljni za postizanje stvarne autonomije koju smatra vitalno potrebnom. Kao što ćemo vidjeti, primarna Bifova briga vezana je uz načine na koje su određene dogme rasta, konkurentnosti i rente zauzele sfere "ljudskog znanja". Tvrdi da izdržljivost tih "mentalnih kaveza" prijeti preživljavanju "društvene civilizacije" pa ostaje kritičan prema mogućnosti da prosvjedi mogu ometati njihovu postojanost. Postoje taktičke implikacije Bifovih opažanja, pa on – u nastavku teksta i drugdje – postavlja teška pitanja o tome jesu li marševi i okupacije učinkovite strategije kojima se napadaju suvremeni dominantni poretci. Za razliku od geografa Erica Swyngedouwna (2011) koji tvrdi da je otimanje javnog prostora i dalje u središtu "emancipatorskih geopolitičkih putanja", Bifo ukazuje na ograničenja pretjeranog zanošenja urbanim borbama vezanim uz prostor. Ne želi poricati važnost marševa i okupacija, no sugerira da se još opasniji protivnik nalazi u nezemaljskoj orbiti softvera i algoritama, financijskih tokova i bihevioralnih automatizama. Zapravo, tvrdi da je snažan stisak ove "epistemološke diktature" promijenio našu sposobnost međusobne empatije raskidajući osnovne spone međusobne povezanosti. Kako na drugom mjestu naznačuje:

> "Izgubili smo zadovoljstvo bivanja zajedno. Trideset godina prekarnosti i konkurentnosti uništili su društvenu solidarnost. Medijska virtualizacija uništila je empatiju među tijelima, užitak međusobnog dodira i užitak života u urbanim prostorima. Izgubili smo užitak ljubavi jer previše vremena posvećujemo poslu i virtualnoj razmjeni" (Berardi i Lovnik 2011).

Ipak, unatoč mračnim predviđanjima, Bifo ne zagovara beznađe nego uvijek ostavlja otvorenom mogućnost preobrazbe i bijega. Sugerira da su naša najbolja prilika za oslobođenje razvoj novih strategija povlačenja, odbijanja, sabotaže i dogovori oko novih "linija bijega" od kasnokapitalističkih oblika dominacije. Promatrajući procvat novog "proljeća" otpora ima dobrih razloga za optimizam, ali kao što nas Mike Davis (2011: 5) upozorava, "proljeće je najkraće godišnje doba". Bifova zapažanja kritički su podsjetnici da će najteži posao doći u trenutku kada budemo pokušavali zadržati, transformirati i usmjeriti pobunjeničku energiju iz 2011. Nadamo se da će ovaj razgovor na skroman način pridonijeti tom procesu.

Solidarnost i empatija

— Započeli bismo s pitanjem o naglasku koji ste Vi i drugi stavili na ulogu financijskog kapitalizma u potkopavanju onoga što nazivate "društvenom civilizacijom". Tvrdite, među ostalim, da je ta uloga zapravo *deteritorijalizirajući* oblik predatorstva jer se njegovo nasilje prvenstveno provodi kroz virtualni krug. Imajući ovo na umu, postavili bismo Vam taktičko pitanje: ako je dominantna suvremena kultura sve manje i manje povezana s kontrolom fizičkih prostora te je sve više virtualna i algoritamska nego materijalna i prostorna, gdje je onda zapravo možemo izazvati?

Po mom mišljenju, imaginacija je središnje mjesto društvene transformacije u doba semiokapitala.[02] Kapitalistička dominacija se održava otpornošću mentalnih kaveza koji su strukturirani prema dogmama rasta, kompeticije i rente. Epistemološka diktatura ovog modela – njegova kontrola različitih sfera ljudskog znanja – sama je osnova moći. Stoga se zadaća transformacije sastoji u tome da zamislimo i stvorimo drugačiju vezu između društvenih oblika, znanja i tehnologije. Naravno, sama imaginacija nikada neće biti dovoljna. Moramo graditi oblike društvene solidarnosti koji su sposobni reaktivirati društveno tijelo nakon dugog perioda njegove izolacije i podređenosti agresivnoj kompetitivnosti. Solidarnost se – za razliku od agresivnosti – temelji na empatiji, na tjelesnoj percepciji prisutnosti drugoga.

Riječ solidarnost je ključna riječ u jeziku naših pokreta, ali mora se bolje razumjeti. Što točno podrazumijeva solidarnost? Općenito, ovaj izraz koristimo u etičkom ili političkom smislu, ali to nam ne omogućuje da shvatimo njegovo stvarno značenje. Po mom mišljenju, solidarnost ima veze sa psihičkim i emocionalnim odnosima između živih tijela. Kada primijetimo da solidarnost iščezava iz našeg svakodnevnog života, najčešće ne govorimo o političkoj solidarnosti, već o iskustvu

01 David Hugill je doktorand na Odsjeku za geografiju na Sveučilištu York i gostujući Fullbrightov znanstveni suradnik na Sveučilištu Minnesota. Elise Thorburn je doktorandica na Odsjeku za medije na Sveučilištu Western Ontario i jedna od urednica časopisa za teoriju i akciju Upping The Anti. Autori bi htjeli zahvaliti Bifu na vremenu i energiji koje je posvetio ovom projektu.

02 Berardi koristi izraz "semiokapital" kako bi opisao kasnomoderni trenutak u kojem su "nematerijalni znakovi" zauzeli mjesto fizičkim stvarima kao glavni objekti kapitalističke valorizacije. U knjizi After the Future (2011: 100) tvrdi da danas trebamo govoriti o semiokapitalizmu jer "robu koja cirkulira u ekonomskom svijetu – informacijska, financijska, imaginarna – čine znakovi, slike, projekcije, očekivanja."

Zine El Abidine Ben Ali

dis-konjunkcije, slamanju empatičnih veza između živih bića. Virtualizacija komunikacije, prekarizacija rada te niz drugih suvremenih fenomena onemogućili su da osjećamo empatiju jedni prema drugima. Po mom mišljenju, to je najveći problem našeg vremena. Izgradnja i održavanje solidarnosti mora biti mnogo više od političkog projekta. Prije je riječ o reaktivaciji percepcije društvenog tijela nego o političkoj organizaciji. Shvaćate li što mislim? U konačnici dolazimo do problema terapije koja za mene ne označava proces ponovnog vezivanja s uspostavljenim normama, odnosno svođenja jezika ili ponašanja na uspostavljene norme, nego podrazumijeva proces reaktivacije empatije između živih organizama. Takva empatija je temelj solidarnosti koju danas trebamo.

— Je li po vašem mišljenju val pobuna i okupacija koje su se odvijale posljednjih pola godine započeo terapeutski proces, proces reaktiviranja međuljudske empatije usprkos određenim oblicima dominacije?

Još pokušavam shvatiti što se dogodilo 2011., no smatram da se na pobune može gledati kao na izazov neempatičnim patologijama koje presijecaju društvenu kožu i dušu i kao na reaktivaciju društvenog tijela. Drugim riječima, može ih se smatrati liječenjem psihopatologije, procesom ozdravljenja.

Diktatura financijskog kapitalizma je predugo stješnjavala društveno tijelo, a cinizam vladajuće klase mnogima postaje sve nepodnošljiviji. Stoga ne treba čuditi što su pobune ponekad dolazile u obliku eksplozija nasilja i što će nastaviti biti takve. Naravno, nasilje je samo po sebi patološka demonstracija nemoći, pa je taktičkih opravdanja za današnje nasilne antikapitalističke pokrete malo. Ipak, nastavit ćemo svjedočiti masovnim eksplozijama prekarnog bijesa i nasilja, poput onih kojima smo svjedočili u Tottenhamu, Peckhamu i drugdje u Velikoj Britaniji u kolovozu te u Rimu u listopadu. Buduće pobune često će ustupiti mjesto psihopatologiji nasilja i to nas ne bi trebalo iznenaditi. Niti bismo trebali osuditi takve radnje kao kriminalne. Ali, u odnosu na terapeutsko značenje pobuna u cjelini, ne mislim da je to jednostavno pitanje političkih pregovora, borbe, optuživanja i demonstracija. Glavni problem koji je prepoznat – od Egipta do pokreta Occupy, ali i kod nasilnih nemira u Londonu i mnogim drugim europskim gradovima – jest reaktivacija veze između ljudskih tijela, što znači i reaktivaciju odnosa prema gradu, zemlji i teritoriju.

Peckham, 2011.

Imaginacija i prekarnost

— Ukoliko je imaginacija ključno mjesto borbe, kao što ste sugerirali, je li zato postalo manje važno voditi bitke u stvarnom fizičkom prosoru? Jesu li okupacije gradskih trgova ili remećenje normalnog funkcioniranja financijskih četvrti zastarjele metode, samo simbolički i taktički pristupi, ili i dalje mogu biti produktivne i razorne?

Ne mislim da možemo dobiti bitku protiv financijskog kapitalizma prosvjedujući na ulici. Ukoliko tražimo emancipaciju od financijske diktature, uništavanje banaka nije efikasno. Financijska moć se ne nalazi *unutar* banaka; ona je ugrađena u softverima, u tehnolingivstičkim automatizmima koji reguliraju svakodnevni život i u psihičkim automatizmima konzumerizma, kompeticije i straha. Međutim, nalazimo se usred procesa, odnosno pokreta koji će se razviti u sljedećem desetljeću ili kasnije, i moramo početi razmišljati gdje smo i što znamo. Danas se sjećamo starih oblika borbe koje su naši pokreti preuzeli, kao što su okupacije, štrajkovi, mirni i nasilni prosvjedi. Oni su dio nasljeđa društvenih pokreta dvadesetog stoljeća. Nedavno smo pokušali oživjeti neke od tih starih oblika borbe, starih oblika izražavanja, ali to nije osobito dobro funkcioniralo. Tradicionalni oblici mirnih prosvjeda nemaju nikakvu mogućnost promjene politike financijskog kapitalizma. Ne funkcioniraju kada je demokracija mrtva – a ona je potpuno mrtva, što nam vrlo jasno pokazuje europsko iskustvo. No, s druge strane, nasilni prosvjedi i bombaški napadi na banke također su beskorisni jer ne provociraju mjesta stvarne moći. Stvarna moć nalazi se u virtualnoj sferi, u algoritmima financijske kontrole, u kvalitativnim analizama koje povećavaju trgovinu i tako dalje.

Nastavljamo koristiti stare oblike djelovanja, ali moramo početi *zamišljati* i nove koji će biti sposobni boriti se protiv financijske diktature. Po mom mišljenju, prvi zadatak je upravo ono što smo iskusili tijekom prošle godine – reaktivacija društvenog tijela koju sam već opisao. Ali, kao što sam već rekao, to neće biti dovoljno. Morat ćemo početi učiti kako stvarati nove oblike autonomije od financijske kontrole i slično. Naprimjer, u Italiji sve više govorimo o "insolventnosti". Naravno, in-

solventnost znači nemogućnost plaćanja duga, ali o njoj ne razmišljamo u strogo monetarnim terminima. Tu je i simbolični dug koji uvijek implicira odnose moći. *Imaginacija* može podrazumijevati sposobnost stvaranja mogućnosti insolventnosti – prava na insolvetnost, prava na neplaćanje duga – na semiotičkoj i simboličnoj razini. Moramo *zamisliti* oblike društvenih odnosa koji mogu izbjeći novčanu razmjenu ili stvoriti nove oblike razmjene, kao što su banke vremena, novi oblici valuta, društvene valute i tako dalje. Shvaćate li što pokušavam reći? Proces imaginacije započinje reaktivacijom društvenog tijela, ali to tijelo zatim treba stvoriti nove razine društvene interakacije. Bijeg od financijske diktature drugim riječima znači promišljanje novih oblika društvene razmjene. Ne znam kakav će oblik emancipacija preuzeti u narednim godinama. Mogu samo predložiti ovu skromnu metodološku polazišnu točku iz postojećih činjenica.

— Želimo produbiti raspravu o "reaktivaciji društvenog tijela" postavljajući Vam pitanje o izgradnji pokreta i saveza. Mišljenja smo da je način na koji se o pitanjima "klase" raspravlja unutar popularnog sjevernoameričkog diskursa izrazito reduciran. Geofrag Neil Smith nedavno je izjavio da je u Sjedinjenim Državama došlo do toga da se danas u javnim raspravama zaista prepoznaju samo tri klase: miljunaši, beskućnici i srednja klasa (Hugill i Smith 2011: 88). U tom kontekstu, izuzetno smo zainteresirani za Vaš angažman vezan uz razumijevanje "prekarnosti" kao najvažnijeg aspekta suvremenosti. Vidite li prekarnost kao kategoriju koja može biti značajni mobilizacijski faktor, kao temelj za okupljanje i međusobno prepoznavanje? Drugim riječima, mislite li da je ideja prekarnosti sama po sebi dovoljno značajna da stvori temelj za novu klasnu politiku?

Prekarnost nije marginalna značajka suvremenih radnih odnosa, već opći karakter rada u doba globalizacije. Ne smijemo odbaciti klasne kategorije, ali ih trebamo potpuno redefinirati. Radnička i kapitalistička klasa dramatično su se promijenile od pojave industrijskog kapitalizma. Deteritorijalizacija vlasništva i rada je opći trend koji je doveo do raširene prekarizacije. Stara buržoazija bila je "teritorijalna" klasa, povezana s fizičkim vlasništvom nad tvornicama, urbaniziranim prostorima i materijalnim sredstvima. Bili su usko povezani s određenim teritorijima i teritorijalnim zajednicama, koji su činili tržišta za njihove proizvode. Današnja predatorska financijska klasa nema teritorijalnih afiniteta, nema interesa za budućnost pojedinih zajednica. Akumulacija kapitala više se ne temelji na materijalnim dobrima ili povećanju broja proizvoda, već na apstrakciji digitalnih i financijskih tokova. Rad je na sličan način odvojen od zemlje i zajednice. Radnici se više ne susreću u fizičkom prostoru tvornice, a kada se i susreću, to je najčešće privremeno i prekarno. Iz navedenih razloga mislim da je prekarnost postala opće stanje radne snage, kao i socijalne egzistencije i samopercepcije. U svojoj srži, prekarnost znači fragmentaciju radne snage. Ljudi se više ne susreću na istom mjestu, a društveno vrijeme je postalo rascjepkano, fragmentirano. Nedavni val pokreta na neki je način ponovno povezao neke od ovih fragmenata koji inače ne bi imali načina, vremena ni prostora za susret. To je suština okupacija. Koristim izraz reaktiviranje društvenog tijela, ali to se može nazvati i pokušajem okupljanja onoga što je razdvojeno generalizacijom prekarnosti. Naprimjer, pokret Occupy vidim kao pokušaj ponovnog povezivanja slomljenog tijela prekarne zajednice.

Novi savezi

— Već ste govorili o tome kako je generalizacija prekarnosti i krize stvorila prostor za formiranje novih saveza, uključujući one između akademskih ili sveučilišnih radnika, takozvanih kognitivnih i drugih radnika. Možete li pojasniti tu tvrdnju?

Na ovaj problem gledam kroz pitanje subjektivne svijesti i načine na koje različiti društveni subjekti percipiraju krizu. Tijekom posljednjeg desetljeća naša svijest o središnjoj ulozi "kognitivnog rada" konstantno je rasla. Naprimjer, u posljednje dvije godine talijanska sveučilišta su postala centralna žarišta borbe. Situacija svugdje postaje toliko dramatična da se stvaraju nove poveznice između društvene krize i problema na sveučilištima, i to je novost. Naprimjer, posljednjih mjeseci u Italiji se pojavila nova organizacija pod nazivom Ujedinjeni protiv krize – ona je mjesto okupljanja metalskih radnika, studenata i znanstvenika i donekle podsjeća na šezdesete i sedamdesete godine prošloga stoljeća, ali je u isto vrijeme i drugačija i nova.

Tottenham, 2011.

— Koliko su bili uspješni ti eksperimenti izgradnje saveza?

U siječnju 2011. održan je uspješan generalni štrajk metalskih radnika u cijeloj Italiji. Ono što je bilo zanimljivo je to da na trgovima nisu prosvjedovali samo radnici nego i studenti. Nedugo nakon toga su u Porto Margheri (gradu koji je važan za memoriju radničke klase jer se povezuje s autonomnim radničkim pokretima šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća) FIOM (*Federazione Impiegati Operai Metallurgici*), glavni sindikat metalskih radnika, i takozvani *neposlušni,* nacionalna organizacija studenata i prekarnih radnika, odlučili održati zajednički sastanak na kojem je sudjelovalo oko 2000 ljudi. Prvi put u 40 godina sastali su se sindikalci i studenti kako bi odlučili o zajedničkim akcijama protiv krize. Želim istaknuti kako je ovo novina. Vlada i vladajuće klase dugo su tvrdile da se ništa ne događa, ali sada je postalo potpuno jasno da ono što imamo jest masovno buđenje društvenih kultura.

— U suvremenom sjevernoameričkom kontekstu nema mnogo slučajeva ovakvih vrsta saveza između studenata i akademskih radnika s drugim radnicima. Stoga, na ovoj strani oceana nemamo plan po kojem bismo započeli graditi te saveze. Možete li nam reći kako su oni stvarani i održavani?

U Italiji postoji dugo nasljeđe studenata i radnika "ujedinjenih u borbi". Zapravo, to je bio jedan od glavnih slogana šezdesetih i sedamdesetih. I nije bio samo retorički slogan. Bio je stvaran. Naravno, to je bilo prije trideset ili četrdeset godina i mnogo se stvari u međuvremenu dogodilo. No, u posljednjih pet ili šest godina prekarizacija radnika je stvorila novu vezu između radnika i studenata. U većini slučajeva studenti su prekarni radnici i tvornički radnici znaju da je prekarnost studenata također problem i ucjena koju će koristiti protiv njih. Osim toga, javni diskurs i svijest o općoj prekarnosti dramatično raste posljednjih nekoliko godina i također ima značajan utjecaj. Mislim da se problem prekarnosti drugačije osjeća u Italiji i Europi nego u Sjevernoj Americi. Prekarnost je nešto što je svojstveno sjevernoameričkim radnim odnosima. Naravno, ne mogu davati savjete sjevernoameričkim aktivistima, ali mislim da je od presudne važnosti rad na razumijevanju novog značaja koji u današnje vrijeme ima prekarnost. Nekada je prekarnost bila marginalna, ali danas je stalni posao postao marginalan. Zbog toga moramo mijenjati percepciju onoga što studenti jesu. Većina studenata su prije svega prekarni radnici.

Znanje i nove tehnologije

— Možete li pojasniti tu tvrdnju? Na koji je način student prekarni radnik?

Prije svega zato što studenti sve više uče u malim fragmentima, malim fraktalima znanja, pa su navikli sve češće razmišljati o svom znanju ne kao znanju, nego intelektualnoj dostupnosti eksploataciji. U sjevernoameričkom tipu obrazovanja ovaj princip nije nov i već je dobro ustrojen. U većini Europe je nov pa je isprovocirao neke reakcije. Ali takvo obrazovanje je također realnost umreženog i globaliziranog svijeta. Što prekarnost danas znači? Koja je veza između prekarnosti i globalizacija? Znači da možete kupiti dio rada u Bangkoku, dio u Buenos Airesu i dio u Milanu, a da sva ova tri dijela čine isti proizvod iz točke gledišta kapitala.

Znanje ide u istom smjeru. Više ne trebate – iz perspektive kapitala – *znati* u humanističkom smislu značenje, konačnost, intimne kontradikcije znanja; sve što trebate je znati kako pojedini komadići znanja mogu postati funkcionalni. Postoji nešto staro i nešto novo u tome. *Jednodimenzionalni čovjek* Herberta Marcusea (1964) već je definirao ovaj problem funkcionalizacije znanja, ali u njegovo vrijeme to je bilo samo predviđanje kako će se kapitalizam transformirati. Danas je takvo funkcionalno razmatranje dominatan oblik našeg odnosa prema znanju. Dakle, trebali bismo upitati ljude što se dogodilo našem znanju. Da li uistinu učimo stvari i znamo stvari? Ili naprosto učimo kako postati dio proizvodnog stroja?

Također, mislim da trebamo pitati ljude, pogotovo mlade ljude, o njihovim tegobama vezanim uz znanje, komunikaciju itd. Mislim da je problem psihičkih tegoba danas od središnjeg značaja. Problematika depresije, panike, masovnih samoubojstava vrlo je stvarna. Znate li da je samoubojstvo postalo glavni razlog smrti mladih između 18 i 25 godina? Samoubojstvo postaje političko oružje. Ne mislim samo na Columbine ili na Mohameda Bouazizija, čovjeka koji se ubio i započeo tunisku revoluciju. Samoubojstvo je povezano sa znanjem. Kada znanje postane nešto što ti sve manje i manje pripada, to postaje problem osobnog identiteta, psihičkog identiteta.

— Vidite li vezu između psihičkih tegoba i virtualizacije komunikacije koja je povezana s novim vrstama tehnologije?

Teško mi je odgovoriti na ovo pitanje jer vidim veliku opasnost u reakcionarnoj tehnofobiji. Nikako nisam tehnofob, ali želim propitivati višeznačnost novih tehnologija. Očito je da su novi tehnološki oblici u stanovitom smislu alati za jačanje društvenih pokreta – vidimo što se dogodilo naprimjer u Egiptu i Tunisu. To je jasno, ali je u isto vrijeme i samo dio problematike. Drugi dio se odnosi na vezu između tjelesne percepcije društva, afektivne percepcije društva i rad. Prije trideset i pet godina pročitao sam knjigu pod naslovom *The Show and Tell Machine* američkog antropologa Rosea Goldsena. Pročitao sam ovu knjigu 1978. ili 1979, ali me jedna rečenica toliko pogodila da je još uvijek mogu ponoviti: "Stvaramo prvu generaciju koja će naučiti više riječi od stroja nego od majki". Sjećam se da je Freud rekao da je glavno mjesto afektivnog stvaranja – stvaranja osobne naklonosti – jezik i odnos između učenja jezika i tjelesne privrženosti. Mračna strana nove tehnologije je udaljenost od "majčinog tijela", odnosno općenito od tijela, sposobnost lingvističke samopercepcije u odnosu na tijelo. To se izgubilo. Znate, psihijatri kažu da prije dvadeset godina riječ panika nije ništa značila, ali danas je panika nova simptomatologija – napade ima 15% mladih, češće žena. I ovo je potpuno novo. Zašto se to događa? Zato što je panika problem odnosa između tijela i informacije, povećanja informacija u uvjetima konkurentnosti. To je patogenezno. Dolazi do novih oblika patologije koji nastaju zbog ubrzanja tehnološkog ritma informacija i odvajanja tijela od društvenih procesa. Naši društveni procesi sve su manje i manje tjelesni procesi, a sve više informacijski. Jako volim Internet, a pogotovo mogućnosti koje stvara. Ne želim ga se odreći, ali sam svjestan da nove tehnologije imaju svoju mračnu stranu za koju nemam rješenje. Tu postoje ključni problemi vezani uz subjektivizaciju, političko razumijevanje i slično, pa bismo trebali raditi na ovoj dilemi. Mislim da moramo biti oprezni s trijumfalizmom koji povezuje nove tehnologije s demokratskim mogućnostima. Da, postoje te mogućnosti, ali nova tehnologija ne znači samo to.

— Mislite li da postoji mogućnost da nove tehnologije — pogotovo virtualne komunikacijske tehnologije — ostvare reaktivaciju "društvenog" koje ste spomenuli na početku ovog intervjua?

Naravno. Nisam reakcionaran, a nisam ni nostalgična osoba koja se želi vratiti u vrijeme *low-tech* komunikacije. Tehnološka borba je dio živog društvenog tijela, ali problem je što su u zadnjih dvadeset godina društveni uvjeti proizvodnje i nove tehnologije onemogućili ili uništili mogućnost tjelesne veze između društvenih bića. Tehnologije društvenog umrežavanja i mediji s jedne su strane bili korisni jer su pozivali tijela na ulice, ali dinamika virtualne realizacije mora biti reaktivirana od strane tijela, erotike, društvenih odnosa. Ne želim sugerirati da trebamo zaboraviti na novu tehnologiju, već da moramo upisati ove tehnologije u međusobne tjelesne odnose u fizičkom prostoru, a ne samo virtualnom.

S engleskog prevela Vedrana Bibić.

Citirani radovi

Berardi, Franco Bifo. 2011. *After the Future*. Oakland and Edinburgh: AK Press.

Berardi, Franco Bifo i Geert Lovink. 2011. "A Call to the Army of and to the Army of Software". *http:// networkcultures.org/wpmu/geert/2011/10/12/fr a nco-berardi-geert-lovink-a-call-to- the-army-of-love-and-to-the-army-of- s oftware/.*

Davis, Mike. 2011. "Spring Confronts Winter". *New Left Review* 72 (studeni/prosinac), str. 5–15.

Dyer-Witheford, Nick. 2004. "Autonomist Marxism and the Information Society". http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id_rubrique=464.

Genosko, Gary i Nicholas Thoburn. 2011. "The Transversal Communism of Franco Berardi". U: Franco Berardi. *After the Future*. Oakland and Edinburgh: AK Press.

Goldsen, Rose K. 1977. *Show and Tell Machine: How American Television Works and Works You Over*. New York: Doubleday.

Hugill, David i Neil Smith. 2011. "Revolutionary Ambition in the Age of Austerity: An Interview with Neil Smith". *Upping the Anti: A Journal of Theory and Action* 13, str. 81–90.

Marcuse, Hebert. 2002 (1964). *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge.

Moulier, Yann. 1989. "Introduction". U: Antonio Negri. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press.

Swyngedouw, Eric. 2011. "Every Revolution Has Its Square". http://citiesmcr.wordpress.com/2011/03/18/every-revolution-has-its-square/.

Trott, Ben. 2007. "Immaterial Labour and World Order: An Evaluation of a Thesis". *Ephemera: Theory and Politics in Organisation* 7(1).

Herbert Marcuse

ČAKARDIĆ, ANKICA

Ženski problem u političkoj ekonomiji – od jugoslavenskog samoupravljanja do mjera štednji

HALA MONTAŽE TELEVIZORA U RADIO-INDUSTRIJI ZAGREB

ČAKARDIĆ, ANKICA

Ženski problem u političkoj ekonomiji – od jugoslavenskog samoupravljanja do mjera štednji

Ženski problem u socijalističkom samoupravljanju

U jugoslavenskom poslijeratnom razdoblju (nakon 1945), učinjene su mnoge promjene u sistemu upravljanja privredom. To razdoblje bi se ugrubo moglo podijeliti na administrativno-centralistički period (1945 – 1950), koji uvođenjem radničkog samoupravljanja (1950) preko decentralizacije i deetatizacije prelazi Ustavom SFRJ od 1947. godine u period razvijenog socijalističkog samoupravljanja.[01] Citat najbližeg suradnika Josipa Broza Tita koji je bio glavni idejni tvorac jugoslavenskoga samoupravnog socijalizma kaže:

"Osnova svih sloboda i prava radnih ljudi i građana u našem socijalističkom društvu je pravo na samoupravljanje. To je novo i neposredno demokratsko socijalističko pravo koje je moguće jedino u uslovima društvene svojine na sredstva za proizvodnju i vladajućeg položaja radničke klase u društvu. Ono je neprikosnoveno i neotuđivo i kao takvo pripada svim radnim ljudima i građanima."[02]

Pravnu dimenziju koju Kardelj spominje u ovom citatu treba smjestiti u područje radne ravnopravnosti žena i muškaraca, napose kad je riječ o različitim radnim ugovorima, slobodnom vremenu i njegovoj alokaciji te obiteljsko-kućanskim obavezama koje će ometati ženu da s jedne strane participira u političkom i samoupravljačkom angažmanu, ali i da s druge strane ukazuje na deklarativnu, nikako faktičnu razinu radne ravnopravnosti muškaraca i žena. Dakako, taj vid radne neravnopravnosti u kasnijem će periodu kapitalističkog načina proizvodnje u okvirima liberalne demokracije i izražene klasne razlike biti i dublje prisutan, kao politička, socijalna i ekonomska nejednakost žena i muškaraca.

Samoupravljanje je u idealtipskom smislu – kad je riječ o emancipaciji žena – zagovaralo restrukturiranje privatne sfere života tako da ona postane sastavnim dijelom jedinstvene društvene organizacije. Na taj su način mnoga "ženska pitanja", u prvom redu kućanski rad, trebala u praksi postati općedruštvena, socijalizirana. No, bez obzira na nominalne egalitarne zahtjeve samoupravnog sistema, ono što se u Jugoslaviji počelo događati uslijed prvih tehnokratskih upliva u samoupravljački model političke ekonomije dva su problema: prvi i najvidljivi se ogledao u nedovoljnoj afirmaciji ra-

dničke klase u upravljanju i "zaostajanje" u progresivnom ostvarivanju pretpostavljenog položaja žena, o čemu će u nastavku teksta biti više govora.[03]

Premda je ponešto teže pronaći neprogramatske tekstove koji su pisani u Jugoslaviji a koji bi ponudili kritičku analizu ženskog statusa u samoupravljanju, neki nam radovi ipak pružaju bitne podatke, ako ne i adekvatnu analizu. Istraživanje o samoupravnom i radnom položaju žena u Bosni i Hercegovini omogućilo je čitav niz zanimljivih podataka: primjerice, na pitanje "što društveno angažiranje i samoupravni angažman znači za žene" 35,7 posto ispitanica izjavilo je da im to nosi samo brojne dopunske obaveze, za 16,4 posto ta mogućnost ne znači ništa, 12,8 posto nema o tome svoje mišljenje, a za 32 posto ispitanica to znači niz pogodnosti.[04]

Drugim riječima, preko 50 posto ispitanica ima negativno mišljenje o samoupravljanju, a primarni razlog je opterećenost kućanskim i obiteljskim poslovima. S obzirom da uzorak zahvaća urbane sredine i visoki postotak vršiteljica društvenih funkcija različitog ranga, otuda je velikim dijelom moguće interpretirati stav o "nizu pogodnosti" koje je samoupravljanje omogućavalo ženama. U tom smislu, pitanje ženskog angažmana u društvenim i samoupravnim praksama klasno je pitanje (u razlici među ženama i razlici između muškog i ženskog položaja u samoupravljanju) koje se temelji primarno na problemu slobodnoga vremena i problematičnoj distribuciji obiteljsko-kućanskoga rada. Na pitanje "zašto žene u samoupravnom odlučivanju nedovoljno učestvuju", u spomenutom istraživanju dobivamo ovakve odgovore:[05]

1) Uzrok je narazvijeno samoupravljanje – 7,69%
2) Tradicionalno shvaćanje prema kojem je ženi mjesto u kući, a ne u političkom i samoupravnom životu – 20,17%
3) Nedovoljno razvijena svijest žena – 14,00%
4) Opterećenost žene poslovima u braku i porodici – 51,62%
5) Samoupravljanje i nije "ženski posao" – 4,78%
6) Nema o tome svoje mišljenje – 1,36%
7) Bez odgovora – 0,85%

Dvojbe nema – obiteljski, kućanski, neplaćeni rad, biološka reprodukcija i njega uopće trajni su problem koji će uvijek iznova reproducirati ženski subordinirani položaj, čak i ako se društveno-politički sustav zalaže za progresivnu demokratizaciju, dok se u liberalno-individualističkim formama pojavljuje kao nužnost. Taj historijsko-materijalistički argument bitno izlazi iz okvira rodno-teorijskog diskursa, naglašavajući bitnu vezu pozicioniranosti spola u sistemu proizvodnih odnosa.

Nominalno, strategije razvoja socijalističke ekonomije i Savez komunista upućivali su na važnost znanstvenih istraživanja o položaju žena, idejno raščišćavanje teorijskih pitanja o položaju žena u društvu i obitelji te poticali na praćenje svjetskih procesa u koje je ugrađena borba za ravnopravne životne i radne uvjete žena. Isticalo se da komunisti "trebaju odlučnije i efikasnije voditi borbu protiv raznih devijacija i otpora i svojim djelovanjem doprinositi da se uspješnije prevazilaze nazadna shvaćanja o ženi, naročito razna konzervativna i patrijarhalna shvaćanja, feministički i ekonomistički pristup i slično".[06]

Taj tip socijalističkog razumijevanja i prepoznavanja materijalističke fundamentalnosti ženskoga položaja u društvu i obitelji (iako mahom u nominalnom smislu) nakon sloma socijalizma više nikad neće naići na afirmativne "upute" na liniji historijsko-materijalističke metodologije ženskog pitanja, premašujući svaki kasniji pseudoemancipatorski projekt koji se bazirao na juridičkim i identitetskim koncepcijama egalitarnosti. S jedne strane, Bebel je pisao:

> "Žensko pitanje je, dakle, za nas samo jedan dio općeg socijalnog pitanja koje danas ispunjava sve glave koje misle i pokreću sve duhove; ono se, prema tome, može riješiti samo uništenjem društvenih suprotnosti i otklanjanjem zla koji iz njih proizlazi",[07]

a Paul Lafargue u članku Žensko pitanje piše:

> "Kapitalizam nije otrgnuo ženu od srca domaćinstva i nije je bacio u društvenu proizvodnju da bi je emancipirao, već da bi je još zvjerskije eksploatirao nego muškarca; zato se dobro pazilo da se ne sruše ekonomske, pravne, političke i moralne pregrade koje su bile podignute da bi ženu zatvorile u bračnu kuću. (...) Pod izgovorom da su njene potrebe manje nego potrebe muškaraca, njezin rad je slabije plaćen i kada se njen svakodnevni posao u radionici, uredu ili školi završi, za nju u domaćinstvu rad tek započinje."[08]

01 V. Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, Jugoslovenska stvarnost, Bg, 1981., str. 33.
02 E. Kardelj, *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, IC "Komunist", Bg, 1978, str. 132.
03 Kada je riječ o učešću žena u radu društveno-političkih organizacija, u SKJ-u je 1977. bilo 23% žena, u Savezu sindikata 34% – što odgovara postotku žena u ukupnom broju zaposlenih – u Savezu boraca oko 30%, a u Savezu socijalističke omladine oko 40%. Za ovim brojkama bitno zaostaje ženska zastupljenost u rukovodećim i izvršnim organima navedenih organizacija. (Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, str. 55)
04 F. Kožul, *Žena u samoupravljanju*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Fakultet političkih nauka, 1973, str. 91.
05 Isto, str. 114.
06 Citirano u Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, str. 75.
07 August Bebel, "Women and Socialism", http://www.marxists.org/archive/bebel/1879/woman-socialism/introduction.htm, 15. ožujka 2013.
08 Paul Lafargue, "The Woman Question", http://www.marxists.org/archive/lafargue/1904/xx/woman.htm, 15. ožujka 2013.

Edvard Kardelj

Ako se složimo s tvrdnjom da je jugoslavensko samoupravljanje (dakako, u nekoj podrobnijoj analizi to bismo mogli istaknuti za samoupravljanje uopće, referirajući se, pored ostaloga, i na netom navedene citate) veoma jasno detektiralo probleme ženske opresije i "poticalo" na teorijsko-praktično bavljenje njime, pitanje koje ćemo teško zaobići jest kako je moguće da uz feminističko-antifašističku tradiciju, socijalističko razvijanje strategija reaproprijacije kućanskog rada i čitav set artikulacija i mjera koje su trebale emancipirati žene, one i nadalje ostaju u dvostruko opresiranoj poziciji.
Odgovori koji se obično pojavljuju najčešće ponavljaju samorazumljive teze o patrijarhalnosti društva (a u novije vrijeme ta se notornost uviđa i u tobožnjim tezama o repatrijarhalnosti), koje ni na koji način ne objašnjavaju razloge neuspjelih praksi ženske emancipacije. Takvo samorazumijevanje patrijarhalnosti ima veze s identitetskim teorijama koje rijetko pokušavaju izaći iz okvira deskripcije i ponuditi neku eksplanatornost mimo transhistorijskog razumijevanja muško-ženske binarnosti, a koja bi uključivala strukturnu i klasnu kritiku spolne razlike te razumijevanje patrijarhata kao sistema proizvodnih odnosa.[09]

Ako uzmemo u obzir da su mahom dva feministička pitanja u jugoslavenskom samoupravljanju razmatrala faktično neostvarivanje idealtipskih određenja ženske pozicije u obitelji i društvu – ono o neravnopravnosti žena i muškaraca kad je posrijedi radno pravo i ono koje je pokušavalo analizirati stvarno aktiviranje ženskog angažmana u samoupravljanju – jedino na taj način možemo istovremeno ponuditi kritiku titoističke predstave o "riješenosti" ženskog pitanja, ali i kritiku feminizma koji će se od '70-ih godina prošlog stoljeća u depolitizirajućem modusu prestati baviti pitanjima odnosa produktivnog i neproduktivnog rada, strategijama feminističke borbe, klasnom perspektivom spola, fokusirajući se na tadašnje svjetske teorijske trendove i smještajući se u polje akademskog feminizma.

Budući da socijalistička "dobra volja" nije bila politički aktualizirana, a žene su i nadalje ostale u dvostruko opresioniranoj poziciji koja će se neupitno generirati i kroz novonastale neoliberalističke oblike radne neravnopravnosti i eksploatacije, možemo tvrditi da postoji stanovita konzistencija ženske subordinacije koja se prenosi iz jednog modela političke ekonomije u drugi. U tom smislu, neoliberalizam shvaćamo kao aktivnu ulogu države u organiziranju oligopolije tržišta i komodifikacije socijalnog sektora, čime naracije i mitovi o "minimalnoj" ili "neutralnoj" državi onemogućuju validne teze o naravi neoliberalne države čime postaju neupotrebljivom alatkom u analizi stvarnosti.[10] Čini se da će neuspješnost pretpostavljenog obujma socijalizacije kućanskog i obiteljskog rada prijeći u posve regresivan oblik redistribucije kućanskoga rada, koji će se od kraja '90-ih s ostalim socijalnim i javnim sektorima ubrzanim tempom prebacivati u modus privatizacije. Taj problem uz dugotrajnu tradiciju podjele rada u domu i na tržištu bitno bolje pojašnjava razloge tvrdokornosti socijalne, ekonomske i pravno-političke nejednakosti žena i muškaraca negoli pozivanje na posve neodređeni sadržaj i argument patrijarhalizacije.

Dakako, kad je riječ o jugoslavenskom samoupravljanju, pored problema socijalne reprodukcije i činjenice da su žene u stvarnom smislu u posve zanemarivoj brojci bile neposredno prisutne u organima samoupravljanja i drugim rukovodećim političkim tijelima, važno je spomenuti i treći moment koji je bitno uvjetovao otežanu (ili uopće) emancipaciju žena. Najvažnije ženske organizacije koje su nastale nakon Drugog svjetskog rata uskoro su bile ugašene.[11] Iako je programski vezan uz Komunističku partiju, AFŽ (Antifašistički front žena) od samih početaka djeluje samostalno, pomoću autonomne mreže organizacija i rukovodstava. Već krajem 1942. godine Antifašistički front žena u Hrvatskoj okuplja oko 250 000 žena i izdaje svoj list *Žena u borbi*.[12] Svejedno, AFŽ je 1953. godine ukinut zbog "suvišnog bavljenja političkim radom" i zato što se smatralo da pitanja koja se neposredno tiču žena ne nastaju na osnovi spola, već klasne i konzervativne orijentacije.[13] Drugim riječima, kada se riješi pitanje od primarne važnosti (radničko-klasno), tek tada možemo razrađivati sekundarne fenomene poput ženske potlačenosti. U posebnoj Rezoluciji o stvaranju Saveza ženskih društava Jugoslavije, Kongres je obrazložio odluku o ukidanju AFŽ-a uglavnom argumentima koje je u pozdravnoj riječi istaknuo delegat SSRN-a, a konačnim zaključkom da bi postojanje jedinstvene ženske organizacije "suviše izdvajalo žene iz zajedničkih napora u rešavanju društvenih problema, podržavalo pogrešno mišljenje o tome da je pitanje položaja žene nekakvo odvojeno žensko pitanje, a ne pitanje naše društvene zajednice, pitanje svih boraca za socijalizam".[14]

09 U tom smislu je zanimljiva diskusija Tada Tietzea i Richarda Seymoura, koja je uslijedila upravo uoči krize SWP-a tijekom siječnja 2013. zbog curenja podataka iz CC-a stranke oko slučaja silovanja, što je uvjetovalo brojne diskusije o odnosu feminizma i ljevice, kao i trockističku "suzdržanost" kad je riječ o inzistiranju na feminističkim principima; vidi: "Debate on patriarchy and capitalist mode of production", http://left-flank.org/2013/01/15/debate-on-patriarchy-the-capitalist-mode-of-production/, 15. ožujka 2013.

10 O tomu sam više pisala u: "Minimalna država i neoliberalne strategije kapitalizma", u: Jadžić, Maljković i Veselinović (ur.), *Kriza, odgovori, Levica*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012, str. 129-149.

11 Detaljnije u: N. Božinović, "Ukidanje antifašističkog fronta žena i osnivanje saveza ženskih društava", u: *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Beograd: Devedesetčetvrta i Žene u crnom, 1996.

12 Za detaljniji opis historijata AFŽ-a pogledati u: L. Sklevicky, *Konji, žene, ratovi*, Zagreb: Ženska infoteka, 1996, "Žene u ratu – antifašistički front žena", u: Božinović, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku* i Arhiv Jugoslavije, Fond: CK KPJ; Savez ženskih društava Jugoslavije; Konferencija za društvenu aktivnost žena; Socijalistički savez radnog naroda Jugoslavije.

13 Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, str. 85.

14 Citirano u: N. Božinović, *Žensko pitanje u Srbiji XIX i XX veku*, str. 169.

Nakon ukidanja AFŽ-a osniva se Savez ženskih društava Jugoslavije, koji nastavlja s radom do 1961. godine kada se formira Konferencija za društvenu aktivnost žena koja se organizira do 1965. godine.[15] Tijekom '70-ih i '80-ih feminizam na prostoru bivše Jugoslavije, a ne bitno različito od trenda na svjetskoj sceni, obilježavaju posve nove pojavnosti u odnosu na postojeću feminističku tradiciju.[16] Pritom ne mislim isključivo na neki specifični teorijski trend, aktivističku praksu ili "novonastali" status žena u društvu – radije bih drugovalni feminizam razumijevala, kako to predlaže Nancy Fraser, kao epohalnu društvenu pojavu u njezinoj cjelini.[17] Nije uočljiva samo činjenica da glavna preokupacija grupa prestaju biti prakse, mjere i sadržaji koji tematiziraju socijalni i ekonomski položaj žena, već se (na prostoru bivše Jugoslavije naglašeno od sredine '80-ih i početkom rata '90-ih) njihovo preoznačavanje transformira posve istovjetno drugim društvenim pokretima u ključu akademizacije i depolitiziranosti subpolitičkih grupa, pa tako i feminističkih. Aktivistkinje se od '90-ih godina bave aktualnim ratnim temama poput tjelesnog i strukturnog nasilja, sigurnim ženskim prostorima i mirovnim politikama, a akademizacija feminističke artikulacije uvjetovala je u najmanjem tri stvari: feminizam gubi svoje progresivne potencijale, gubi iz fokusa historijski odnos spola i klase te se uslijed opće pacifikacije prakse počinje reducirati na teorijsko-identitetsku pozicioniranost koja će sjajno poslužiti kao poligon za afirmaciju nadolazećeg liberalističko-građanskog feminizma i polimorfne "*gender mainstreamizacije*".[18]

Premda bez rodnoteorijskog diskursa nema cjeline feminističke teorije, artikulacija pitanja o odnosu spola i klase ne može biti iscrpljena iz teorije identiteta, i to iz nekoliko razloga – nema dostatni pojmovni instrumentarij ni odgovarajući metodološki okvir, nedostaje joj empirijskih istraživanja za analizu slučaja kao i nužni eksplanatorno-argumenatcijski model kojim bi se pojasnila strukturna veza kapitalizma i patrijarhata. Uz to, interdisciplinarnost identitetskih teorija dovela je do stanovitog paradoksa hiperprodukcije teorija roda kojima kronično manjka sistemske kritike, a unutar kojih se dogodilo netom spomenuto "preoznačavanje" feminističke teorije i prakse tijekom drugog vala feminizma. To je nesumnjivo uvjetovalo činjenicu da je feminizam skoro tri desetljeća ostao bez sustavnih materijalističkih analiza, a u *mainstreamu* se afirmira reakcionarna liberalistička inačica feminizma koja, primjerice, neće biti u stanju prepoznati opasnost prvih tatcherijanskih modela "fleksigurnog" *i part-time* rada koji su se polako etablirali kao kvaziemancipatorski potez, a u stvarnom smislu značili su posve novi vid neoliberane eksploatacije radništva, ženskog i muškog.

Iako se tipični neoliberalno-tatcherijanski modeli privatizacije, deregulacije i liberalizacije u Hrvatskoj implementiraju tek s '90-ima i ratom, Ustav FNRJ-a iz 1963. u "Osnovnim zakonima o radnim odnosima" i aktu "dopusta bez naknade", gdje se određuju "principi zaštite, odnosno prava i dužnosti žene-radnice", već tada omogućuje ženama i fleksibilni rad:

> "Zatim, uz razmatranje pravnog statusa žene-radnice treba imati na umu i mogućnost rada sa **nepunim radnim vremenom**. (...) Možda bi ovo bila veoma pogodna mogućnost i za ženu da se zaposli, da ima svoje radno vrijeme izvan kuće, a i radnim organizacijama bi to bila prilika da fleksibilnije utvrđuju svoje potrebe i organizaciju rada. Takvim oblikom zapošljavanja žena koriste se mnoge zemlje u pokušaju usklađivanja različitih funkcija žena..."[19]

Čini se da su upravo žene na globalnom tržištu rada afirmirale fleksibilne radne ugovore, koji će bitno označiti novu epohu proizvodnih odnosa od sedamdesetih naovamo. U tome se sastoji najveći paradoks borbe za ženska prava i nespremnost feminističkih grupa uopće da ponude odgovore na novonastale promjene zakona o radu ili artikuliraju emancipatorne izlazne strategije. To jednako tako nisu učinili ni sindikati ili drugi subpolitički otpori, zbog čega mi se čini nužnim sagledavati feminizam kao epohalnu društvenu pojavu u cjelini, koju u jednom trenutku elementarno počinje obilježavati pacifikacija društvenih pokreta, njihove teorije i prakse. Kad je riječ o ovoj specifičnosti radnog zakonodavstva, ono se u Hrvatskoj s proeurounijskom politikom, ubrzanim procesima liberalizacije i privatizacije počinje odvijati sredinom devesetih. Iako je SSSH u tom periodu odigrao veoma važnu ulogu u sprečavanju deregulacije tržišta, s ekonomskom krizom od 2009. i decentralizacijom sindikata ta se pozicija počinje ubrzano mijenjati.[20] Pokušajmo u nastavku detaljnije pogledati koje konzekvence uvjetuju rušenje socijalnih i radničkih prava te što se zbiva s položajem žena na tržištu rada i u kućanskoj sferi uslijed neoliberalnih politika štednje.

15 Vidi u isto, str. 171-196.
16 Usp. Đ. Knežević, "Kraj ili novi početak? Feminizam od šezdesetih do danas u Jugoslaviji/Hrvatskoj", u: *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*, prir. A. Feldman, Zagreb: Institut Vlado Gotovac i Ženska infoteka, 2004, str. 247-260. i S. Prlenda, "Prema povijesti jugoslavenskih feminizama", u: *Kako je bilo... O Zagorki i ženskoj povijesti*, ur. S. Prlenda, Zagreb: Centar za ženske studije, 2011, str. 191-202.
17 N. Frejzer (Nancy Fraser), ìFeminizam, kapitalizam i lukavstavo istorijeî, u: *Kriza, odgovori, Levica,* str. 239-257.
18 Usp. *on line* zbirku radova 'Women Recollecting Memories: Center for Women War Victims Ten Years Later' http://www.women-war-memory.org/index.php/en/zbornik, 15. ožujka 2013.
19 Kožul, *Žena u samoupravljanju*, str 43, istaknuo Kožul.
20 Od siječnja 2013. prva promjena Zakona o radu primjenjuje se u provedbi Zakona o kazalištima ("*Narodne novine*", broj 71/06): "Radi omogućavanja veće fleksibilnosti u angažiranju kazališnih umjetnika, predlaže se izmjena Zakona o kazalištima na način da se odredi zaključivanje ugovora o radu... u trajanju do pet godina, a prema potrebi projekta ili programa."

Đurđa Knežević

Ženski problem u vrijeme mjera štednji

Pored kraćeg skiciranja historijske specifičnosti socijalističkog bavljenja ženskim statusom u jugoslavenskom samoupravljanju, također se pokušalo konstituirati strukturno-ideološki okvir unutar kojega bi se mogla smjestiti i analiza aktualnog položaja žena na tržištu rada i u kućanstvu koja, po mom sudu, bitno izostaje iz tekućih feminističkih diskusija.[21] Jedan od najvažnijih razloga tomu jest onaj koji upućuje na činjenicu da ne postoje ozbiljna istraživanja o utjecaju trenutne ekonomske krize na žene ili obitelj, napose ako je riječ o ortodoksnim pristupima u ekonomiji, pa čak i kada je riječ o heterodoksnim pristupima ili metodologijama koje involviraju feminističku epistemologiju. Kad je riječ o radu i nadnicama, taj se dio u istraživanjima lakše pokriva i mjeri, ali nedostaju feministička-materijalističke interpretacije slučaja.[22] Drugi pak aspekti ekonomske krize – poput krize socijalne reprodukcije ili restrukturacije obitelji, koje ću pokušati barem artikulirati u nastavku – nisu ozbiljno istraživani. Također, utjecaji krize se razlikuju ovisno o konkretnom geopolitičkom kontekstu, što također treba uzeti u obzir kada se govori o nedostatku feminističkih analiza krize od 2008, a i podaci kojima se koristimo mahom se tiču SAD-a, Britanije, odnosno europskih zemalja centra. U tom smislu može se učiniti da neke teze o mjerama štednje ostaju na spekulativnoj razini, što dakako rezultira i izostankom adekvatnog teorijskog instrumentarija ili okvira unutar kojega bi se trebala smjestiti suvremena feministička analiza kapitalizma.[23] No, to nikako ne znači da artikulacije odgovora na krizu treba zaobilaziti; upravo suprotno, one nam trebaju poslužiti kao ulazna diskurzna točka unutar koje je potom moguće formirati strukturiraniji feministička-teorijski okvir.

Paralelno sa socijalističkim naporima u istočnom dijelu Europe javljaju se i socijalne varijante feminističkog marksizma koje su obilježavale svijet i zapadnu Europu – od talijanskih modela "welfare mothers" do američkih "wages for housework".[24] Zahtjevi marksističkih feministkinja, kad je riječ o "wages for housework", zapravo se donekle preklapaju s onima u samoupravnoj Jugoslaviji: prije svega, radilo se o redukciji kućanskog posla i njegovoj reorganizaciji, potom o redistribuciji posla uslijed tzv. sindroma "broken home" i modela "sharing the housework" koji je istovremeno omogućio ženama boravak izvan kuće, ali i veću produktivnost, a u konačnici se pojavljuje i treći zahtjev – podruštvljenje kućanskog rada. Paradoksalno, ono što možemo vidjeti kod zemalja zapadne Europe sedamdesetih kad je riječ o distribuciji kućanskog rada jest njegova komodifikacija. Upravo se za taj vid tržišno orijentiranog sustava od '90-ih priprema teren u zemljama sa socijalističkom tradicijom, čiji puni zamah pratimo od 2008. s ekonomskom krizom.

Od rata, točnije, od '90-ih, u Hrvatskoj se ustanovljuje tzv. "tranzicijski period" prelaska na kapitalistički način proizvodnje, koji razbijanjem sindikalne centralizacije, prvobitnom akumulacijom kapitala, tj. monopolizacijom tržišta, liberalizacijom i privatizacijom te deindustrijalizacijom etablira agendu neoliberalne ideologije u ovom dijelu periferije. Zato se u zadnjih 20 godina "tranzicije" zbiva mahnita i brza desocijalizacija javnih usluga i sektora, otkada kreće snažna kontrolirana tržišna integracija ovog dijela periferije u svjetsku ekonomiju. Kada su se mjere štednje počele provoditi ne bi li stabilizirale krizu državnih dugova perifernih zemalja (ponajprije onih koje EU, ECB, MMF kontrolirano uvode u europsku i svjetsku ekonomiju), uslijedili su prepoznatljivi ishodi koji nadalje bitno određuju smjer kretanja ekonomske politike: nadziranje nacionalnih proračuna (usprkos činjenici da ne postoji ozbiljniji ekonomski program koji bi pažljivije razradio plan monetarnog ujedinjenja različitih nacionalnih privreda), smanjenje "tradicionalnih" radničkih prava i širenje siromaštva, privatizacija javnog sektora, rezanje troškova unutar njega tj. racionalizacija broja zaposlenih, deindustrijalizacija; uglavnom, meta su ostaci *welfarea*, tj. troškovi socijalnog sektora. Mjere štednje ne tiču se samo rezova i financijskog povlačenja države, radi se i o tomu da je pružanje financijske pomoći komodificirano, uvedeni su troškovi subvencija, kao i konkurencija unutar sektora socijalnih usluga koje su okrenute primarno prema tržišnoj logici. Individualizacija kolektivne potrošnje znači napad na one o kojima ovisi klasni nesrazmjer plaća: na siromašne, etničke manjine, umirovljenike, osobe s invaliditetom, žene. Odnos rada i kapitala u svjetskoj ekonomskoj politici utječe na dva paralelna procesa. U razvijenim zemljama se ekonomska restrukturacija odvija alokacijom resursa, što posebno pogađa mušku radnu snagu (prebacivanje industrijske proizvodnje u zemlje jeftine radne snage gdje su uvjeti rada u fi-

21 Jedna od iznimno problematičnih, tobože emancipatornih praksi je fenomen "ženskog poduzetništva", koji se predstavlja kao feministički jer brine o ženama i otvara im nove mogućnosti. Dobar recentni primjer koji to ilustrira je onaj HGK-a koji radi na "ženskom projektu", a cilj mu je "promovirati žensko poduzetništvo u jugoistočnoj Europi zajedničkim naporima javnog i privatnog sektora, promovirati najbolje prakse politika za žensko poduzetništvo." Usp. http://www.hgk.hr/sektor-centar/centar-hr/predstavljen-projekt-zene-poduzetnice-pokretaci-otvranja-novih-radnih-mjesta-u-jugoistocnoj-europi, 15. ožujka 2013. Dakako, u takvim i sličnim "feminističkim" projektima zapravo se radi o još jednom elegantnom ulazu fleksigurnog rada u kapitalistički način proizvodnje, koji usput afirmira esencijalistički mit o "ženskoj" poduzetničkoj specifičnosti. Posrijedi je zapravo ženska opresija kao fino upakirani instrument reprodukcije eksploatacije, koji se pritom predstavlja kao emancipirajući pothvat.

22 Usp. primjerice: http://plan-international.org/files/global/publications/economics/off-the-balance-sheet-english, 15. ožujka 2013. Ovaj izvještaj organizacija Plan i ODI istražuje utjecaje ekonomske krize na djevojke i žene dijem svijeta i nudi mnogo podataka o dugoročnim ekonomskim trendovima i njihovim afirmacijama rodne nejednakosti, o mjerama štednje koje teret krize prebacuju na žene i njihove obitelji, o smanjenju pristupu socijalnim uslugama i slično, ali ono što izostaje nakon podataka jest nužna sustavnija feministička-materijalistička analiza podataka.

23 Taj problem ima i svoju historijsko-ekonomsku pozadinu, usp. B. Fine i D. Milonakis, *From Political Economy to Economics: Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*. London: Routledge, 2008.

zičkom smislu loši, uz izrazito problematičan pravno-društveni odnos prema strancima i migrantskim radnicima), i ekspanzijom uslužnoga sektora u kojem mahom rade žene, dok je u zemljama periferije na snazi proces smanjenja ograničenja radnoga zakonodavstva i prekarizacija, što najviše pogađa žensku radnu snagu u vidu *part-timea* poslova i neizbježnosti fleksibilizacije rada.

Iz lijevofeminističkog konteksta i posve ugrubo govoreći, udar na javni sektor znači nekoliko stvari: rušenje materijalnih prava koja su žene stekle izlaskom na tržište rada, krizu društvene reprodukcije, krizu reprodukcije klasa, financijsko opterećenje kućanstava, promjenu intimne razine odnosa između (bračnih) partnera i osnaživanje patrijarhalnosti. Svih šest razina utječe na promjenu postojećeg tradicionalnog okvira obitelji, a uloga žena pomalo se vraća na onu u predindustrijskoj fazi kapitalizma. To je problem, rekla bih, i esencijalne i egzistencijalne naravi. Kada su žene postale dijelom tržišta rada, taj je pomak automatski transformirao suštinu "ženskog" života, dotadašnju strukturiranost svakodnevlja obitelji i ulogu žena u društvenoj reprodukciji. Budući da su žene mahom zaposlene u javnom sektoru, deindustrijalizacija, deregulacija, privatizacija i rezovi direktno se tiču njihovih novostečenih modusa života u kojima su izborile konkretna materijalna prava. Žene čine 72% radne snage u javnom sektoru u Irskoj, 54% u Španjolskoj, 63% u Latviji, 53% u Rumunjskoj i 65% u Velikoj Britaniji. Dodajmo i činjenicu da žene kreću s pozicije više stope nezaposlenosti negoli muškarci, ako gledamo ukupnu sliku radne snage. Također, vjerojatnije je da će one prije odustati od posla ako su uvjeti na tržištu rada, ali i na tržištu uopće, napeti. Prema nedavnom istraživanju Europskog ženskog lobija i Oxfama, ženska stopa zaposlenosti u 22 zemlje vratila se na razinu one iz 2005. godine.[25] Egzistencijalno govoreći, kriza je uvjetovala snažan udar na život žena zbog ponovnog reduciranja ženskog rada na neprogresivni rad koji obavljaju u domaćinstvu/obitelji. S jedne strane, "feminizacija rada" u javnim i uslužnim djelatnostima govori o spolnoj podjeli rada, ali s druge strane taj analitički fokus nije potpun ako paralelno ne uzima u obzir klasnu predisponiranost rada.

Bez obzira na promjene klasičnog nukleusa obitelji, žene i dalje obavljaju neplaćeni dio rada u kućanskoj sferi života, bez kojega akumulacija viška vrijednosti ne bi bila moguća. Budući da funkcija kućanstva nije samo potrošnja već i proizvodnja, žene u dvosistemskom smislu – kao radnice i prema spolnoj osnovi – zapravo reproduciraju klasu u tijelu radne snage žene.

S obzirom da tradicionalno žene vode brigu o "mikrogospodarstvu", tj. troškovima kućanstva i o obitelji, načini suočavanja s teretom krize koji trpe domaćinstva u cijelosti mijenjaju mikrofunkcionalnost obitelji, a unutar nje i restrukturaciju uloga muškaraca i žena.[26] Snalaženje u "krpanju dugova" kao stanovita mikroekonomija kućanstva pretpostavlja dodatna neformalna zaposlenja i zaduženja (primjerice, žene iz tekstilnih industrija koje nakon otkaza rade u svojim kućama, frizerke, kuharice, spremačice i sl.), rjeđi boravak muškarca – koji nerijetko radi "na crno" – u sferi doma, sve češće ostajanje žene u okruženju doma, još veću snalažljivost u organiziranju ekonomije kućanstva bez dostatnih materijalnih sredstava. Na koncu, i fizički i psihosocijalni razlozi (od umora, stresa, sve lošije prehrane) utječu na slobodno vrijeme i seksualnost među partnerima, kao i na porast muškog nasilja prema ženama o čemu, primjerice, izvještavaju grčke aktivistkinje.[27]

Neoliberalna ideologija se u elementarnom smislu tiče racionalizacije odnosa države i tržišta, ona osigurava i fetišizam individualizma koji u strateškom smislu označava i parcijalizaciju otpora, ruši koncepte zajedništva i zajedničkih dobara, taktizira s kompetitivizmom. S obzirom da liberalizam računa na obitelj i njezine pojedinačne članove kao na temeljne društvene jedinice (i prema toj logici obitelji snose teret krize), u konačnici se zbivaju tri ne posve istovjetna slučaja: a) kriza zapravo funkcionira kao moment reprodukcije konzerviranja muško-ženskih uloga unutar obitelji i dodatnog osnaživanja nikad prekinute linije patrijarhalnosti kao tipa proizvodnih odnosa koji prethode kapitalističkom načinu proizvodnje, b) budući da je treću fazu kapitalizma (kako to u historijskoj analizi faza odnosa kapitalizma i obitelji predlaže Ben Fine)[28] obilježio porast broja razvoda, samohranih roditelja i jednočlanih domaćinstava, nezaposleni muškarci veoma teško uspostavljuju veze s praksama društvene odgovornosti i c) s obzirom na financijalizaciju tržišta i zaobilaženje klasične proizvodnje u tržišnom sistemu, sve veći broj žena emigrira obavljajući njegovateljske poslove (starijih i bolesnih), što nezaposlene muškarce stavlja u ponešto novu poziciju u kojoj ovise o radu svojih supruga/par-

24 Usp. S. Federici, *Revolution at Point Zero*, napose prva dva poglavlja: ìTheorizing and Politicizing Houseworkî i ìGlobalization and Social Reproduction, San Francisco: PM Press, 2012.

25 Usp. 'Women's poverty and social exclusion in the European Union at a time of recession: An Invisible Crisis?', http://www.ifuw.org/uwe/docs/2010-ewl-womenpoverty.pdf, 15. ožujka 2013.

26 Usp. "Impact of economic crisis and austerity measures on women", http://www.worldpsi.org/en/impact-economic-crisis-and-austerity-measures-women, 15. ožujka 2013, Adrianne Roberts, " Financing Social Reproduction. The gendered relations of Debt and Mortgage Financing in 21st Century America, http://www.academia.edu/1520664/Financing_Social_Reproduction_The_Gendered_Relations_of_Debt_and_Mortgage_Financing_in_21st_Century_America, 15. ožujka 2013, Christine Vanden Doelen, "Žene plaćaju", http://www.slobodnifilozofski.com/2013/03/christine-vanden-doelen-zene-placaju.html, 15. ožujka 2013.

27 Usp. M. Mcalpine, ìViolence, Activism and Resistanceî, http://internationalgreensocialist.wordpress.com/2012/12/20/violence-activism-and-resistance/, 20. prosinca 2012.

28 B. Fine, Women's Employment and the Capitalist Family, London/New York: Routledge, 2002.

tnerica. S krizom i nezaposlenošću pratimo i porast čitavoga niza psihosomatskih bolesti, neuhranjenosti djece i odraslih, kraćeg životnog vijeka siromašnijih i rasta stope samoubojstava, u prvom redu kod muškaraca.

Već prepoznatljivi napad na javni sektor i socijalne servise možemo pratiti od '70-ih naovamo, uz ranu neoliberalnu ideologiju i svjetsku ekonomsku stagnaciju. Posljedično su otada njega djece i odraslih sve manje socijalizirane, a žene ponovno samorazumljivo postaju zadužene za obavljanje *careworka*. Dakako, to postaje velikim opterećenjem za žene koje su pritom i zaposlene. Konkretno, to znači ili da se traže privatne usluge njege/čuvanja ili da netko od roditelja radi pola radnoga vremena, najčešće majke. Ova situacija je možda najočitija u Velikoj Britaniji, gdje su obitelji spremne u prosjeku potrošiti trećinu svojih neto prihoda na skrb o djeci.[29] Slična je stvar posrijedi i kada imamo u vidu mirovinske reforme – budući da žene najčešće imaju prekide u radnom vijeku, uz skraćeno radno vrijeme i plaće niže od plaća muških radnika, ciklus ženske eksploatacije sve je očitiji u aktiviranju neoliberalnih reformi.

Kad se "brižni rad" tretira kao posao koji se tiče beneficija ili ekstratroška jer je on "po naravi" stvari ili tradicionalno ženski i neproduktivan, znači da se on ne razmatra kao nužan dio društvene reprodukcije.[30] Pitanje društvene reprodukcije u kapitalističkom načinu proizvodnje kao odnos klase i spola pratimo na liniji nekoliko historijsko-materijalnih elemenata koji su uvjetovali ulazak žena na tržište rada: demografskih promjena, uloge nuklearne obitelji i njezinih promjena u trima fazama kapitalizma, historijskih faktora masovne potrošnje koji slijede iz ekspanzije tvorničke proizvodnje. Budući da feministički pokret nastaje uporedo s industrijskom revolucijom i ulaskom žena na tržište rada, dakle, žene su postale dio formalne radne snage, treba pratiti kako je taj vid "oslobođenja" žena od privatne sfere uzrokovao i drugu "slobodu", onu od vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. Paradoksalno, s borbom koja je trebala prouzrokovati ekonomsku emancipaciju žena, istovremeno počinje novi val formalizacije ženske opresiranosti. Budući da svjedočimo promijenjenim oblicima tržišta rada i strukturama obitelji, paralelno uviđamo da su se modeli žene-kućanice i supruga-hranitelja promijenili. No, bez obzira na taj tip promjene, tradicionalni oblici brige, kao i deficit brige, njege i skrbi nisu se promijenili. Razlog zašto je njegovateljski rad povezan s opresijom nad ženama vidi se i u činjenici da je sama sklonost prema brizi uvjetovana opresivnim uvjetima koji počivaju na koncepcijama ekonomije dara.[31]

Specifičnost problema ženskoga rada najvidljivija je u odnosu produktivnog i neproduktivnog rada, gdje o kućansko-obiteljskom radu mislimo kao o neproduktivnom. Pod njime podrazumijevamo rad što ne proizvodi izravno višak vrijednosti, a koji nastaje tijekom radnog vremena koje traje više od vremena potrebnog za reprodukciju radne snage i njezino pokrivanje troškova. Tako, primjerice, radnik može dnevno raditi osam sati, ali su potrebna samo tri sata za prozvodnju vrijednosti koja će biti dovoljna za pokriće troškova nadnice. U onih preostalih pet sati proizvodi se višak vrijednosti za kapitalista, koji čini osnovu za stvaranje profita. No, puno radnika ne stvara višak vrijednosti, primjerice, većina onih koji rade u javnom sektoru ili bankari. U tom slučaju se višak vrijednosti stvara negdje drugdje u kapitalističkom sustavu gdje je moguće ispumpavanje radne snage u procesu proizvodnje.

Neproduktivna radna snaga je neophodna za funkcioniranje kapitala, osobito u javnom sektoru kao što su npr. zdravstvo i obrazovanje. Uz to, i neplaćeni ženski rad, shvaćen kao neproduktivni, iznimno je važan za tržišnu ekonomiju. Da bi se kapitalizam reproducirao, nije dovoljno samo osigurati eksploatirajući nadnički rad, nužan je i neproduktivni besplatni rad u kućanskoj sferi koji reproducira radnu snagu. Uslijed činjenice da ženska radna snaga devalvira cijenu rada i da se historijski pojavljuje kao jeftinija, da žene imaju manja očekivanja od ishoda u radnom procesu i da je ženski sindikalizam u još težoj poziciji od muškog, to postaju dobre ulazne točke za prebacivanje ženskoga rada na produktivni modus i potom za njegovu eksploataciju.

Za analizu problema ženskoga rada moramo uzeti u obzir činjenicu da na tržištu rada postoje mehanizmi društvenog isključivanja koji se ne aktiviraju na isti način kako to čine izvan njega i da postoji tvrdokorna tradicija zanemarivanja empirijskih podataka o nejednakom položaju muške i ženske radne snage. Uz to, strukturni uzroci podjele na ženska i muška zanimanja i sektore (*occupational segregation*), feminizacija siromaštva, privatizacija neplaćenog rada, troškovi alokacije slobodnog vremena, egzogeni faktori koji utječu na elemente strukturne diferencijacije radne snage i transformacijski modusi kapitalističkog sistema proizvodnje bitni su

29 Usp. A. Hoff, 'Families, care and work: changes and challenges', http://www.beyondcurrenthorizons.org.uk/families-care-and-work-changes-and-challenges/, veljača 2009.

30 Vidi: Lisa Vogel, "Domestic Labor Revisited", http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/Domestic%20Labor%20Revisited.pdf; Gary Blank, 'Gender, Production, and the Transition to Capitalism. Assessing the Historical Basis for a Unitary Materialist Theory', *Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 2011, sv. 4, br. 2, 6–28; Ursula Huws, 'The reproduction of difference: gender and the global division of labour', 'Analytica Publications in association with Merlin Press', 2012, sv. 6, br. 1, 1–10; Kathi Weeks, "Life Within and Against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post Fordist Politics", *Ephemera*, 2007, sv. 7(1), 233–249.

31 Kao primjere afirmacije koncepcije ekonomije dara koja ne kritizira njezine patrijarhalne i kapitalističke pretpostavke usp. npr. G. Vaughan, *Women and the Gift Economy*, Toronto: Inanna Publication and Education, 2007. ili G. Vaughan, *For-Giving. A Feminist Criticism of Exchange*, 2002, Anomaly Press and Plain View Press.

u analizi nejednoznačnih uzroka dvostruke subordinacije ženske radne snage.

Zaključne riječi

Čini se da na koncu treba podvući temeljnu dilemu: treba li ići na promjenu koja će ženama omogućiti da se bolje snađu u postojećim ekonomskim uvjetima ili na promjenu ekonomije i njezina diskursa koji bi funkcionirali prema feminističkim principima? Jedina ispravna feministička politička strategija "ženskog pitanja"njegovo je smještanje u antikapitalistički okvir i napore heterodoksne ekonomije. To je važno imati u vidu ako se referiramo na probleme parcijalizacije otpora kad je riječ o političkoj subjektnosti. U tom smislu su pitanja prekarizacije, privatizacije javnih i zajedničkih dobara, otplate dugova i daljnjih zaduživanja, financijalizacije tržišta, strukturnih programa prilagodbe tek neke od tema koje raspravu o spolnoj i klasnoj jednakosti smještaju u kontekst kritike globalnog kapitalizma iz feminističke perspektive. Da bismo u epistemološko polje tih pitanja smjestili hrvatski kontekst, najuputnije je istražiti i analizirati historijat feminističkih borbi na ovim prostorima ne bismo li popunili rupe kolektivne memorije kad je riječ o socijalističkom samoupravljanju i napose ulozi i statusu žena u tom modelu jugoslavenske političke ekonomije, koja je na način kako sam to ovdje prikazala pripremila teren za pojavu tehnomenadžerske klase na prostoru bivše Jugoslavije u formaciji kapitalističkog načina proizvodnje. Zato je rad pokušao ponuditi kraću historijsko-materijalističku skicu ženskog pitanja od radničkog samoupravljanja preko tranzicije do vremena mjera štednji, imajući u vidu odnos društvene reprodukcije i kapitalizma. Intencija je bila ukazati i na kritiku redukcionističkog pristupa problemu ženske opresije, koji se ne razmatra kao integralni dio kapitalizma. Upravo stoga su koncepcije dvosistemske teorije važne, jer upućuju na dva režima: jedan koji upravlja društvenom reprodukcijom i drugi koji upravlja režimom produktivnog rada. Treba naglasiti, postoje velike poteškoće u eksplanatornosti veze tih dvaju režima, posve slično i kad je riječ o analitici patrijarhata i njegova odnosa prema kapitalizmu, koji često završava u transhistorijskim zaključcima.[32] Skraćeno govoreći, rad se fokusirao na temu obiteljsko-kućanskog sistema kao ključa za razumijevanje ženske opresije. Unutar njega razumijevamo organizacijski model socijalne struktiriranosti i ideologiju obitelji kao dva paralelna momenta na kojima se temelji društvena reprodukcija.

Na kraju nam ostaje zaključiti da budući da je sistem obiteljsko-kućanskoga rada nužan za cirkulaciju, akumulaciju i reprodukciju kapitala, ženska emancipacija nije moguća u kapitalističkom načinu proizvodnje. No, to nije sve, ona nije moguća ni u bilo kojem drugom sistemu, bilo da je riječ o samoupravljačkom (kako se u tekstu prikazalo) ili nekom drugom koji se temelji na principu nužne klasne borbe ako se u nju ne upisuje ženska opresija, a materijalističke analize rodne ideologije ukazuju kako su klasne borbe upravo učvrstile spolnu podjelu rada.[32] Feministički zadatak je ovdje dvostruk – raščistiti teorijski spekulativizam rodnih teorija i inzistirati na materijalističkoj metodologiji analize veze spola i klase koja kreće od tehnologije obiteljsko-kućanskoga rada i zaključuje se u modelima rodnog jaza u plaćama. Gorući je problem taj što se u krizama dvostrukost ženske opresije još više produbljuje, zbog čega su nam istraživanja ekonomske krize od 2008. godine elementarna ulazna diskurzna točka za feminističku analizu kapitalizma, a tek otuda i za strateško savezništvo s drugim klasnim borbama.

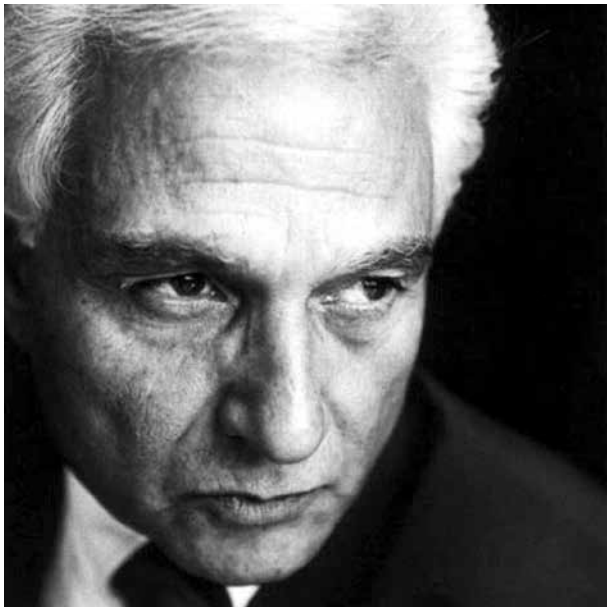
32 J. Brenner i M. Ramas, "Rethinking Women's Oppression", *New Left Review*, 1984, I/144, ožujak/travanj

33 Isto, str. 37.

DERRIDA, JACQUES

“U ratu sam sa samim sobom”

STJEPAN FILIPOVIĆ PRED POGUBLJENJE



DERRIDA, JACQUES

"U ratu sam sa samim sobom"

U sedamdeset četvrtoj godini Jacques Derrida, ugledni svjetski filozof, nastavio je svoj misaoni put s osobitom snagom, boreći se protiv bolesti. U svom domu u pariškoj regiji Ris-Orangis za *Le Monde* je progovorio o svojem djelu, životnom putu i tragu.

— **Od ljeta 2003. nikada niste bili prisutniji u javnosti. Ne samo da ste izdali nekoliko novih djela nego ste i obišli svijet kako biste sudjelovali na brojnim međunarodnim kolokvijima organiziranim o vašemu radu — od Londona do Coimbre preko Pariza i, ovih dana, Rio de Janeira. Posvećen vam je drugi film (*Derrida* Amy Kofman i Kirbyja Dicka nakon vrlo lijepog *Uostalom, Derrida* (*D'ailleurs Derrida*) iz 2000. Safae Fathy), kao i više posebnih izdanja, naprimjer ono *Magazine littérairea* i revije *Europe* te jedan svezak *Cahiers de l'Herne* koji je vrlo bogat neobjavljenim tekstovima, a čiji se izlazak očekuje na jesen. To je mnogo za samo jednu godinu jer, ipak, ne skrivate da ste...**

Samo recite, vrlo ozbiljno bolestan, istina je, i podvrgnut opasnom liječenju. Ali, ako nemate ništa protiv, ostavimo to po strani, nismo ovdje radi zdravstvenog biltena – javnog ili tajnog...

Život je preživljavanje

— **U redu. Vratimo se onda na početku ovog razgovora radije na *Sablasti Marxa* (*Spectres de Marx*, Galilée, 1993). Ključno djelo, knjigu koja obilježava jednu etapu u cijelosti posvećenu pitanju buduće pravde, a koja se otvara ovom zagonetnom rečenicom: "Netko, vi ili ja, prilazi i kaže: 'Htio bih napokon naučiti živjeti.'" Više od deset godina poslije, gdje ste danas s tom željom "znati živjeti"?**

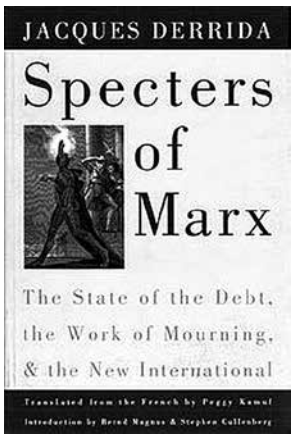
To je prije svega pitanje "nove internacionale", podnaslova i središnje teme knjige. S one strane "kozmopolitizma", s one strane "građanina svijeta" kao nove globalne države-nacije, ta knjiga anticipira sve "alterglobalizacijske" imperative u koje vjerujem i koji se danas jasnije pokazuju. Ono što sam tada nazivao "novom internacionalom" nametnut će nam, govorio sam 1993,

brojne promjene u međunarodnom pravu i organizacijama koje upravljaju svjetskim poretkom: MMF-u, WTO-u, G8 itd., a osobito UN-u, kojemu bi trebalo promijeniti makar Povelju, strukturu, a ponajprije sjedište – što dalje moguće od New Yorka...

— Što se tiče formulacije koju ste naveli ("napokon naučiti živjeti"), na nju sam došao nakon što sam završio knjigu. Ona se ponajprije poigrava, ali ozbiljno, svojim općim značenjem. Naučiti živjeti znači sazreti, ali i educirati. Obratiti se nekome i reći mu: "Naučit ću te živjeti", znači — ponekad i uz prijeteći ton — odgojit ću te, štoviše, dresirati. Zatim, i dvosmislenost te igre znači mi više; taj uzdah otkriva još teže pitanje: može li se naučiti živjeti? Može li se poučavati životu? Može li se — disciplinom ili učenjem, iskustvom ili eksperimentiranjem — naučiti prihvatiti ili, još bolje, afirmirati život? Taj nemir naslijeđa i smrti odjekuje cijelom knjigom. On muči i roditelje i djecu: kada ćeš postati odgovoran? Kako ćeš naposljetku odgovarati za svoj život i ime?

No, da bez daljnjeg odlaganja odgovorim na vaše pitanje – ne, nikada nisam naučio živjeti. Ali uopće! Naučiti živjeti trebalo bi značiti naučiti umrijeti, uzeti u obzir, kako bismo prihvatili apsolutnu smrtnost (bez spasenja, bez uskrsnuća i bez iskupljenja) – ni za sebe ni za drugoga. To je još od Platona stari filozofski nalog: biti filozof znači naučiti umrijeti.

Vjerujem u tu istinu, ali je ne prihvaćam. Sve manje i manje. Nisam naučio prihvatiti smrt. Svi smo mi preživjeli na odgodi (i s geopolitičkog stajališta *Sablasti Marxa*, u svijetu koji je neravnopravniji nego ikad, naglasak je na milijardama bića – ljudskih i drugih – kojima su uskraćena ne samo temeljna, dvjesto godina stara "ljudska prava" koja se neprestano proširuju nego, prije svega, pravo na život dostojan življenja). No ja i dalje ne mogu naučiti mudrost umiranja. Još uvijek ništa nisam naučio što se toga tiče. Vrijeme odgode sve brže se skraćuje. Ne samo zato što sam, s mnogima drugima, baštinik tolikih dobrih ili užasnih stvari: budući da je većina mislilaca s kojima sam bio povezan mrtva, sve češće me smatraju preživjelim, posljednjim predstavnikom "generacije", okvirno one šezdesetih godina, što me – iako to nije posve točno – potiče ne samo na prigovore nego i na pomalo melankolične osjećaje pobune.



Štoviše, kako moji zdravstveni problemi postaju sve veći, pitanje preživljavanja ili odgode, koje me opipljivo i neumorno oduvijek progonilo, danas doslovno u svakome trenutku mojega života poprima drugačiju boju.

Oduvijek me zanimala ta tema preživljavanja čije se značenje ne pridaje životu i smrti. Ono je iskonsko: život je preživljavanje. Preživjeti u klasičnom smislu riječi znači nastaviti živjeti, ali i živjeti nakon smrti. Kada govori o prevođenju, Walter Benjamin naglašava razliku između, s jedne strane, *überleben*, nadživjeti smrt – kao što knjiga može nadživjeti smrt autora ili dijete smrt roditelja – i, s druge strane, *fortleben*, *living on*, nastaviti živjeti. Svi koncepti koji su mi pomogli u radu, osobito onaj traga ili spektralnog, bili su povezani s "preživljavanjem" kao strukturalnom dimenzijom. Ona ne proizlazi ni iz življenja ni iz umiranja. Ne više od onoga što nazivam "prvobitnom žalosti". Ona ne čeka takozvanu "stvarnu" smrt.

Nastavljena rasprava

— Upotrijebili ste riječ "generacija". Pojam delikatan za upotrebu koji često koristite u svojim djelima: kako odrediti ono što se, u vaše ime, prenosi s određene generacije?

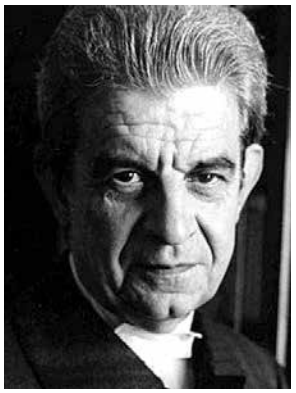
Ovdje se tom riječju koristim pomalo slobodno. Pojedinac može biti "anakroničan" suvremenik prošle ili buduće "generacije". Biti vjeran onima koji se smatraju mojom "generacijom", biti čuvarom raznolike, ali zajedničke baštine znači dvije stvari: prvo, pridržavati se – moguće i protiv svega i protiv svih – zajedničkih zahtjeva, od Lacana do Althussera preko Levinasa, Foucaulta, Barthesa, Deluezea, Blanchota, Lyotarda, Sarah Kofman itd., da ne spominjem mnoge druge, srećom, još uvijek žive mislioce, pjesnike, filozofe ili psihoanalitičare čiji sam također baštinik, kao i druge, inozemne, koji su mnogo brojniji, a ponekad i mnogo mi bliži.

Tako metonimijski imenujem beskompromisni, štoviše, nepotkupljivi etos pisanja i mišljenja (Hélène Cixous nas naziva "nepotkupljivima"), bezizniman čak i kada je riječ o filozofiji, koji se ne da zastrašiti onime čime bi nas javno mnijenje, mediji ili prikaze zastrašujućeg čitateljstva mogli primorati da pojednostavnimo ili ustuknemo. Odatle snažna težnja za profinjenošću, paradoksom, aporijom.

Ta sklonost je i zahtjev. Ona povezuje ne samo one koje sam pomalo svojevoljno, odnosno nepravedno spomenuo nego i cijelu sredinu koja ih je podupirala. Tu je bila riječ o nekoj vrsti privremeno završene epohe, a ne samo o toj ili toj osobi. A nju pod svaku cijenu treba spasiti ili oživjeti. Odgovornost danas ne trpi odlaganje: ona poziva na nemilosrdan rat protiv dokse, protiv onih koje zovemo "medijskim intelektualcima", protiv tog općeg diskursa koji oblikuju medijske sile koje su i same u rukama političko-ekonomskih lobija, često izdavačkih i akademskih. Naravno, uvijek europskih i svjetskih. Otpor ne znači da trebamo izbjegavati medije. Kada je to moguće, treba ih razvijati, pomoći im da postanu raznolikiji te ih podsjetiti na tu istu odgovornost.

Istovremeno, ne treba zaboraviti da u tom nedavno minulom "sretnom" razdoblju sigurno ništa nije bilo mirnije. Različitosti i sporovi bjesnili su u toj sredini koja je bila sve samo ne homogena, tako da je se ne može objediniti, primjerice, blesavim nazivom "misao '68" čija parola ili točka optužbe danas često dominira i u tisku i u sveučilišnoj zajednici. No čak i ako ta vjernost ponekad poprimi oblik nevjernosti i odmaka, treba ostati vjeran tim razlikama, odnosno nastaviti raspravu. Ja nastavljam raspravljati – Bourdieu, Lacan, Deleuze, Foucault, naprimjer, koji me i dalje zanimaju mnogo više nego oni oko kojih se danas tiska tisak (naravno, uz neke iznimke). Održavam tu raspravu živom kako ne bi postala površna niti prešla u klevetanje.

To što sam rekao za svoju generaciju vrijedi naravno i za prošlost, od Biblije do Platona, Marxa, Freuda, Heideggera itd. Ne želim ništa odbaciti, ne mogu to. Znate, naučiti živjeti u sebi uvijek krije nešto narcističko: želimo živjeti što duže možemo, spasiti se, ustrajati i njegovati sve one stvari koje, neizmjerno veće i jače od nas, ipak čine dio onog malog "ja" koje preplavljuju sa svih strana. Tražiti me da se odreknem onoga što me formiralo, onoga što sam toliko volio, značilo bi tražiti me da umrem. U toj vjernosti postoji neka vrsta instinkta za samoodržanjem. Odustati od, primjerice, teške formulacije, nabora, paradoksa, dodatne kontradikcije zato što ih se neće razumjeti ili pak zato što neki novinar koji ih ne zna čitati, koji ne zna pročitati ni naslov knjige misli da ih čitatelj ili slušatelj također neće razumjeti i da će gledanost ili slušanost ili pak njegov posao zbog toga patiti, za mene je to neprihvatljiva razvratnost. To je isto kao da me tražite da se pognem, pokorim – ili da umrem od gluposti.



Jacques Lacan

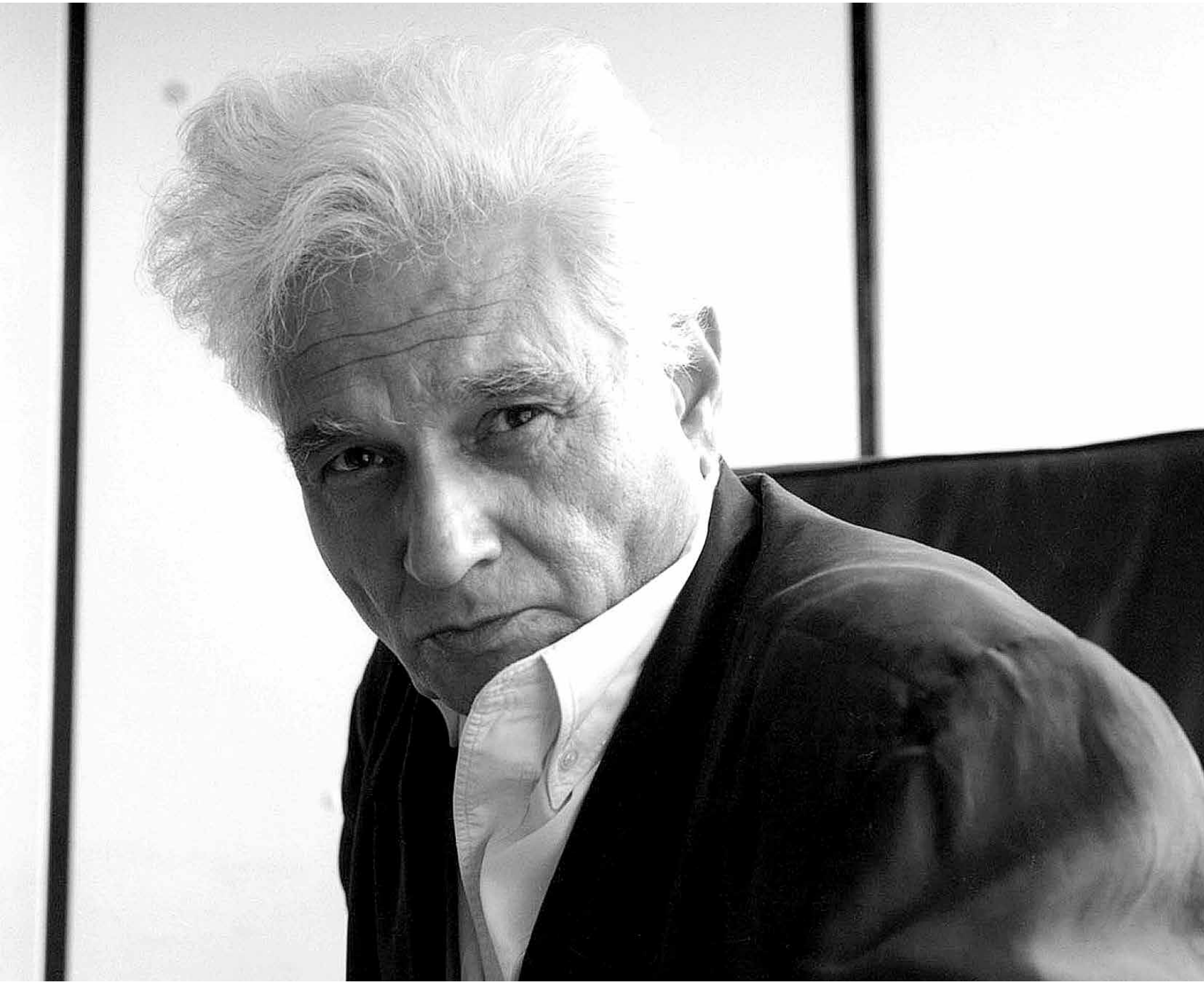
Nevjerna vjernost jeziku

— Izmislili ste obrazac, pismo preživljavanja koje odgovara toj nestrpljivoj vjernosti. Pismo baštinjenog obećanja, sačuvanog traga i povjerene odgovornosti.

Da sam izmislio svoje pismo, učinio bih to kao beskrajnu revoluciju. U svakoj je situaciji potrebno stvoriti odgovarajući način izlaganja, pronaći zakon pojedinačnog slučaja, imati u vidu pretpostavljenog ili željenog primatelja te istovremeno težiti da to pisanje utječe na čitatelja koji će naučiti čitati ("živjeti") ono što inače nije navikao usvajati. Nadamo se da će se iz toga ponovo roditi, drugačije određen: naprimjer, ona jasna kalemljenja poetskog na filozofsko ili određeni načini upotrebe homonima, neodlučnosti, jezičnih lukavstava – koje mnogi zbunjeno čitaju zanemarujući njihovu upravo logičku nužnost.

Svaka je knjiga pedagogija namijenjena obrazovanju čitatelja. Masovni proizvodi koji preplavljuju tisak i izdavaštvo ne obrazuju čitatelje, oni fantomski pretpostavljaju već programiranog čitatelja. Tako na kraju formatiraju tog mediokritetskog primatelja kojeg su unaprijed postulirali. Dakle, radi vjernosti, kako kažete, u trenutku ostavljanja traga, mogu ga jedino učiniti dostupnim svima: ne mogu ga čak ni nasloviti na nekoga posebnog.

Svaki put, ma koliko vjerni željeli biti, izdajemo jedinstvenost onoga komu se obraćamo. *A fortiori*, kada pišemo vrlo općenite knjige: ne znamo kome se obraćamo, izmišljamo i stvaramo obrise, ali u biti, to nam više ne pripada. Usmene ili pisane, sve te geste nas napuštaju, počinju djelovati neovisno o nama. Poput strojeva ili, još bolje, marioneta – bolje sam to objasnio u djelu *Papir Stroj* (*Papier Machine*, Galilée, 2001). U trenutku kada dajem (objaviti) "svoju" knjigu (nitko me na to ne prisiljava), postajem – pojavljujući se i nestajući – poput one neodgojive sablasti koja nikada nije naučila živjeti. Trag koji ostavljam znači ujedno i moju smrt, onu koja će doći ili je već došla, i nadu da će me on nadživjeti. To nije želja za besmrtnošću, to je nešto strukturno. Ondje ostavljam komad papira, odlazim, umirem: nemoguće je napustiti tu strukturu, ona je nepromjenjivi oblik mojega života. Svaki put kada pustim nešto da ode, živim svoju smrt u pismu. Krajnja kušnja: odričemo se nečega, a da ne znamo kome je zapravo povjereno to što osta-



vljamo. Tko će to naslijediti i kako? Hoće li uopće biti nasljednika? To pitanje danas si možemo postaviti više no ikada prije. Ono me neprestano zaokuplja.

Vrijeme naše tehnokulture potpuno se promijenilo što se toga tiče. Ljudi moje "generacije" i, *a fortiori*, oni starijih generacija bili su naviknuti na određen povijesni ritam: vjerovali su da znaju može li ili ne može neko djelo preživjeti, ovisno o svojim kvalitetama, jedno, dva ili, u slučaju Platona, čak dvadeset i pet stoljeća. No ubrzani način pohrane kao i trošenje i uništavanje danas mijenjaju strukturu i trajnost naslijeđa. Za misao, pitanje preživljavanja poprima posve nepredvidljive oblike.

U mojim godinama, spreman sam na najproturječnije pretpostavke vezane za ovu temu: istovremeno imam – molim vas, vjerujte mi – dvostruki osjećaj da me s jedne strane, kažem to neskromno i sa smiješkom, nisu ni počeli čitati jer će se sve to, iako ima doista mnogo vrlo dobrih čitatelja (možda nekoliko desetaka na svijetu), zapravo tek kasnije imati priliku pojaviti, ali da isto tako, s druge strane, petnaest ili mjesec dana nakon moje smrti neće ostati više ništa. Osim onoga što je sačuvano u obveznim primjercima u knjižnici. Kunem vam se da iskreno i istovremeno vjerujem u te dvije pretpostavke.

— U srži te nade je jezik, ponajprije francuski jezik. Kada se čitaju vaša djela, u svakom retku osjeća se snaga vaše strasti prema njemu. U *Monolingvizmu drugog* (*Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996), otišli ste tako daleko da ste se predstavili, ironično, kao "posljednji branitelj i ilustrator francuskoga jezika"...

Koji mi ne pripada, iako je jedini koji "imam" na raspolaganju (samo kad bi to bilo tako!). Iskustvo je jezika, naravno, životno. I dakle smrtno, u tome nema ništa nova. Slučajnosti su odredile da budem francuski židov rođen u Alžiru, pripadnik generacije rođene prije "rata za nezavisnost": toliko je mnogo različitosti čak i među židovima, pa čak i među alžirskim židovima. Sudjelovao sam u neobičnoj preobrazbi francuskog judaizma u Alžiru: moji su pradjedovi svojim jezikom, običajima itd. bili još vrlo bliski Arapima.

Nakon Cremieuxova dekreta (1870) krajem 19. stoljeća, sljedeća je generacija postala građanska: iako se zbog pogroma (u punom jeku afere Dreyfus) udala gotovo tajno u stražnjem dvorištu jedne alžirske vijećnice, moja je baka već odgajala svoje kćeri kao pariške građanke (lijepe manire 16. arondismana, satovi klavira...). Zatim je tu bila generacija mojih roditelja: malo intelektualaca, većinom trgovci – skromni ili ne – od kojih su neki već iskorištavali kolonijalnu situaciju postajući ekskluzivnim predstavnicima velikih marki metropole: u malenom uredu od deset kvadrata i bez tajnika mogli ste zastupati čitav "Savon de Marseille" u sjevernoj Africi – malo pojednostavljujem.

Zatim je tu bila moja generacija (većina intelektualaca: slobodne profesije, obrazovanje, medicina, pravo itd.). I gotovo svi u Francuskoj 1962. Ja sam došao ranije (1949). Sa mnom su, malo pretjerujem, počeli "miješani" brakovi. Gotovo tragično, revolucionarno, rijetko i riskantno. I kao što volim život, i svoj život, volim ono što me odredilo, a čiji je dio i jezik, francuski jezik koji je jedini koji su me naučili njegovati, ujedno i jedini za koji mogu reći da sam više-manje odgovoran.

Eto, to je razlog što u mome pismu postoji jedan ne bih baš rekao perverzan, već prije pomalo nasilan način ophođenja s tim jezikom. Iz ljubavi. Ljubav općenito prolazi kroz ljubav za jezik koja nije ni nacionalistička ni konzervativna, ali koja zahtijeva dokaze. I provjere. S jezikom ne možemo činiti bilo što, on nam prethodi, on nas nadživljava. Ako već nečim utječemo na jezik, trebamo to činiti na istančan način, poštujući u tom nepoštivanju njegov tajni zakon. To je ta nevjerna vjernost: kada vršim nasilje nad francuskim jezikom, činim to s istančanim poštovanjem prema onome što smatram nalogom toga jezika u njegovu životu i njegovu razvoju. Ne mogu bez osmijeha, ponekad i prezira, čitati one koji vjeruju da siluju, bez ljubavi, naravno, "klasičnu" ortografiju ili sintaksu francuskog jezika, poput djevaca koji prerano ejakuliraju, dok veliki francuski jezik, nedodirljiviji nego ikada prije, gleda što čine čekajući sljedećeg. Taj smiješni prizor opisujem pomalo okrutno u *Razglednici* (*La Carte postale*, Flammarion, 1980).

Ostavljanje tragova u povijesti francuskog jezika, eto, to me zanima. Živim od te strasti, ako već ne prema Francuskoj, onda barem prema nečemu što francuski jezik utjelovljuje već stoljećima. Pretpostavljam da razlog što volim taj jezik kao što volim svoj život, ponekad i više no što ga vole neki rođeni Francuzi, leži u tome što ga volim kao stranac koji je prihvaćen i koji je prisvojio taj jezik kao jedini za sebe mogući. Strast i nadmetanje.

Svi alžirski Francuzi dijele to sa mnom, bili židovi ili ne. Oni koji su dolazili iz metropole svejedno su bili stranci: tlačitelji i normativci, regulatori i moralizatori. To je bio model, navika ili običaj, trebalo mu se pokoriti. Kada bi neki profesor došao iz metropole s francuskim naglaskom smatrali smo ga smiješnim! Nadmetanje je dolazilo otuda: imam samo jedan jezik, a istovremeno mi taj jezik ne pripada. Neobična povijest kod mene je pogoršala taj univerzalni zakon: jezik nam ne pripada. Ne prirodno i ne po sebi. Otuda dolaze fantazije o vlasništvu, prisvajanju i kolonijalističkom nametu.

Nova odgovornost Europe

— U načelu vam je teško reći "mi" — primjerice, "mi filozofi" ili "mi židovi". No kako se širi novi svjetski nered, čini se da vam je sve teže i teže prešutjeti reći "mi Europljani". Već ste se u *Drugom smjeru* (*L'Autre Cap*, Galilée, 1991), knjizi napisanoj za vrijeme Prvog zaljevskog rata, predstavili kao "stari Europljanin", kao "svojevrsni europski mješanac".

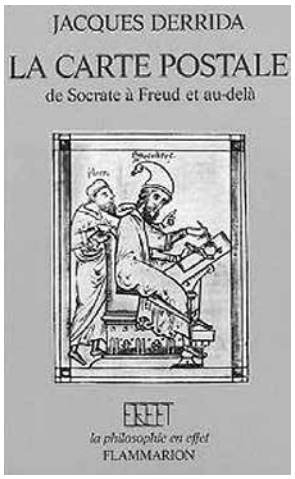
Dvije napomene: zaista mi je teško reći "mi", ali dogodi se da to kažem. Usprkos svim problemima koji me muče u vezi s tim, počevši od razorne i samoubilačke izraelske politike i određenog cionizma – jer u mojim očima Izrael više ne predstavlja židovstvo, baš kao što ne predstavlja ni dijasporu, ni svjetski ili izvorni cionizam koji je bio raznolik i kontradiktoran; uostalom, i u SAD-u postoje kršćanski fundametalisti koji se smatraju izvornim cionistima, a njihov lobi ima veći utjecaj od američke židovske zajednice, da ne govorimo o saudijskoj koja je bliska američko-izraelskoj politici – no, unatoč svemu tome kao i mnogim drugim problemima koje imam sa svojim "židovstvom", nikad ga se neću odreći.

U određenim situacijama uvijek ću reći "mi židovi". To toliko izmučeno "mi" u srži je onoga što me najviše zabrinjava u mojoj misli, misli onoga kojeg sam uz blag osmijeh nazvao "posljednjim od židova". Ono bi u mojoj misli bilo ono što Aristotel duboko kaže o molitvi (*eukhè*): ona nije ni istinita ni lažna. Uostalom, to je doslovno – molitva. U određenim situacijama, dakle, neću oklijevati reći "mi židovi", a ni "mi Francuzi".

Nadalje, od početka svoga rada, a to bi bila upravo "dekonstrukcija", ostao sam iznimno kritičan prema eurocentrizmu, modernosti njegovih formulacija, primjerice kod Valéryja, Husserla ili Heideggera. Dekonstrukcija je općenito pothvat koji su mnogi s punim pravom smatrali činom nepovjerenja prema cijelom eurocentrizmu. Kada ovih dana kažem "mi Europljani", to je povezano s tim, ali je i vrlo različito: sve ono što se u europskoj tradiciji može dekonstruirati ne sprečava da se, upravo zbog onoga što se dogodilo u Europi – zbog prosvjetiteljstva, zbog suženja tog malog kontinenta i goleme krivnje koja prožima njegovu kulturu (totalitarizam, nacizam, genocid, holokaust, kolonizacija i dekolonizacija itd.) – danas, u našoj geopolitičkoj situaciji, Europa – jedna druga Europa, ali Europa s istim pamćenjem – ne bi mogla (u svakom slučaju to želim) ujediniti protiv politike američke hegemonije (izvještaj Wolfowitza, Cheneyja, Rumsfelda itd.) te protiv arapsko-islamskog teokratizma bez prosvjetiteljstva i bez političke budućnosti (ali ne zanemarimo proturječja i heterogenost tih dviju zajednica i povežimo se s onima koji se iznutra opiru tim dvama blokovima).

Europi se nameće obveza da preuzme novu odgovornost. Ne govorim o onoj europskoj zajednici kakva danas postoji ili se ocrtava u svojoj trenutnoj (neoliberalnoj) većini i koja je potencijalno ugrožena mnogim unutarnjim sukobima, nego o Europi budućnosti koja se još uvijek traži. U Europi ("geografski") i drugdje. Ono što algebarski nazivamo "Europom" mora preuzeti određene odgovornosti, za budućnost čovječanstva i međunarodnog prava – to je moja vjera, moje uvjerenje. I tada neću oklijevati reći "mi Europljani". Nije riječ o želji za uspostavom Europe koja će biti još jedna vojna velesila, koja će štititi svoje tržište i djelovati kao protuteža drugim blokovima, već o Europi koja će posijati sjeme nove alterglobalističke politike. Koju smatram jedinim mogućim ishodom.

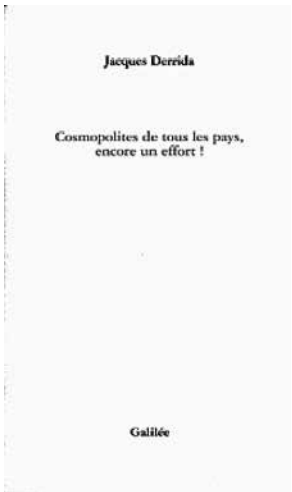
Ta snaga dolazi. Iako su njezini motivi još uvijek nejasni, smatram da je više ništa ne može zaustaviti. Kada kažem Europa, mislim na alterglobalizacijsku Europu koja mijenja koncept te praksu suvereniteta i međunarodnog prava. I koja raspolaže pravom vojnom silom koja je neovisna o NATO-u i SAD-u, vojnom snagom koja bi, ni napadačka, ni obrambena, ni sigurnosna, bez oklijevanja intervenirala u službi napokon poštovanih rezolucija nekog novog UN-a (naprimjer, vrlo hitno u Izraelu, ali i drugdje). To je ujedno i mjesto s kojeg možemo bolje razmisliti primjerice o pojedinim oblicima laiciteta ili socijalne pravde, koji su europsko naslijeđe.



01 *"Pacte civil de solidarité"* (PACS) – civilni ugovor među partnerima istog ili različitog spola. (op. prev.)

(Upravo sam rekao "laicitet". Dozvolite mi ovdje jednu dužu digresiju. Ona se ne tiče vela u školi, već vela "braka". Svojim sam potpisom bez oklijevanja podupro dobrodošlu i hrabru inicijativu Noëla Mamèrea, premda je brak među homoseksualcima primjer lijepe tradicije koju su Amerikanci uveli u prošlome stoljeću pod nazivom "*civil disobedience*": ne kao osporavanje Zakona, već kao nepokoravanje zakonskoj odredbi u ime boljega zakona – budućeg ili onoga koji je već zapisan u duhu ili slovu Ustava. No dobro, "potpisao" sam se u sadašnjem zakonodavnom kontekstu jer mi se učinio nepravednim prema pravima homoseksualaca te licemjernim i dvosmislenim u svom duhu i slovu. Da sam zakonodavac, predložio bih, posve jednostavno, ukidanje riječi i pojma "brak" u građanskom i laičkom zakonu. "Brak" – vjerska, sakralna, heteroseksualna vrijednost sa zahtjevom rađanja, vječne vjernosti itd. – ustupak je laičke države kršćanskoj crkvi, posebno s monogamijom koja nije ni židovska (Europljani su je nametnuli židovima tek u prošlom stoljeću i do prije nekoliko generacija ona nije bila obvezna među magrebskim židovima), a ni – to vrlo dobro znamo – muslimanska. Ukidanjem riječi i pojma "brak", ta dvoznačnost ili to religijsko i sakralno licemjerje koje nema mjesto u laičkom sustavu zamijenilo bi se ugovornom "građanskom zajednicom", nekom vrstom općeg, poboljšanog, pročišćenog, fleksibilnog i prilagođenog *pacsa*[01] među partnerima, u kojemu spol i broj ne bi bili nametnuti.

Što se tiče onih koji se žele, u strogom smislu, vezati "brakom" – prema kojemu, uostalom, gajim čisto poštovanje – oni bi to mogli učiniti pred vjerskim autoritetom po svom izboru – uostalom, tako je to u drugim zemljama koje prihvaćaju vjerski posvetiti homoseksualne brakove. Neki bi mogli ući u zajednicu na jedan od ova dva načina, neki na oba načina, a neki to ne bi trebali učiniti ni prema laičkom zakonu, ni prema crkvenom. Kraj bračne digresije. (To je utopija, ali nadam se da će se ostvariti.) Ono što zovem "dekonstrukcijom" europsko je čak i kad je upravljeno protiv nečega europskog, to je proizvod, prinos Europe sebi kao iskustva radikalne drugosti. Europa se od prosvjetiteljstva neprestano podvrgava samokritici, i u tom usavršivom naslijeđu postoji nada za budućnost. Barem bih želio da je tako, i to hrani moje ogorčenje prema diskursima koji neopozivo osuđuju Europu, kao da je ona samo mjesto svojih zločina.



Obilježeni strukturom traga

— Što se tiče Europe, zar niste u ratu sa samim sobom? S jedne strane, ukazujete da napadi 11. rujna uništavaju staru geopolitičku gramatiku najmoćnijih sila, potpisujući tako krizu određenog koncepta politike koji definirate kao europski. S druge strane, i dalje ste privrženi tom europskom duhu te prije svega kozmopolitskom idealu međunarodnog prava čije ste gašenje upravo opisali. Ili preživljavanje...

Potrebno je "podići" (*Aufheben*) kozmopolitizam (vidi *Kozmopoliti svih zemalja, još samo malo!* (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, 1997)). Kada kažemo politički, služimo se grčkom riječju, europskim pojmom koji je oduvijek pretpostavljao državu, oblik polisa vezan uz nacionalni teritorij i autohtonost. Bez obzira na prekide tijekom povijesti, taj koncept političkog i dalje dominira, čak i u trenucima kada ga mnoge sile rasklapaju: suverenitet države više nije vezan uz teritorij kao ni komunikacijske tehnologije i vojnu strategiju, i to pomicanje doista izaziva krizu starog europskog pojma političkog. I rata, i razlikovanja građanskog i vojnog te državnog ili međunarodnog terorizma.

Ali ne mislim da se moramo prepustiti bijesu protiv političkog. Ili protiv suvereniteta koji držim dobrim u određenim situacijama, primjerice u borbi protiv nekih svjetskih tržišnih sila. Tu je ujedno riječ i o europskom naslijeđu koje istovremeno treba i sačuvati i izmijeniti. O tome govorim u *Deranima* (*Voyous*, Galilée, 2003), o demokraciji kao europskoj ideji koja nikada nije postojala na zadovoljavajući način i koju tek treba uspostaviti. I doista, kod mene ćete uvijek pronaći tu gestu za koju nemam konačno opravdanje, osim onoga da sam to ja, da sam ja tu ja.

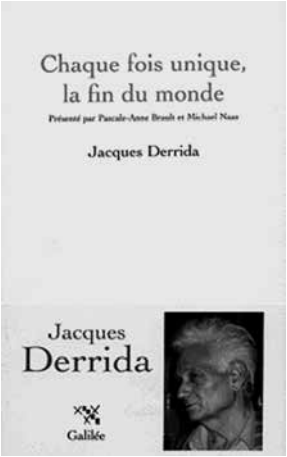
Točno je, ratujem sa samim sobom, ni ne znate koliko, više no što mislite, i govorim proturječne stvari koje su u odnosu stvarne napetosti, recimo to tako, koje me izgrađuju, od kojih živim te koje će me ubiti. Taj rat ponekad smatram zastrašujućim i bolnim, ali istovremeno znam da je to život. Mir ću pronaći tek u vječnom počivalištu. Dakle, ne mogu reći da prihvaćam to proturječje, ali znam da me ono drži na životu i potiče da postavim baš ono pitanje kojeg ste se dotaknuli: "Kako naučiti živjeti?"

— U dvjema novim knjigama (*Uvijek poseban, kraj svijeta* i *Ovnovi* (*Chaque fois unique, la fin du monde* i *Béliers*, Galilée, 2003)) vratili ste se važnom pitanju spasenja, nemogućeg žalovanja, ukratko, preživljavanju. Ako se filozofija može definirati kao "tjeskobna anticipacija smrti" (vidi *Zadati smrt* (*Donner la mort*, Galilée, 1999)), može li se "dekonstrukcija" smatrati beskrajnom etikom preživjelog?

Kao što sam već rekao, od samoga početka i još mnogo prije mog sadašnjeg iskustva preživljavanja ukazivao sam na to da je preživljavanje originalan koncept koji tvori samu strukturu onoga što zovemo postojanjem ili, ako hoćete, *Da-sein*. Mi smo strukturalno preživjeli, obilježeni tom strukturom traga, oporuke. No, nakon što sam to rekao, ne bih želio otvoriti put interpretaciji prema kojoj bi preživljavanje bilo više na strani smrti, prošlosti nego života i budućnosti. Ne, dekonstrukcija je cijelo vrijeme na strani potvrde, afirmacije života.

Sve što govorim – barem od "Koraka" ("Pas", u: *Parages*, Galilée, 1986) – o preživljavanju kao komplikaciji opozicije život-smrt kod mene proizlazi iz bezuvjetne afirmacije života. Preživljavanje je život s onu stranu života, život više od života, a moj diskurs nije smrtonosan, dapače, on je afirmacija živoga koji voli život – pa stoga i preživljavanje – više od smrti, jer ono nije samo ono što ostaje, ono je najintenzivniji mogući život. Nužnost umiranja nikada me ne obuzima više nego u trenucima sreće i uživanja. Radovati se i plakati nad smrću koja vreba, za mene je to jedno te isto. Kada se prisjećam svoga života, sklon sam vjerovati da sam imao tu sreću da volim čak i nesretne trenutke svoga života te da ih blagoslivljam. Gotovo sve, uz samo jednu iznimku. Kada se prisjećam sretnih trenutaka, i njih blagoslivljam, naravno, a oni me istovremeno potiču na razmišljanje o smrti, guraju prema smrti, jer je to gotovo, završeno...

S francuskog prevela Jelena Prlić.

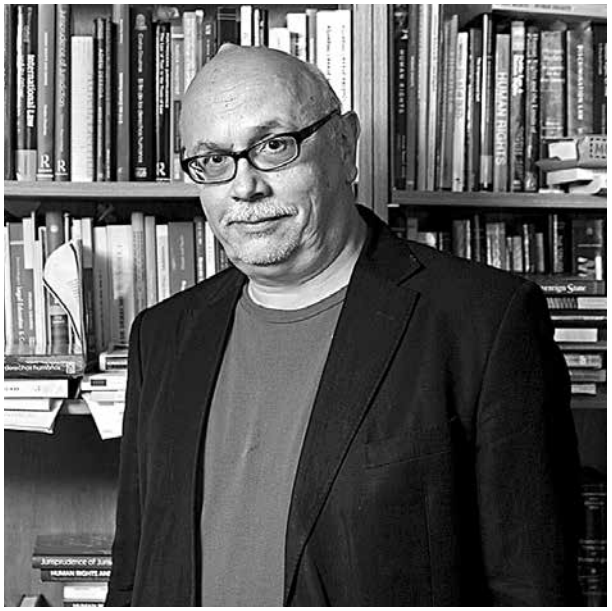


НЕЋЕМО КРАЉА
ХОЋЕМО ТИТА
НАРОД СЕ ПИТА

DOUZINAS, COSTAS

Lekcije iz političke strategije

»NEĆEMO KRALJA — HOĆEMO TITA — NAROD SE PITA!« — KLICAO JE NAROD NA DAN IZBORA MANIFESTIRAJUĆI SVOJU PRIVRŽENOST NOVOJ JUGOSLAVIJI



DOUZINAS, COSTAS

Lekcije iz političke strategije

Radikalna filozofija čita ustanke

Nakon kraja 'postmodernog' razdoblja koji je naglasak stavio na lokalno, relativno i skromno, radikalna filozofija vratila se tradiciji velike teorije. Badiou, Hardt i Negri, Žižek, Rancière i Laclau okušali su se u globalnoj rekonstrukciji političke filozofije. Njihov rad daje važne uvide koji su uvelike korišteni u ovoj knjizi. Međutim, nisu predvidjeli nedavne događaje. Ljevica je često otpisivala mnoštvo, *plebs* i *lumpenproletarijat.* Ova *bahatost* utjecala je na njene suvremene nasljednike. U svojim knjigama *Imperij* i *Mnoštvo* Negri i Hardt bili su ravnodušni prema mnoštvu i 'masama'. Alain Badiou otpisao je ustanke u Parizu, Ateni i Londonu. Slavoj Žižek bio je poprilično kritičan prema raznim okupacijama koje je posjetio. U prosincu 2012. Žižek je na velikom sastanku u Ateni upozorio pobunjene Grke da će se nakon 'zabave' na ulicama vratiti kući i za dvadeset godina, kad budu u svojim srednjim godinama i dobrostojeći, s nostalgijom prisjećati vlastitih avantura, licemjerno oplakujući mladenački entuzijazam. Ista je bila Žižekova poruka pokretu *Occupy Wall Street* u New Yorku.[01] Otpori su bili površni odgovori na krizu, bojao se Žižek, bliži 'hipijevskim' ili 'anarhističkim' događanjima nego propisno organiziranim, realističnim i učinkovitim opozicijama koje zahtijevaju vlast. Podsjećajući na prošle poraze ustanaka i buna, Žižek inzistira da se radikalni čin mora otrgnuti od 'zlokobnog kruga pobune i njihovih ponovnih upisivanja... mogućih eksplozija nakon kojih će doći do povratka u normalnost.'[02]

Neuspjeh da se otpor predvidi ispravio je niz knjiga koje su objavljene nakon njihove erupcije. *Deklaracija* Michaela Hardta i Tonija Negrija[03], *Buđenje povijesti* Alaina Badioua[04] i *Godina opasnog sanjanja* Slavoja Žižeka[05] djelomična su isprika za izostanak 'ulice' iz njihovih prijašnjih radova. Odgovori na ustanke nude jasan pogled na njihovu snagu i slabosti. Dopustite da počnem s Antoniom Negrijem i Michaelom Hardtom, teoretičarima konstituirajuće moći i mnoštva, koji su svoju *Deklaraciju,* izjavu o postignućima i izgledima ustanaka, objavili u ljeto 2012. To nije manifest, tvrde oni. Manifesti 'pružaju odbljeske svijeta koji tek treba nastati te zazivaju biće... [Oni] djeluju kao drevni proroci koji snagom svoje vizije stvaraju vlastiti narod.' Ovaj je poredak preispitan; mnoštvo je stvorilo vlastitu viziju te objavilo

01 Slavoj Žižek, 'Don't Fall in Love with Yourselves' u Astra Taylor, *Occupy*, 67–9.
02 Žizek, *Prvo kao tragedija*, 130
03 Michael Hardt and Antonio Negri, *Deklaracija* (e-knjiga, 2012)
04 Englesko izdanje: Alain Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings* (London, Verso, 2012).
05 Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously* (London, Verso, 2012).
06 *Deklaracija*, 2.
07 Id. 15, 65, 66.
08 Id., 78.
09 Id., 36.

Michael Hardt

'novi set principa i istina'.[06] Hardt i Negri žele ove principe sistematizirati i pretvoriti ih u temelje konstituirajućeg procesa koji će organizirati nove i dugotrajne društvene odnose. Negrijeva historijska putanja, plodno pisanje i karizmatični javni nastupi ono su što ga dovodi najbliže suvremenom proroku. Unatoč uvjeravanjima, *Deklaracija* jest njegov moderni manifest koji je pod utjecajem američkog prototipa i njezinih osnivača. Fascinacija svime što je američko konstanta je Hardtova i Negrijeva opusa. Cilj je *Deklaracije* da otkrije zajedničke elemente ustanaka koji se događaju diljem svijeta, no koncentrira se na američke teme (njenu politiku, medije, dug, zatvore, sudstvo itd.) i za inspiraciju se vraća pokretu *Occupy Wall Street*. Egipatskim, španjolskim, grčkim i pokretima u Latinskoj Americi dana je tek sporedna uloga.

Druga odlika *Deklaracije* nemilosrdan je napad na ljevicu. Američki radikalizam izjednačen je s pokretom *Occupy*. S druge strane, europska ljevica pogrešno je identificirana s *mainstream* socijalističkim strankama. Gerhard Schröder i Tony Blair potkopali su vrijednosti i načela ljevice kada su surađivali s neokonzervativcima koji su se tek pojavili na sceni. Papandreou i Zapatero bili su socijalistički premijeri koji su uveli najagresivnije neoliberalne mjere na europskom jugu. Na temelju ove lažne identifikacije autori nastavljaju optuživati ljevicu za 'kombinaciju nostalgije i staromodnog ljevičarskog moralizma' i korumpiranje 'gotovo neizbježnog puta prema izborima'. Ljevičarski vođe i organizatori bili su 'nezadovoljni ili barem oprezni' prema događajima iz 2011, tvrde autori. 'Dok ne postoje stranka i ideologija koje bi usmjerile borbe na ulicama... neće doći do revolucije' – tako su navodno rezonirali vođe stranaka. Opetovani porazi pretvorili su ljevicu u stranke žalopojki: 'Na kraju se također žale na korupciju vlastitih predstavnika i vlastiti nedostatak predstavničkog legitimiteta.'[07] Negri i Hardt dolaze do zaključka da 'trebamo još više isprazniti crkve ljevice, staviti rešetke na vrata i spaliti ih!'[08]

Istina je da se ljevičarska melankolija spustila na ljevičare poslije 1989. Cigla i žbuka s berlinskog zida najjače su pale na glave ljevičara koji su kritizirali sovjetski imperij. No napad na ljevicu samo je djelomično opravdan. Radikalne stranke bile su glavna opozicija socijalističkim vladama u Španjolskoj, Portugalu i Grčkoj. Ova opozicija proširila se na trgovima. Ljudi koji prije nisu bili politički uključeni – desničari, ljevičari, izvanparlamentarne grupe i anarhisti – zajedno su se našli na okupacijama i razvila se kreativna osmoza. Ljevica je bila na trgovima, učila od mnoštva i svojim dugogodišnjim iskustvom pomogla u organizaciji i borbi. Negri i Hardt pravilno dijagnosticiraju 'žalopojke' ljevice, no njihovi pretjerani napadi simptom su jednako problematičnog sindroma, 'narcizma malih razlika'. Teoretičari čije su ideje najbliže pokretu s trgova odabrali su da napuste njihov uspjeh nauštrb teorijskog čistunstva. Neutemeljena žestina napada možda je rezultat osobnih povijesti i trauma, no njihova je dijagnoza pogrešna. Neki *indignadosi* u Španjolskoj nisu glasali na izborima 2011. Hardt i Negri slave vlastitu političku zrelost budući da oni koji nisu glasali 'imaju veće bitke koje trebaju voditi, posebno one koje su usmjerene na predstavničke strukture i sam konstituirajući poredak... što je neka vrsta egzodus iz postojećih političkih struktura'.[09] Sama ideja da bi ljudi čije je živote uništila neoliberalna politika pomislili da glasaju za socijalističku stranku koja je te iste politike stvorila nije intuitivna jednako kao što nije ni uključivanje ovih stranaka u izmišljenu 'ljevicu'. Izostanak vjerodostojne ljevičarske stranke doveo je do španjolskog suzdržavanja. U Grčkoj su *aganaktismenoi* u velikom broju napustili socijalističku stranku, koja je s 42% 2009. godine spala na 12% 2012, te 'usvojili' radikalno lijevu stranku Syriza. Sudjelovanje Syrize u okupacijama pripremilo je teren za odlične rezultate stranke na izborima.

Pozitivni program *Deklaracije* predlaže konstituirajući proces koji će institucionalizirati principe okupacija. Borbe su konstituirajuće ako se odvijaju na 'teritoriju zajedničkog' i mapiraju put za 'novi konstituirajući proces u kojem zajednička dobra postaju 'ključni koncept organizacije društva i ustava'. Istina je da se na okupacijama raspravljalo o ideji 'zajedničkog dobra': Negrijeve i Hardtove teorije prisutne su i inspirirane mnoštvom, bez obzira na to je li ono čitalo *Imperij*. No, kao što autori ispravno tvrde, pokreti otpora nisu imali vođe ili zajedničku ideologiju, pa ni onu 'zajedničkog dobra'. Glavna briga okupacija bila je obrana javnih usluga, socijalne države i odbacivanje privatizacije državne imovine. Unatoč Negrijevu i Badiouovu savjetu, nitko na trgu Syntagma nije ozbiljno predložio da bi se trebalo 'odvojiti' od države ili suzdržati se od izbora. Trgovi su koristili eklektičnu i veoma učinkovitu kombinaciju ideja i

taktika: neke od njih bile su slobodarske, neke anarhističke, druge su dolazile s ljevice, a neke iz domoljubne tradicije. S radikalne strane, grupe i ideologije koje u prošlosti nisu razgovarale naučile su skupa obitavati i zajedno djelovati. Mješavina slobodarskih metoda i ljevičarskog obvezivanja, horizontalnih i vertikalnih organizacija nasljedstvo je okupacija.

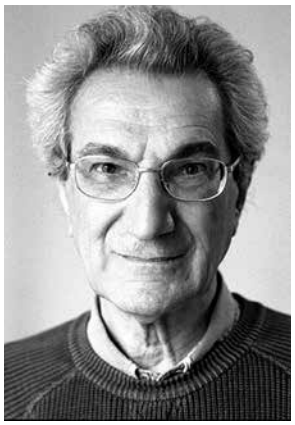
Je li konstituirajući proces predložen u *Deklaraciji* sažeta mudrost s trgova? *Insurrections* Tonija Negrija možda je najbriljantnije izlaganje te ideje. Prema Negriju, Američka i Francuska revolucija, najradikalniji događaji moderne povijesti, bile su pobjede narodne vlasti. U velikim revolucijama konstituirajuća moć dosegla je jačinu koju je samo 'maleni nizozemski Židov', kako on naziva Spinozu, mogao zamisliti. Bila je to 'sloboda rođena iz aproprijacije, sloboda koja se proširila među mnoštvom i potencijalno u jednakost'.[10] No kada se narodna vlast institucionalizira, ustav postaje stroj koji 'svaki put izabire kult Države, imperijalizma, društvene podjele ili eksploatacije kao alternative reprodukciji, sve one poprilično divlje i međusobno zamjenjive'.[11] Američki princip "provjera i ravnoteža" (*checks and balances*) još je jedan pokušaj zauzdavanja konstituirajuće moći. 'Podjela i uzajamna kontrola državnih organa, generalizacija i formalizacija administrativnog procesa konsolidiraju i uspostavljaju ovaj sistem neutralizacije konstituirajuće moći.'[12] Sve tri konstituirajuće moći pridonose ponovnom dokazivanju tradicionalne vrhovne vlasti koja 'konstituirajuću moć privodi kraju'.[13] Izvršna vlast završava ustanke, inkorporira princip vrhovne vlasti i zamjenjuje kralja. Legislativa ima malo moći kada je usporedimo s izvršnom vlasti, dok je sudska vlast "posmrtno zvono" konstituirajuće moći'.[14] Američki je ustav pokušao pacificirati političke sukobe dodjeljujući ih 'pravnoj mašineriji, tako sofisticiranoj da je njome lako manipulirati i koja je sklona korupciji.'[15]

Prijedlozi *Deklaracije* u skladu su s kritiziranom podjelom vlasti na izvršnu, zakonodavnu i sudsku. Federalizam, direktna demokracija i radnička vijeća trebali bi biti uvedeni u zakonodavstvo; izvršna vlast trebala bi propisati planiranje i razvoj procesa koji se izvode na demokratičan način i koji su usmjereni na zajednička dobra. Na kraju, sudska vlast (koja se predstavlja kao izabrana, bez obzira na činjenicu što jedino Sjedinjene Američke Države od svih većih sila imaju sudstvo koje je izabrano) trebala bi nastaviti pružati "prepreke i ravnotežu" vladi i tumačiti ustav. Trebalo bi pružiti adekvatno obrazovanje 'kako bi se svom mnoštvu omogućilo da sudjeluje u takvim tumačenjima i donošenju odluka'.[16] Ovo su hvalevrijedne ideje i možda bi mogle zaživjeti u budućnosti. Razilaze se ponešto od divljih ideja koje nalazimo u djelu *Insurrections*. Konstituirajuća moć ukorijenjena je u pravu na otpor i revoluciju; njen oblik je 'neodoljivost, nemogućnost da je se obuzda.'[17] To je kolektivna subjektivnost sa strašću prema obnovi, 'demokratični živući Bog' što bježi od krutosti institucija koje postaju trajni trn u njihovu mesu.[18] Kreativna snaga mnoštva (*potenza*) ne može biti ograničena ustavima, niti može pretpostaviti zagušljivu moć (potere) institucionalne vrhovne vlasti. Njena snaga jest ona od 'puno', no i snaga od 'mnogo', to jest, snaga singularnosti i razlika.'[19]

Kada ih usporedimo s lirskim poticanjima vlasti naroda, konstituirajući prijedlozi *Deklaracije* prilično su skromni. Negri je u svojim ranim radovima inzistirao da konstituirajuća moć propada jednom kada je zahvaćena konstituiranom moći. Nedavni prijedlozi mogli bi biti nadahnuti načelima konstituirajuće moći, no u sebi imaju natruhe konstitucionalizma. Ovo je ujedno i problem i prednost. Oni izražavaju maštu i snagu konstituirajuće moći, no njihova relativno krotka priroda čini njihovu institucionalizaciju mogućom. Debate i prijedlozi reformi koji su došli s trga Syntagma išli su u sličnom smjeru, čak i ako nisu postali tako detaljni. Oni koji su okupirali koristili su vlastite prakse razvoja kako bi predočili kakve konstituirajuće reforme zahtijeva direktna demokracija. Plenumi su, međutim, prepoznali da napredak u ovom smjeru iziskuje sudjelovanje u političkom procesu. Radikalne nove strukture mogu biti uvedene jedino ako bi ljevica osvojila državnu vlast i ako bi se ravnoteža pomakla u korist naroda. Hardt i Negri imaju pravo kada naglašavaju da je iskustvo otpora oplodilo radikalno razmišljanje. Kraj okupacija nije zaustavio ovo obostrano obogaćivanje – debate s trgova nastavile su se kao dio šire debate o budućnosti demokratskog socijalizma.

Blago je naivno vjerovanje da do reforme pravnih procedura i institucija može doći bez radikalne vlade ili da ona može promijeniti svijet vlastitim snagama. Ustav izražava i promiče načela i procedure koje čuvaju, promiču i reproduciraju dominantni društveni poredak. Primjerice, Negri i Hardt u knjizi *Commonwealth* isprav-

10 Antonio Negri, *Insurrections: Constituent Power and the Modern State*, preveo Maurizio Boscagli, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999), 188.
11 Ibid.
12 id., 312.
13 311.
14 id., 184-186.
15 id., 302-3.
16 *Deklaracija*, 75.
17 *Insurrections*, 186.
18 id., 304.
19 id., 307.


Antonio Negri

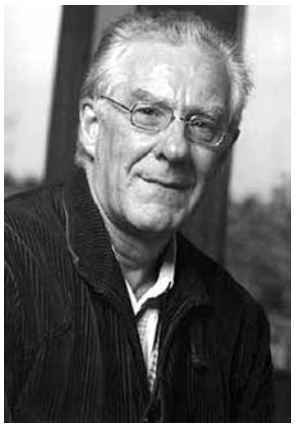
no argumentiraju da je pravo na vlasništvo postalo transcendentalni preduvjet cjelokupnog pravnog i konstituirajućeg sustava zato što štiti dominantni socioekonomski poredak.[20] Nijedna pravna reforma ne može nagristi ova načela prije nego što se politička ravnoteža moći radikalno ne izmijeni. *Deklaracija* prisvaja 'načelo razlike' Johna Rawlsa kao vodič za ekonomsku raspodjelu.[21] Prema Rawlsu, nejednakosti u prihodima i imovini trebalo bi dopustiti jedino ako pomažu potrebitima. No Rawlsovo načelo razlike dolazi nakon njegova prvog načela koje daje prednost individualnoj slobodi. Zaštita prava na vlasništvo i strukturalne nejednakosti kapitalizma prednjače nad redistribucijom. Nijedan pokret otpora niti radikalna stranka ne mogu u potpunosti jamčiti odnose vlasništva kako bi započeli koristiti oporezivanje i druge mjere redistribucije. Radikalne promjene koje podržavaju Negri i Hardt mogu se ostvariti samo kada različiti pokreti otpora temeljeni na horizontalnim strukturama dobiju potporu 'vertikalnih' organizacija koje pitanja države i političke moći stavljaju na dnevni red. Konstituirajući proces započinje i može biti završen samo onda kada pokret na ulicama i predstavnici u parlamentu djeluju zajednički i koordinirano.

Zaključni dio *Deklaracije*, naslovljen 'događaj običnog čovjeka' (*commoner*) vraća se 'očaju' koji su autori prvotno pripisali ljevici i tvrdi da se čuda i nepredviđeni događaji odvijaju u povijesti i radikalno mijenjaju svijet. 'Moramo se pripremiti za događaj', savjetuju, 'iako njegov datum ostaje nepoznanica.'[22] U pravu su. Međutim, pripremanje za događaj znači artikuliranje načela i procesa koji nastaju i ubrizgavanje tih načela u pojedince i stranke. Vrlo se malo toga može dogoditi ako nova ljevica nije pripremljena da izazove i formira novu vlast, ostavljajući za sobom melankoliju i 'jadikovke'. Bez 'vertikalnog' uključivanja sindikata, stranaka i pokreta u izborne politike i vladine institucije, konstituirajući proces *Deklaracije* ne može se ukorijeniti u životima običnih ljudi. Negri i Hardt dali su ključne doprinose našem razumijevanju nematerijalnog rada i mnoštva. Međutim, u uvjetima ozbiljne ekonomske krize mnoštvo ne može odbaciti državne politike koje živote ljudi osuđuju na dramatično propadanje. Mjere štednje mogu se preokrenuti samo putem osvajanja države. Protumoć trgova može institucionalizirati svoja načela samo putem vladinog djelovanja. Mudrost mnoštva pretvara ga u narod koji podržava i glasa za ljevicu. Mnoštvo i stranke nisu neprijatelji – oni kombiniraju i uče jedni od drugih.

Unatoč velikim razlikama i kritiziranju Negrija, Badiouov stav o okupacijama gotovo je preslika *Deklaracije*. U intervjuu iz 2002. Badiou je objasnio da je 'otpor' (u ironičnim navodnim znakovima) antiglobalizacijskog pokreta djelo vlasti i dio nje. Pokret je 'divlji rukovodilac' globalizacije i 'teži skiciranju, za neminovnu budućnost, oblika komfora u kojima će uživati dokoličarska sitna buržoazija naše planete.'[23] Zagrijavajući se za temu, Badiou nastavlja napadati Negrija ('zastarjelog romantičara'), koji je fasciniran 'fleksibilnošću i nasiljem' kapitala. Mnoštvo naziva 'sanjivom halucinacijom' koja polaže pravo na dokoličare našeg planeta… da uživaju bez da išta rade, dok posebnu pažnju pridaju tome da izbjegnu bilo kakav oblik discipline, dok mi znamo da disciplina u svim poljima posjeduje ključ do istina.' Na kraju odbacuje kategoriju 'pokreta' zato što je 'sparena s logikom države'; politika mora stvoriti 'nove oblike discipline koji će zamijeniti disciplinu političkih stranaka.'[24] Badiouovo odbacivanje politika identiteta i antiglobalizacijskog pokreta bilo je potpuno 2002. Nekoliko godina kasnije, *Buđenje povijesti* pozdravlja nedavne ustanke koji su djelomično inspirirani ranijim kampanjama. Na kraju smo intervala između revolucionarnih razdoblja, tvrdi Badiou. Nakon posljednjeg revolucionarnog doba 60-ih i 70-ih, reakcionarni je kapitalizam trijumfirao pod maskom liberalne demokracije. Mogućnost da se narodi svijeta pobune protiv neoliberalnog i imperijalističkog kapitalizma možda se opet otvori. Tijekom tih intervala ustanci čuvaju povijest od emancipacije. Povijest je iznova radikalno promijenila dnevni red; njegova realizacija treba snažnu Ideju i organizaciju koja će ga politički podržati.'[25]

Badiou nedavne pobune i ustanke koji su iznova otvorili povijest klasificira kao neposredne, latentne i historijske. Neposredne bune, poput one u Parizu 2005, Ateni 2008. i Londonu 2011, plenumi su ljute mladeži koja reagira na određeni događaj, obično na ubojstvo koje je počinila policija. Buknu u siromašnim predgrađima, gdje oni koje sudjeluju u bunama žive, i ne pomiču se prema centru grada. Neposredne bune su negativne, nihilističke i destruktivne, ne mogu pobuditi konkretni subjekt ustanka. Subjekt buna nije politički, on 'se sastoji isključivo od pobune i njime dominiraju negacija i destrukcija; ne omogućuje jasno raspoznavanje između onoga što se odnosi na djelomično univerzalnu namjeru

20 Hardt and Negri, *Commonwealth*, 3-22.
21 Hardt and Negri, *Deklaracija*, 60.
22 Id., 77.
23 Alain Badiou, 'Beyond Formalisation'. Intervju su vodili Pater Hallward i Bruno Bosteels (Paris, 2. srpnja, 2002) u: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, Duke University Press, 2011), 318-350.
24 id., 336, 337.
25 Badiou, *Re-birth of History*, 41-3.


Alain Badiou

i onoga što ostaje ograničeno na bijes bez svrhe.'[26] U najboljem slučaju, neposredne bune pripremaju put povijesnoj buni. Latentni ustanci počinju s militantnim aktivizmom autonomnih radnika. Najbolji su primjeri štrajkovi u francuskim tvornicama i njihove okupacije od strane radnika i drugih koji u njima ne rade. Oni 'studente, mlade, radne ljude, sindikaliste i one koji to nisu, penzionere, intelektualce' spajaju u specifičnom mjestu stvarajući pritom novi tip narodnog jedinstva. Naposljetku povijesni ustanak Arapskog proljeća obilježen je trajanjem, izdržljivošću, suvislošću i time što ne ovisi o strankama. Zauzima mjesto u centru grada i kreće se od kakofonije trenutačnih buna prema jedinstvenom sloganu poput 'Mubarak, odlazi', koji spaja gotovo sve narodne sile. Oni koji okupiraju stvorili su 'narodnu diktaturu' kojom potvrđuju i legitimiraju sami sebe... Ova lokalizirana, ujedinjena i intenzivna manjina izražavala je želje većine. Militanti na trgu Tahrir imali su autoritet istine na svojoj strani, nametali su vlastite odluke svima i opravdano disidente tretirali kao izdajice.

Badiouova analiza puna je uvida. Međutim, prognoza nije optimistična. Kako bi se izbjegli porazi i kooptacija povijesti, ustanci moraju biti inspirirani afirmativnom idejom. Bez te ideje oni ostaju negativni i postaju kontraproduktivni neredi. Danas se samo ideja komunizma može suočiti s kapitalističkom demokracijom. Njezin izostanak, pogoršan nedostatkom političkih organizacija, znači da ustanci ne mogu sazreti u emancipatorne politike. Politička organizacija koju Badiou zamišlja vrlo je disciplinirana i, iako nije privržena klasi, prema narodu djeluje na direktivan autoritaran način. Ovo je tip organizacije koju su nedavni otpori kategorički odbacili.

Zbog formalizacije i periodizacije otporâ Badiou podcjenjuje njihov uspjeh. Umanjuje i socioekonomske sličnosti i povijesne i političke razlike. Činjenica da Badiou nije naklonjen državnoj politici dovodi ga do toga da odbacuje lijeve stranke od kojih su mnoge aktivno sudjelovale u ustancima; njegov nedostatak interesa za ekonomiju dovodi ga do toga da zanemaruje doprinos financijske i ekonomske krize eksplozijama na svjetskoj razini. Razlike i nijanse zaboravljene su u potrazi za zajedničkom dijagnozom. Badiouova klasifikacija pati od onoga što bismo mogli nazvati 'pozitivnim orijentalizmom'. Posljednje revolucionarno doba završilo je s krajem Kineske kulturne revolucije i s Iranskom revolucijom. Povijesni ustanak se dogodio (i samo se tamo može dogoditi) u Egiptu. Europa je još uvijek (i možda zauvijek) u dobu buna. Grčka i Španjolska nalaze se u povijesnoj situaciji koja se ne razlikuje od one u Egiptu. Badiou se nada da je politička organizacija koja utjelovljuje komunističke ideje dorasla povijesnom izazovu. Njegov poziv da institucionalne strukture ustanke gurnu prema naprijed je ispravan, no nesklonost prema postojećim strankama i organizacijama vodi u poprilično nerealističnu eshatologiju. Badiou se pridružuje dugom popisu ljevičarskih proroka i frakcija koji obećavaju ponovno osnivanje ispravnih komunističkih organizacija. Radikalna promjena odlučno je stavljena na dnevni red povijesti, no očajnička potraga za strankom (koja nije moguća) priznanje je nemoći.

Badiou ispravno smatra da je proizvodnja militantne subjektivnosti ključna za radikalni projekt. No samo malen broj militanata koji prihvate njegovu ideju komunizma mogu promijeniti kurs povijesti. Međutim, pitanje subjektivnosti nije pitanje o militantnim subjektima određene verzije političke istine. Proizvodnja radikalnog subjekta počinje s odvajanjem ljudi od ekonomije zadovoljstva i njihovim postupnim uvođenjem u etiku neposluha i politiku otpora. Ovo se događa u pokretima Occupy London i Occupy New York, kao i u Kairu i Ateni. Pitanje motivacije je ključno. Prema Badiouu su radikalne subjektivnosti stvorene kada pojedinac odredi mjesto istine u odnosu na njegovo vlastito životno postojanje i svijet. Kako se to događa? Zašto, kada i kako ljudi koji žive u ekonomiji konzumiranja i moralnoj ekonomiji osobnog zadovoljavanja napuštaju istu? Ovo su pitanja koja Badiou zanemaruje, a koja mnoštvo postavlja. Trgovi su potvrdili Badiouove tvrdnje da je politika tip misli koja stvara vlastitu istinu; oni su odbili njegovu verziju istine koja je stvorena na znatnoj udaljenosti od politika otpora.

Naposljetku Žižek. Za razliku od Badioua, Žižek ne preporučuje povlačenje od državnih politika. Njegova teorija 'radikalnog čina' usmjerena je na državnu vlast kako bi je radikalno promijenila i uvela 'novi poredak' koji osporava kapitalističku 'besvjetovnost'.[27] Ovo se može dogoditi samo nakon pobjede ljevice. Žižekova glavna briga jest ta da ljevica niti je sposobna doći na vlast niti ima ikakvu ideju što da s njom napravi. Promatrajući svjetski pokret *Occupy*, Žižek je napisao da 'uspjeh revolucije ne bi trebalo mjeriti prema uzviše-

26 Id., 25.
27 Slavoj Žižek, *Najprije kao tragedija, zatim kao farsa* (London, Verso, 2009), 125-131.

Slavoj Žižek

nom strahu od njegovih zanesenih trenutaka, već prema promjenama koje dan poslije ustanka veliki Događaj ostavi na razini svakodnevice.'[28] No razlika između Kaira i Atene s jedne strane i New Yorka i Londona s druge bila je velika. Kroz 2011. i 2012. Žižek i ja javno smo se svađali o budućnosti otpora, s posebnim naglaskom na Grčku.[29] Objasnio sam da iza *aganaktismenoi* stoji snažan politički i narodni pokret, koji može pomoći da indignaciju prenesemo u akciju i protest u politiku. Žižek je sumnjao u sposobnost ljevice da zauzme središnje mjesto u politici i nastavljao je pitati za 'dan poslije'. Žižek se boji dobro znanog paradoksa konstituirajuće moći: čim postane insitucionalizirana, ona gubi svoju dinamičnost i postaje meta za represiju. Žižek generalizira kritiku. Kapitalizam se nastavlja mijenjati i revolucionira svijet. Njegova kasna globalizirana i 'besvjetovna' faza može se pripojiti neslaganju i otporu i maskirati ih kao 'subverzivne'. Unatoč tome što su navodno u opoziciji, komunitarijanizam koji je lokalan i kozmopolitski liberalizam, naprimjer, u potpunosti su integrirani u kapitalistički vrtlog i ne nude nikakav temelj za otpor. Svojim konstantnim preokretima, krizama i opetovanim osmišljavanjima samog sebe kapitalizam 'karnevalizira' normalni život. Ono što nam treba jest kritika kapitalizma 'iz stabilne, "etičke" pozicije'. Isključivo nametanje novog poretka naspram kapitalističkog nereda može jamčiti promjenu. No ovo se ne može dogoditi daleko od države. Jasno kritizirajući svog prijatelja Badioua i Antonija Negrija, Žižek tvrdi da je pokušaj da se država napusti i zamijeni 'direktnim', nepredstavničkim oblicima poput vijeća bio glavni razlog prijašnjih neuspjeha. 'Ako nemate jasnu ideju čime želite zamijeniti državu, nemate pravo odvojiti se/odustajati od države.'[30]

Negrijeve, Žižekove i Badiouove reakcije na ustanke daju jasan uvid u njihove teorijske razlike. Pojavljuju se tri različite linije neslaganja. Prvo, sastav političkog subjekta i revolucionarnog potencijala mnoštva. Drugo, odnos između horizontalnog organiziranja mnoštva i vertikalne strukture stranke i države. Na kraju, potencijal nedavnih otpora da donesu radikalnu promjenu. Negri i Hardt slave ustanke, otkrivajući u njima načela konstituirajuće moći. Žižek se najviše ograđuje od spontanih pokreta bez vođa, čije se 'subverzivne' mogućnosti podudaraju s kameleonskom prirodom kapitalizma koja sama sebe revolucionira. Prema Žižeku, društveni pokreti mogu postati dio kapitalističke reorganizacije koja razliku, identitet i lokalnost pretvara u unosnu uporabu za kapital. Na kraju, Badiou usvaja najpesimističnije čitanje Foucaultove teorije otpora time što tvrdi da je nedavne forme stvorila vlast i da ih koristi. Badiou odbacuje politike identiteta, antiglobalizacijske kampanje i nalazi mnogo problema u nedavnim ustancima. Čak će i egipatski 'povijesni' ustanak postati 'fenomen zapadne inkluzije [koji] ne možemo smatrati stvarnom promjenom. Ono što bi bila stvarna promjena bio bi *izlaz* sa *zapada,* 'de-vesterniziranje', koje bi preuzelo oblik *isključenja*.[31] 'Ponovno rođenje povijesti', Badiouov naslov, zvuči kao mrtvorođenče.

Negri i Hardt vjeruju da su okupacije otvorile put transformaciji mnoštva u radikalni politički subjekt. Ne može se naći mogući kompromis između Badiouove tvrdnje da su antikapitalistički pokreti stvorenja vlasti i Negrijeva slavljenja mnoštva kao jedinog subjekta koji može dovesti do propasti kapitalizma. No, razlike ispod površine nisu tako jake. Badiou i Negri nalaze se na istoj strani u svojim stavovima o demokraciji i državi. Badiou odbacuje poziv španjolskih *indignadosa* za 'stvarnom demokracijom' zato što ostaje preblizu predstavničkoj demokraciji i, za razliku od 'autoriteta Istine ili bezuvjetne Ideje pravde', ne stvara 'trajnu dinamiku'.[32] On slavi, poput Hardta i Negrija, objave nekih *indignadosa* o 'krajnjoj ništavnosti izbornog fenomena, dakle predstavništva'. Povijesni pokret ne mari za državu. Želi 'slaviti vlastiti diktatorski autoritet – diktatorski jer je demokratski *ad infinitum*... On podčinjava rezultate akcije vrijednosti same intelektualne aktivnosti akcije, ne na izborne kategorije programa i rezultata.'[33] Negri i Hardt dijele Badiouovu averziju prema predstavništvu i gnušanje prema državi. Oni također slave sirovu energiju okupacija, naglašavaju njihovu direktnu demokraciju – koja se ne razlikuje od Badiouove 'demokracije *ad infinitum*' – i slave *indignadose* zato što ne sudjeluju u parlamentarnim izborima. Obojica odbacuju predstavničku demokraciju i dijele analizu veze između pokreta/mnoštva i države i politike stranke. Badiou militante poziva da se 'odvoje' iz državne politikae; Negri i Hardt odbacuju 'ideju preuzimanja vlasti u smislu da zgrabe postojeću, već gotovu državnu mašineriju'.[34] Mnoštvo ne želi osvojiti državu, čak ni da je usmjeri prema drugom kraju – samo želi razmontirati državni aparat. Na kraju, zazivaju političku organizaciju koja će preuzeti vodstvo poslije ustanka (Badiou) ili institucionalni proces koji će

28 Id., 154.
29 Gilbert Leung, 'Rights, Politics and Paradise', *Critical Legal Thinking*, 14 March 2012, http://criticallegalthinking.com/2012/03/14/rights-politics-and-paradise-notes-on-zizek/
30 Id., 130
31 Badiou, *Re-birth of History,* 52. U fr. originalu *buđenje povijesti* op.ur.
32 Id., 97
33 id., 98, 99 (kurziv u originalu).
34 Hardt and Negri, *Commonwealth*, 371, 354.

zaštiti pobjede (Hardt i Negri). 'Kao što ustanci moraju postati institucionalizirani, tako revolucija također mora, na ovaj način, postati institucionalizirana...'[35] No njihovo odbacivanje stranačkog oblika i ljevice njihov zaziv čini neuvjerljivim. Badiouov filozofski idealizam i Negrijev romantizam uvelike su pridonijeli radikalnom razmišljanju. Međutim, politike otpora na površinu su iznijele dogmatizam koji odbacuje politike otpora ako se one prilagode teoriji.

Žižekove zadrške gotovo su suprotnost svima ostalima. Pokreti bez vođa, jasnih ciljeva i prepoznatljivih rezultata, koji vježbaju direktnu demokraciju i preziru sudjelovanje na izborima (što je za Badioua, Hardta i Negrija glavna prednost nedavnih otpora), nemoćni su ako već ih se već i nije kooptiralo u kapitalističku mašineriju. Stranačka forma je potrebna zato što je od važnosti za radikalni projekt. Dilema za ili protiv državne vlasti je, dakle, lažna jer pretpostavlja da će državni oblik zauvijek ostati isti. Naprotiv, zadatak je ljevice da 'transformira [državnu vlast], radikalno mijenjajući njeno funkcioniranje, njen odnos prema bazi.'[36] Žižek je podupirao i posjećivao pokrete otpora i, unatoč kritici, koristio njihova iskustva da izbrusi svoju teoriju. Potvrdio se najbliži interesima i ostvarenjima disidenata. Političko je iskustvo Žižeka natjeralo da izmijeni i prilagodi ranija razmišljanja kako bi odgovorio promjenama situacije. U ovom smislu on je ujedno i više političan i bolji filozof.

Dobar primjer Žižekove sposobnosti da preispita ranija stajališta kada ih činjenice ne podupiru bila je njegova promjena mišljenja o grčkom otporu i ulozi ljevice. Njegove ranije zadrške nestale su 6. svibnja 2012. kada je Koalicija radikalne ljevice (Syriza) povećala udio glasova od 4,5% na 17%, čime je mogućnost prve radikalno lijeve vlade u Europi postala stvarna. Žižek se divio izjavi stranke, malenom prosvjednom pokretu prije 2010., da je voljno i spremno preuzeti vladu. Poslije manjeg političkog potresa svibanjskih izbora, Žižekov dolazak u Atenu predstavlja čin implicitne samokritike. Dva tjedna prije izbora, 3. lipnja, Žižek daje punu potporu Syrizi na skupu s njenim vođom, što pridonosi uspjehu stranke. Grčki otpor, za razliku of pokreta *Occupy,* postavio je jasne i ostvarive političke ciljeve, razvio hegemonijsku strategiju i, prisvajajući Syrizu kao institucionalni izraz, postigao veliku pobjedu. Žižekova promjena mišljenja bila je priznanje da su njegove ranije teorijske zadrške prema sposobnosti mnoštva da djeluje politički možda bile pogrešne. Žižek je bio optužen da se ponavlja i da nije konzistentan. Primjerice, Bruno Bosteels nedavno je pokušao rekonstruirati Žižekove 'četiri' verzije 'radikalnog čina' kako bi pokazao da, unatoč prividnim proturječjima, one mogu biti sintetizirane u jedinstven narativ koji priznaje njihove razlike.[37] Pokušaj da se izglade razlike i prividna proturječja u plodnom opusu koji se širi na mnogo disciplina i tema možda je nemoguć, kao što je Derrida nagovijestio.[38] Otkriva bezizlaznost čitatelja češće nego teksta. Ako ljevica razmišlja u akciji, Žižek je dokazao da samo filozofi koji su spremni prihvatiti političke događaje mogu ispraviti teorijske konstrukcije.

Dopustite da zaključim. Najvažniji razlog zašto radikalna teorija nije mogla u potpunosti shvatiti otpor jest možda 'tjeskoba velikog narativa'. Prijašnje generacije radikalnih intelektualaca poput Jean-Paula Sartrea, Bertranda Russella, Edwarda Thompsona i Louisa Althussera bila je tijesno povezana s pokretima toga doba. Suvremene radikalne filozofe naći ćemo prije u predavaonicama nego na ulici. Šira 'akademizacija' radikalne teorije i njena blizina odsjecima za kulturalne studije promijenile su njenu narav. Razvitak ovih akademskih polja bio je rezultat prioriteta koje je sveučilište imalo pri financiranju. Medijski ili kulturalni studiji discipline su koje traže vlastiti objekt. Raširenih ruku prihvaćaju privlačnost radikalnih filozofa koji pridonose njihovoj zvjezdanoj vrijednosti. No ovo slabljenje veze između prakse i teorije ima suprotan učinak na stvaranje teorije. Želja za 'radikalnom teorijom svega', koju je prouzročila 'tjeskoba utjecaja' koju su stvorile prijašnje generacije filozofskih veličina, ne pomaže da se prevladaju ograničenja bestjelesne apstrakcije.

Ono što su nam nedavno ponudili Badiou, Hardt, Negri i Žižek daje dobre uvide u doba otpora. Međutim, problematičan je njihov pokušaj da otpore koriste za primjere vlastitih teorija. Slučajevi koji se ne mogu lako umetnuti u teorijski okvir zanemareni su ili odbačeni. Pridružuju se dobro poznatoj tradiciji akademske ljevice koja ispravlja pokrete ostavljajući pritom teoriju netaknutom. Umjesto da se teorija prilagodi svijetu, svijet se oblikuje tako da se prilagodi teoriji. Da parafraziramo Brechta, ako se pokret ne ponaša u skladu s teorijom, trebamo izabrati novi pokret. Alain Badiou inzistira da je politika tip razmišljanja; njegova istina nastaje u političkom djelovanju. Filozofija uzima 'istinu' i čini je uni-

35 Id., 374-5.
36 Žižek, *Prvo kao tragedija, zatim kao farsa,* 131
37 Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism* (London, Verso, 2011), 4. poglavlje.
38 Jacques Derrida, Spurs: Nietzsche's Styles (University of Chicago Press, 1981).

Jean-Paul Sartre

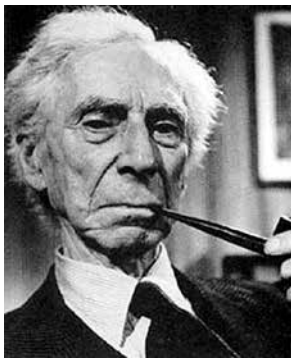
39 Strathausen, 'Introduction', u: *Leftist Ontology*, xxv.
40 Ibid., xxvi.

verzalnom. Žižek je najbolji primjer ovog stava. Radikalna se filozofija fokusira na stvaranje velike teorije, dok se lijeve organizacije iscrpljuju u često nepromišljenom aktivizmu. Uvidi koje su ponudili nedavni otpori mogu pomoći da se poboljšaju i radikalna filozofija i radikalna strategija.

Lekcije iz političke strategije

Političke ontologije nisu ni apstraktni temelji Bića ni historicističke instance političke želje ili relativističke antropologije. Lijeva ontologija uključuje aktivnu političku i normativnu intervenciju. Ona počinje iz specifičnih mogućnosti i okolnosti i nastavlja uzdizati etos zajednice i moralnost solidarnosti na razinu univerzalnog – ne kao apriorni logički problem ili normativnu maksimu, već kao zahtjev za univerzalnošću postavljenih moralno-političkih zahtjeva. Ljevičarska ontologija 'izražava dosljedan sistem vjerovanja o svijetu i zaziva specifičan smjer djelovanja koji odgovara tim vjerovanjima.'[39] Političke borbe vlastiti temelj ili subjekt ne stvaraju na neki apstraktan ili metafizički način, već iz konteksta i uvjeta u kojima se nalaze. 'Dakle, ljevičarska ontologija prepoznaje da su svakodnevne političke prakse – i ne samo "političke" – definirane kroz svakodnevnu borbu o samoj prirodi našeg svijeta i njegovim komunikacijskim linijama, o tome tko ima pravo i moć da ocrta granice svijeta i nameće njegova pravila.'[40]

Kratko ćemo razmotriti ontologije o kojima smo raspravljali iz perspektive političke borbe. Virnijevo i Negrijevo mnoštvo pomaže nam da razumijemo društveni sastav kasnog kapitalizma. Međutim, revolucionarna nada koja je polagana u konstituirajuću moć bez političke organizacije nije se ostvarila. Svaka pojava ustanka započela je okupljanjem na javnom mjestu i odbacivanjem uspostavljenog društveno-političkog poretka i njegovih nepravdi. Do pobjeda je dolazilo kada bi se pobunjeno mnoštvo odmaknulo od negacije prema afirmaciji, postajući tako politički subjekt. Da bi to napravilo, prisvojilo je stranku ili stranke i ušlo na središnju političku scenu, unatoč Negrijevu i Hardtovu savjetu. Do promjena je došlo u Tunisu, Kairu, djelomično u Ateni, ne u New Yorku i Londonu. Fizička prisutnost ljudi bila je odlučujuća karakteristika nedavnih ustanaka, što ih je možda više približilo sociološkim ili psihološkim teorijama nego sofisticiranoj postmarksističkoj analizi. Okupacije su potvrdile da emocionalna silina hrani mnoštvo. No svjetina nije bila iracionalna, bojažljiva, nije se lako prepuštala vođama. Sastojala se od mnoštva tijela koja su raspravljala, odlučivala i djelovala. Strastveni razlozi i racionalna želja pomogli su oživjeti autonomiju koju su obećali i izdali liberalni individualizam i predstavnička demokracija. Mnoštvo je djelovalo zajednički i definiralo što znači zajedničko, zajedničko dobro. Direktnodemokratska narav okupacija bila je ključna u stvaranju opozicije i eventualnom zbacivanju vlada. Tip političke prakse koju je modernitet odbacio sada se vratio.


Bertrand Russell

Teorija društvenog mnoštva pruža nam koristan analitički alat. No samo mnoštvo na plenumima, narod kao demos, mogu inicirati radikalnu promjenu. Mnoštvo jest društvena osnova, *demos* politički subjekt. Rancièreov naglasak na isključenja, neslaganje i konflikt ispravlja Hardtovu i Negrijevu opsjednutost kapitalističkom biti mnoštva. Njegove kategorije političkog i kulturnog isključenja moraju doduše biti dopunjeni klasnim isključenjem i hegemonijskim politikama. Fizičko supostojanje stvorilo je javni prostor dijaloga, kolektivnog donošenja odluka i djelovanja. Mnoštvo je razvilo hegemonijsku politiku bez velikih vođa i stranaka. U ovom smislu polako je nastala originalna politička strategija. Grčki otpor eklektično je dobivao inspiraciju iz radikalne filozofije, pokazujući tako mudrost mnoštva koje nije čitalo Badioua ni Negrija. Potvrdilo je neke aspekte, no također promijenilo i pokrenulo teoriju prema naprijed. Prihvatilo je političku ontologiju bez vraćanja na zastarjele analize o radničkoj klasi i njenom stranačkom vodstvu. Prepoznalo je duboki strukturni antagonizam između vladara i isključenih koji dijeli društveni prostor i koji bi mogao postati prva linija u politici sukoba. U isto to vrijeme Syntagma je pozvala cijelu populaciju na glasanje protiv memoranduma – ili, prema Laclauu, stvorila ljude putem antagonizacije s elitom, kao subjekt protokonstituirajuće moći. No sukob nije napušten. Politički subjekt nastao je u opoziciji s političkim i ekonomskim elitama; isključenje velikog broja populacije suprostavljeno je i osporeno strategijom radikalnog, no ne i nasilnog sukoba. Isključene i marginalizirane grupe postale su predstavnici šire društvene katastrofe. Dakle, dvije strategije nastale su i srasle u tim čudnovatim danima: uža sukoba i šira hegemo-

nijske intervencije. Radikalni identiteti, koji su pripremljeni u raznim sukobima, stopili su se na trgovima i postali konstituirajuća moć. Hegemonijska intervencija presudna je za stvaranje narodnog glasa. Međutim, bez klasne analize teorija hegemonije riskira da izgubi vlastiti radikalni potencijal te da postane deskriptivna i aksiološki neutralna. Hegemoniji je potrebna normativna nadopuna. Potrebna joj je maksima jednakosti i analiza isključenja kako bi razlikovala radikalni od reakcionarnog populizma.

Uspješni ustanci u Tunisu, Egiptu i Grčkoj pomaknuli su se od masivnih okupacija do parlamentarnih izbora. S druge strane, pokreti *Occupy* u New Yorku i Londonu nisu napravili tu tranziciju i do sada nisu imali važnije pobjede. U Grčkoj je stakleni strop koji je podržavao ljevicu poslije kraja građanskog rata u 1940-ima napuknuo pod teretom hegemonijskog nominalizma i strategija sukoba. Iskoristit ćemo izraz kojem će se nasmijati mnogi cinici: kraj sustava moći i uspon radikalne ljevice pitanje je povijesne potrebe. Revolucije su kroz povijest uspijevale kada bi sustav moći došao svom kraju i kada bi postao zastario i štetan. U vrijeme kada su se odvijali, ustanci i pobune obilježeni su kao nasilni, kriminalni, ilegalni. Ako uspiju, postaju sveti i slavljeni. Povijesna nužnost organizirana je retrospektivno, nakon što je ostvarena. Nužnost pruža kontekst, no to nije dovoljno. *Ancien regime* može preživjeti neko vrijeme i čak frustrira 'duh' povijesti putem zaštitnog djelovanja. Kako bi uspjela, radikalna promjena traži tri elementa. Prvo, snažnu narodnu želju za promjenom. Drugo, političkog agenta koji je spreman preuzeti vlast; ovaj politički subjekt često se pojavi slučajno. Na kraju, potreban je katalizator koji druge elemente kombinira u zapaljivu cjelinu i zadaje taj posljednji udarac sustavu vlasti koji je na samrti. Sva tri elementa spojila su se u Tunisu i Egiptu.

U Grčkoj su horizontalne organizacije i okupacije pripremile teren za radikalnu promjenu, no same nisu mogle uspjeti. *Stasis Syntagma* nagovijestila je promjenu za pratećim strategijama i taktikama otpora koje se međusobno preklapaju, od kojih su neke proizlazile iz mnoštva, a neke iz organiziranih kolektiva. Je li postojala veza između otpora i izbornih rezultata? Naposljetku, izbori 2012. godine vratili su koaliciju starih stranaka na vlast. Međutim, bez otpora i uspona radikalne ljevice sustav vlasti preživio bi neokrznut. Sada živi polumrtav. Dopustite da objasnim. Otpor je priveo kraju podjelu na pobjedničku desnicu i poraženu ljevicu nastalu poslije građanskog rata, što je održavalo ravnotežu moći sedamdeset godina. Ljudi oprečnih i antagonističkih ideologija po prvi su se put našli na istom mjestu. Shvatili su da nezaposleni ljevičar i nezaposleni desničar jednako pate; i internacionalistički penzioneri i oni ispunjeni domoljubljem jednako su pogođeni rezanjem mirovina; Grk i imigrant jednako su uvrijeđeni napadom na svoje dostojanstvo. Narod je zaključio da su njihovi zajednički interesi veći od starih mržnji i nedavnog suparništva. Podjela poslije građanskog rata na pobjednike i poražene istopila se u masovnim plenumima i oblacima suzavca. Poslije toga je sustav vlasti došao do dna. Bio je potreban samo posljednji poticaj. 6. svibnja i 17. lipnja mnoštvo je iznova postalo narod i ljudi su masovno glasali za ljevicu. Direktna demokracija dobila je svog parlamentarnog pratioca.

Sada možemo identificirati 'rad' povijesti u Grčkoj. Želja za radikalnom obnovom političkog sustava i novim početkom izražena je u okupacijama 2011. koje su dovele do dviju ostavki Papandreouovih vlada i opet na izborima 2012. Mnoštvo u okupacijama započelo je konstituirajući proces i na izborima prisvojilo Syrizu kao politički subjekt. Katalizator su bile eskalirajuće mjere štednje koje su utemeljeni sustav dovele na rub provalije. Bio je to randevu s povijesti; morala se suočiti s velikom kampanjom ucjene i straha čiji je cilj bio frustrirati konzumaciju. *Financial Times Deutschland* i *Bild* na naslovnim stranicama na grčkom mole ljude da odbace ljevicu. Merkel, Baroso, čak i George Osborne naredili su Grcima da glasaju 'ispravno i desno'. Ova izravna intervencija uslijedila je nakon velikog broja prijetnji i glasina, tajni i laži i govorila je Grcima da će, ako glasaju za ljevicu, zemlja biti izbačena iz eurozone, štednje će biti uništene, mlijeko i kruh nestati s polica supermarketa. Kampanja je spriječila da Syriza dobije na izborima. No, rezultati su još uvijek bili veliko iznenađenje. U prošlosti se Syriza borila za prag od 3% koji je nužan za ulazak u parlament. Stranka se nije radikalno izmijenila u periodu od 2009. do 2012. da bi to opravdalo njen sedmerostruki skok u broju glasova. Prihvatili su je oni odlučni da zabiju zadnji čavao u lijes sustava vlasti. Zašto Syriza, a ne neka stranka koja je protiv mjera štednji?

Dva nam se razloga nameću. Članovi stranke od početka su se pridružili pokretu otpora. Syriza je bila

Angela Merkel

41 Žižek, Prvo kao tragedija, op. cit., 130.

malena stranka usredotočena na prosvjedne aktivnosti. Sudjelovanje u antiglobalizacijskom pokretu i svjetskom socijalnom forumu pripremila ju je na raznovrsno i dinamično djelovanje. Syriza se pridružila ustanku bez hegemonijskih ambicija. Nije pokušavala voditi ili iskoristiti trgove kako bi zadobila članove. Drugo, Syriza je unutar sebe prihvatila ideologiju pluralizma i direktnu demokraciju puno prije krize. Stranka je koalicija dvanaest stranaka i grupa. Najveća (Synaspismos) dolazi iz eurokomunističke tradicije; druge imaju ekološke, marksističke, radikalnodemokratske i postanarhističke korijene. Naklonosti i frakcije su dopuštene; svaka konstituirajuća grupa ima jedan glas u odborima stranke, što stvara atmosferu pregovaranja putem dijaloga i kompromisa. To je 'nova vrsta' stranke koji se riješila svih karakteristika izvorne lenjinističke stranke i najbliža je etosu mnoštva i organizaciji okupacija. Kada su raspisani izbori, ljudi s trgova prihvatili su Syrizu kao očigledan izbor. Predsjednici Brazila, Venezuele i Bolivije izabrani su pomoću nezavisnih društvenih pokreta. Nešto se slično dogodilo u Grčkoj bez formalnog dogovora između onih koji su pružali otpor i ljevice. Na ovaj način nastala je strategija o dva puta: društvena mobilizacija i parlamentarna prisutnost, direktna i predstavnička demokracija, u državi i protiv nje. Sastanak okupacija i radikalne ljevice bio je sudbonosan; pripremljen 'lukavošću povijesti'.

Nova koalicija nastavila je napad na grčki život i etos nakon izbora 2012. Daljnje povlačenje 14 milijardi eura iz javnog sektora u jesen 2012. pretvorila je humanitarnu katastrofu u građanskih slom do tada nikada viđen. Najveće javne usluge (zdravstvo, obrazovanje, socijalna sigurnost) ne mogu više pružati minimalnu sigurnosnu mrežu. Obitelji i pojedinci bačeni su natrag u potragu za osnovnim namirnicama u brutalnoj liberalizaciji opstanka najjačih. Posljednji ostaci etosa prijateljstva i zajednice uništeni su; atomizacija obilja i potrošnje pretvara se u obrambeni individualizam golog života. Ovo je kapitalističko konačno rješenje, implementacija nominalističkog sna: ne postoje kolektivi, samo individue i vrhovnik. Fašizam i rasizam bujaju na ovom tlu, s bandom Chryssi Avgi koja se prerušava u političku stranku koja kombinira ideologiju "krvi i tla" s antisistemskom retorikom. Nasilni svakodnevni napadi na imigrante, homoseksualce i Rome, često tolerirani od vlasti, šire se i stvaraju osjećaj bezakonja. Njušeći približavanje vlastitog kraja, vladajuća elita počela je izjednačavati fašiste s ljevicom, koje shvaća kao veću prijetnju. U tipičnom primjeru moralnog, političkog i intelektualnog sloma sustava vlasti koji poput Samsona pokušava za sobom povući cijelu zemlju.

Žižek je stalno upozoravao da će ljevica propasti ako nema jasan plan za dan poslije pobjede. 'Globalni kapitalizam današnjice upravo zato što je «besvjetovan» uključuje stalne razdore svih utvrđenih poredaka, otvara prostor za revoluciju koja će... slomiti zlokobni krug moguće eksplozije za kojom će doći povratak normalnosti, ali će umjesto toga pretpostaviti zadaću *novog «stvaranja poretka» spram globalnogm kapitalističkog nereda.*' [41] U pravu je i u krivu. Ljevica južne Europe mora razviti i obznaniti trenutačne planove za suočavanje s krizom, riješiti humanitarnu katastrofu i vratiti ljude na posao. No, u ovoj tmurnoj situaciji potencijalna ljevičarska vlada ne može se osloniti na postupni povratak u normalnost. Radnici, zaposleni u privatnom sektoru i nisko plaćeni, žele vidjeti da država dobro funkcionira. Plaćaju poreze i nemaju nikakve nagrade koje će dalje korumpirano uručiti; služili su *mainstream* strankama na izborima kako bi dobile glasove u zamjenu za tričavo mito. Racionalizacija države, stajanje na kraj korupciji i pokroviteljstvu, ubiranje poreza i kažnjavanje izbjegavanja plaćanja poreza trebali bi biti glavne točke lijeve politike. One će uskladiti društveni pokret s narodnim osjećajima i unijeti potrebni pragmatizam. Lijeva strategija mora ublažiti katastrofalne učinke mjera štednje, dok u isto vrijeme mora izliječiti rastrgano društveno tkivo. Lijeva vlada suočit će se s neprijateljski nastrojenom Europskom unijom; političko vrijeme bit će suženo i 'prilike' ograničene. Polovične mjere i ograničena poništenja najagresivnijih mjera štednje neće biti dovoljni. Ljevica će morati krenuti naprijed prema demokratskom društvenom poretku, prema nečemu što prije nije postignuto i za što ne postoji program ili prijašnja iskustva. Dvojna strategija demokracije društvene mobilizacije i predstavničke politike znači da dan poslije neće biti nastavak prijašnjeg dana. Težak je zadatak doći do tog dana. Žižekovo ustrajno ispitivanje doprinosi debati o demokratskom socijalizmu. On nas nastavlja podsjećati da ekonomska kriza i mjere štednje, potkopavanje demokracije i policijska represija, 'revolucioniranje' društvenog života i uništavanje zajednica nisu nuspojave, već ključni proizvodi kasnog kapitalizma. Kriza duga možda će biti riješena, mjere štednje ublažene, no

George Osborne

katastrofalni će se učinci nastaviti dok demokratski socijalizam radikalno ne promijeni ekonomsku aktivnost i ne vrati društveni život u ravnotežu. U ovom teškom ozračju, energija otpora i konstituirajuća moć okupacija najveće su nade za uspjeh.

Koje su lekcije s trgova? Prvo, ponovo otkrivena načela javnosti i jednakosti. Mnoštvo kao društvena kategorija postalo je sila radikalne promjene kada ju je susrela u javnosti. Plenumi, direktna demokracija i kolektivna akcija oživjeli su moć naroda. Može li ova energija biti održana i institucionalizirana? Mjesto, vrijeme i intenzitet bili su ključni u stvaranju mnoštva. Prosvjedi, demonstracije i skupovi 'prirodne' su aktivnosti društvenih pokreta. Obrana siromašnih, mreže solidarnosti koje pomažu ranjivima i imigrantima, štrajkovi sindikata i okupacije ostaju osnova ljevičarske taktike. No, više nisu dovoljni. Doba vođa, centraliziranih stranaka i sindikata, čvrstih i svjesnih političkih subjekata koji očekaju predstavljanje zauvijek je prošlo. Globalni antipolitički i antistranački narodni osjećaji usljed u Grčkoj sveprisutnog ortaštva i korupcije spajaju se s dominacijom financijskih prioriteta nad politikom kako bi načelo predstavništva doveli do daljnjeg propadanja. Trgovi su promijenili dinamiku otpora i trebali bi ostati žarište, a njihov duh biti proširen svugdje. Suradnja i solidarnost, dijeljenje znanja i vještina, raspravljanje u javnosti i zajedničko odlučivanje vodeća su načela. Ako su tabori napušteni, trebali bi biti zamijenjeni virtualnim kampovima i lokalnim okupljanjima. Redoviti plenumi u predgrađima i gradovima, mreže solidarnosti i kulturna događanja mogli bi kratkotrajne okupacije pretvoriti u trajna obilježja politika. Vještine i znanja mnoštva konstantno nalaze nove načine suradnje i umrežavanja, nove ideje za život. Društveni etos horizontalnog rada trebalo bi institucionalizirati i širiti, održavajući tako građanstvo trgova živim.

Od mjesta do vremena. Drugo nasljeđe okupacija estetika je prakse. Praksa je vremenska dimenzija konstituirajuće moći. Linearno vrijeme rada zamijenjeno je teleološkom temporalnosti stvaranja. Praksa stvara nove subjekte, kolektivna praksa mijenja svijet. No kako konstituirajuća moć može preživjeti pražnjenje trgova? Otpor je odvojio subjektivnosti od kapitalističke biopolitike. Proizvodnja subjektivnosti sada mora krenuti od trgova prema zajednicama. Naša rasprava o društvenom etosu i moralnosti otpora može pomoći. Modernizirajuće elite nude izbor između Istoka i Zapada, komunitarijanizma i individualizma. U ovoj manihejskoj podjeli ljudi su ili u potpunosti privrženi okoštalim identitetima i zajednicama od kojih se ne može pobjeći ili su slobodne leteće individue koji svoje identitete stvaraju vlastitom voljom, slijedeći racionalne zaključke. Ovo su pogrešne alternative. Suprotstavljanje razuma i strasti, individualnog i zajednice davno je dekonstruirano i više ne postoji. Individualizam univerzalnog principa zaboravlja da je svaka osoba svijet koji nastaje zajednički sa drugima; svi smo mi u zajednici. Bivati zajednički integralni je dio bivanja sobom; sebstvo je izloženo drugima, namješteno je u vanjštini, drugo je dio intimnosti sebstva. Moje lice je uvijek okrenuto prema drugom, suočava se s njim, nikad se ne suočava sa mnom. Bivanje u zajednici suprotno je od zajedničkog bića ili od pripadanja osnovnoj zajednici. S druge strane, većina komunitarijanaca zajednicu definira kroz istovjetnost tradicije, povijesti i kulture, prošlih razjašnjenja čija neizbježna težina određuje trenutačne mogućnosti. Često je bit komunitarijanske zajednice da prinudi ljude ili im 'dopusti' da pronađu vlastitu 'bit', definiranu kao duh nacije, naroda ili vođe. Moramo slijediti tradicionalne vrijednosti i isključiti stranca i tuđinca. Ova vrsta zajednice pomaže da se *Ja* utopi u *Mi,* uništavajući ga.

Iz naše perspektive identiteti počinju s domaćim, zaštitničkim i socijalizirajućim etosom ranog života. Obitelj, prijatelji i zajednica neizbježni su dijelovi ranog života. Zrelo sebstvo razvija se u dijalektičkom sukobu naše rane socijalizacije s kognitivnim horizontima i normativnim principima koji naše obaveze podređuju testu univerzalnog. Oboje smo spojeni i razdvojeni, i Grk i Englez i Europljanin, ako brzopleto, na trenutak Europu smatramo predstavnikom univerzalnog. Svako Ja je svemir, jedinstvena kombinacija prošlih događaja, trenutnih projekata i budućih težnji, intimnih i tuđih susreta, cesta prijeđenih i propuštenih puteva, emocija i razuma, etika i strasti. Jedinstvo sebstva rezultat je svih onih koji su me dodirnuli, koji su razgovarali i djelovali sa mnom. Ja jesam zato što sam bio u zajednici s drugima. Kao što Gilles Deleuze govori, individualnost nije 'točka', već 'minimum nestlačivih društvenih odnosa', mogućnost da se djeluje i nad kojom se djeluje kako bi se utjecalo na druge i bilo pod njihovim utjecajem.[42]

Ova analiza pomaže da se razvije progresivna strategija revitaliziranja zajednica. Biopolitički kapitalizam

42 Citirano u Etienne Balibar, 'Resistance, Insurrection, Insoumission', u: *La Proposition de l' Egaliberte* (Paris PUF, 2010), 355.

Gilles Deleuze

potkopava društveni etos kako bi razvio disciplinirana tijela i kontroliranu populaciju. Za pojedinca kasnog kapitalizma drugi je oruđe za korištenje ili smetnja od koje se treba obraniti. Dekonstrukcija i rekonstrukcija subjektivnosti ostaju glavno polje intervencije. Unatoč napadima, etos i etika ostaju glavni izvor društvene obnove. Njegova izdaja i korupcija koju su počinile modernizacija i mjere štednje mogu se obrnuti i spojiti s novim osjećajem društvene moralnosti. *Filia, filotimia* i *filoxenia* (prijateljstvo, častoljublje i gostoprimstvo), preživjeli dijelovi društvenog etosa, mogu pomoći da obrnemo ideologiju posesivnog individualizma i kapitalističkog konformizma. Prijateljstvo pomaže ponovo aktivirati zajednice, dostojanstvo se bori s korupcijom cinizma i rastrojenosti elite. Na kraju, gostoprimstvo promiče društvenu solidarnost i duh brige i empatije. No društveni etos treba obnovu, revitalizaciju. Treba se suočiti i s komunitarijanskom perverzijom i njenom individualističkom distorzijom. Nacionalizam i nepotizam druga su strana individualizma i pohlepe; obje strane korumpiraju singularnost sebstva, našu jedinstvenost nastalu u stalnim razgovorima i bivanju s drugim. Etos, zajedničko, zajedništvo u temelju su sebstva i autonomije. Žižekov 'novi poredak' mora biti ontološki prije nego što postane politički i ekonomski. Bit će stvoren na ostacima društvenog etosa koji će biti pretvoren u podlogu nove kulture. Ne postoji lijevi identitet bez indignacije i bijesa prema nepravdama svijeta. No ne postoji posvećenost Ljevice ako strogom testu univerzalne jednakosti ne podvrgne osjećaje i emocije. 'Ideja komunizma' mora ponovo stvoriti i osnažiti zajednicu i društveni etos ne kao mrtvu tradiciju, već kao srastanje jedinstvenih sebstava.

Kombinacija *filia* ili prijateljstva, u njegovu najširem smislu, s vještinama i sposobnostima umrežavanja radnika trebao bi biti prioritet. Organizacijski principi trgova trebali bi se proširiti na sva područja ekonomskog, društvenog i kulturnog života. Inicijative odozdo, direktna demokracija, fizička i virtualna suradnja, spajanje ljudi i vještina oživjeli bi uzdrmani osjećaj zajednice. Ekonomski profitabilna i društveno korisna poduzeća bila bi temeljena na tim principima. Radnici u industrijama koje propadaju, naprimjer, mogli bi preuzeti poslovanje i voditi ih kao kooperative. Specijalna banka koju bi financirao porez solidarnosti, podravala bi projekte koji potiču suradnju i umrežavanje. 'Sveučilišta trgova' redovito bi se sastajala u predgrađima i gradovima, nastavljajući diseminaciju alternativnih pogleda na epistemologiju, metodologiju i diseminaciju znanja koje je počelo za vrijeme okupacijama. Otvoreni i javni sastanci funkcionirali bi kao drugo vijeće gdje bi se pomno analizirali prijedlozi o kojima se raspravljalo u parlamentu. Direktnodemokratske metode mogle bi biti uvedene u lokalnu i eventualno centralnu vladu. Javne debate i glasanje o budžetu zajednica i svim važnim lokalnim pitanjima mogli bi biti početak. Javna umjetnost, prikazivanja filmova, glazbene izvedbe, književna čitanja i debate na trgovima označili bi alternativu političke kulture. Cilj je ovih prijedloga ponovo politizirati politiku i uvesti etos kolektivnog u sve aspekte javnog života. Nakon svih katastrofa mjera štednje, Grčkoj treba kulturna i moralna renesansa. Glavna lekcija s trgova jest produbljivanje demokracije, i to u obliku svakog tipa aktivnosti i života.

Grčki otpor nudi ispravak radikalne filozofije i ukazuje na budući smjer ljevice. Nužni pragmatizam mora biti popraćen nepokolebljivom privrženosti načelu. Grčka ljevica ima velike moralne prednosti u usporedbi s ostalim političkim silama, a ta se prednost zasniva djelomično na njenoj čistoj prošlosti, no što je još važnije, na njenoj privrženosti jednakosti i pravdi. Svaki prijedlog politike mora, dakle, biti ocijenjen prema univerzalnim principima. Demokratska debata, politički aktivizam i narodna mobilizacija pomoći će da se spoje načelo i pragmatizam koji su potrebni za radikalnu reformu. Samo takva kombinacija politika s radikalnom namjerom i društvenom mobilizacijom može uspjeti. Ona znači predstavničku politiku, izbornu kampanju spojenu s društvenim pokretima i pritiskom sindikata. Demokratska kreativnost i instrumentalna racionalnost moraju se spojiti. Zadaća je grčke ljevice razviti ideju komunizma za razdoblje kapitalističke krize i nasilne promjene društvenog uređenja. Velik je to zadatak za malenu zemlju i organizaciju. Ona može uspjeti jedino ako europski pokreti nauče iz grčkog iskustva i slijede slične strategije. U tom će slučaju grčki otpor postati budućnost Europe.

S engleskoga prevela Matea Grgurinović.

TIME
HALL

ELSAESSER, THOMAS

Europska kinematografija kao svjetska kinematografija

»ZAGREPČANKA«, NAJVIŠA ZGRADA U ZAGREBU, SVEČANO OSVIJETLJENA U ČAST TITOVIH JUBILEJA

ELSAESSER, THOMAS

Europska kinematografija kao svjetska kinematografija

Globalni Hollywood, Azija i Europa

U posljednje vrijeme neporeciva je činjenica da europski film pati od krize identiteta i ima problem s predodžbom o sebi. S vrlo malo iznimaka, filmovi iz Europe slabo izravno privlače publiku i na svjetskoj razini i kad se natječu s holivudskim filmovima na vlastitom tržištu, bez obzira na to je li to tržište nacionalno ili unutareuropsko.

Kao čimbenici koji su doveli do tog pada najčešće se navode: obnova holivudskih *blockbustera* i njihov masovni marketing unutar Europe; teškoće s kojima se susreću europski filmovi na području distribucije i prikazivanja; natjecanje s televizijom za domaću publiku te, kao najkontroverzniji čimbenik, različiti oblici kulturnog protekcionizma i politike državnih subvencija zbog kojih su, kako se tvrdi, europski filmaši postali neosjetljivi na potrebe publike i stoga manje inovativni. I konačno, osim nadmoćne prisutnosti Hollywooda, sve više raste konkurentnost azijskih kinematografija među mlađom publikom, kako na komercijalnom frontu tako i na polju nezavisnih umjetničkih, autorskih i novovalnih nacionalnih kinematografija. Kinouspjeh filmova kao što je *Tigar i zmaj*, nastao u američkoj nezavisnoj produkciji, pokazuje da ti filmovi mogu biti pun pogodak na blagajnama, ali i postići uspjeh kod kritičara te tako postati prikazivački čimbenik s kojim treba računati.

S druge strane, iz europske perspektive javlja se određeni *déjà vu* s vremenskim odmakom u odnosu na te azijske kinematografije i njihove uzastopne uspjehe. Čini se kao da na neki način jugoistočna Azija tek lovi korak i prolazi kroz promjene kojima je Europa svjedočila između 1950. i 1970. godine usponom nove generacije autora, novim valovima i novim nacionalnim kinematografijama, osim što se to sada događa ubrzanim tempom s diplomantima često međunarodnih (drugim riječima, uglavnom američkih) filmskih škola koji se vraćaju u svoje zemlje osjećajući da će kod kuće dobiti najbolju priliku da ostave trag ili, još bolje, da će im domaći temelj dati kulturnu vjerodostojnost koja im pak omogućuje da ostave trag u međunarodnim festivalskim krugovima. Tako oni odgovaraju na otvaranje novih tržišta, signaliziraju postojanje nove vrste poduzetnika koji opslužuju novu srednju klasu i ekonomski is-

plativu mladenačku kulturu u tim "gospodarskim tigrovima" željnim poistovjećivanja sa zapadnjačkim navikama u provođenju slobodnog vremena. Taj val napretka i višak prihoda od devedesetih se godina pojavljivao u zemljama čija filmska infrastruktura, primjerice centralizirani prikazivački sektor, već podupire uspostavljeni holivudski distribucijski sustav kojemu može pridodati prodajna mjesta za "nezavisne". Nasuprot tome, u zapadnoj Europi tijekom šezdesetih i sedamdesetih Hollywood je često oklijevao i bio nesiguran u svojem pristupu. Time se može objasniti zašto su te azijske kinematografije mnogo više hibridne, "postmoderne" i eklektične. One su vidno apsorbirale holivudsku i hongkonšku filmsku kulturu kad su ove bile u punoj snazi. Sličan stil pastiša s internim šalama, odavanjem počasti i filmofilskim aluzijama bio je također oblik koji je francuski *nouvelle vague* donio na scenu u šezdesetima, ali s aluzijama na filmove iz prethodnih desetljeća. Nazadovanjem Hollywooda sredinom šezdesetih, francuska, a potom i druge nacionalne kinematografije postale su samosvjesnije zabrinute za nacionalnu posebnost i kulturni identitet. Azijske kinematografije devedesetih, nasuprot tome, prilično su autoreferencijalno azijske, a istodobno su prilično samosvjesno i dio *filma svijeta.*

Što je *film svijeta*?

Ali što je *film svijeta*? Povijesno i semantički gledano, *film svijeta* prerada je *trećeg filma*, koji je "treći" u odnosu na Hollywood kao *prvi* i europsku nacionalnu/umjetničku kinematografiju kao *drugi* film. Pojam *treći film* u početku se odnosio na politički angažiranu kinematografiju uglavnom iz Južne Amerike koja se pojavila u sedamdesetima i obično se povezivala s postkolonijalnim, često i žestoko nacionalističkim bitkama za oslobođenje. Otad se ta prikladna podjela promijenila. *Treći* film je odbacio zanimanje za "političko" jednako kao i svoju regionalnu ukorijenjenost te postao *film svijeta*. Pojam je skovan po uzoru na *glazbu svijeta/world music* ili hranu, *fusion food*, kako bi označio stapanje i hibridnost nacionalnog i međunarodnog, etnički specifičnih i globalno univerzalnih obilježja. *Film svijeta* zato više ne uključuje (samo) politički film Latinske Amerike sedamdesetih, umjetnički i indijski avangardni film ili afrički frankofoni film. Sada se može odnositi na novu autohtonu kinematografiju u nastajanju i filmske kulture diljem svijeta, od Irana i Šri Lanke do Mozambika i Meksika, od Aljaske do Južne Afrike i Burkine Faso.

Tigar i zmaj

No, *film svijeta* ujedno je u opasnosti da ga se smatra jednostavno "ostatkom", onim što dolazi nakon Hollywooda, nakon drugih komercijalnih kinematografija (bolivudske, hongkonške i australske) i nakon europskog autorskog/umjetničkog filma. Kad *film svijeta* ne bi bio jednostavno nešto više od "ostatka", to jest onoga što ne potpada pod Hollywood i ostale nacionalne kinematografije – bile one smještene u Europi ili drugdje, primjerice u Indiji ili jugoistočnoj Aziji – tada bi uporaba tog pojma postala veoma ograničena. Stoga, prije nego što dopustimo da *film svijeta* nosi samo to negativno značenje ili prije negoli ga shvatimo kao etnografsko-etničku oznaku za filmsku hranu koja se inače ne može klasificirati, vrijedi mu pokušati pripisati pozitivniji identitet ukazujući na određen broj širih implikacija te pojave.

Jer, ako je doista istina da postoji stupnjevani poredak u globalnoj filmskoj kulturi, onda dolazimo do iskušenja razmišljati o *filmu svijeta* kao o nečem sličnom regionalnoj klupskoj ligi u nogometu, koja slijedi iza Lige prvaka i prve lige. Proširimo li analogiju s nogometom, razmjer decentraliziranja europske kinematografije u odnosu na Aziju ukazuje na to da neameričkom komercijalnom filmu stalno prijeti "progonstvo" u status *filma svijeta*, dok neke svjetske kinematografije doista gaje nadu u "prelazak" u prvu ligu. U tom bi slučaju Ligu prvaka uglavnom činili *blockbusteri* ili velefilmovi proizvedeni u Sjedinjenim Državama, ponekad u Britaniji te od strane pojedinih redatelja s nekog drugog engleskog govornog područja, kao što je Peter Jackson koji je u svojem rodnom gradu Wellingtonu na Novom Zelandu snimio trilogiju *Gospodar prstenova* ili Australac Mel Gibson koji je svojom *Pasijom* zapravo ostvario "nezavisni" film, a u konačnici se okoristio holivudskom distribucijom i marketingom. Ispod Lige prvaka nalazi se prva liga do koje se može napredovati. Tipični primjeri bile bi azijske kinematografije koje se ističu, a unutar Europe vjerojatno danska kinematografija utjelovljena u grupi Dogma za koju se zakratko činilo da se uspjela kvalificirati za taj status, dok je španjolska kinematografija oko Pedra Almodóvara, Bigasa Lune, Julia Medema i Alejandra Amenábara posljednjih godina također okupila izvanredan tim. Iz te prve lige autora i nacionalnih

kinematografija također se može biti prognan kao što se uvelike dogodilo s talijanskom, njemačkom, a do neke mjere i s francuskom kinematografijom. S druge strane, važni se dijelovi nacionalnih kinematografija usmjerenih na autora sada sve više redefiniraju kao dio *filma svijeta*, primjerice francuski *beur* film, "azijski" (drugim riječima, indijski) film u Britaniji ili uspješni filmovi druge generacije turskih redatelja u Njemačkoj, poput Fatiha Akina i Thomasa Arslana. Posljednji primjeri pokazuju koliko su usporedbe s nogometom ograničene budući da te "manjinske" kinematografije u odnosu prema nacionalnoj nisu predmet ni propadanja ni napredovanja, nego znače dodavanje posve novog elementa. U nategnutoj usporedbi, one bi mogle biti ekvivalent mutikulturalnoj i multinacionalnoj mješavini igrača koji su se istaknuli u europskim prvoligaškim klubovima!

Azijska kinematografija na više načina počinje nasljeđivati status koji je nekad imala europska. U prvom redu predstavljajući različite, raznolike i očigledno živahne i inovativne "nacionalne" kinematografije. Ali i kao potencijalna protuteža, pa možda i kao suparnica Hollywooda na njegovim prekomorskim tržištima. Istodobno postoje znakovi da sam Hollywood u azijskim kinematografijama prepoznaje potencijalne partnere, pa čak i igrača glavne lige unutar i izvan nacionalnih i regionalnih granica. Stoga bi autori okupljeni iz različitih nacionalnih tradicija – Chen Kaige, Zhang Yimou, Wong Kar-Wai i Kim-Ki-Duk – činili neku vrstu ekipe iz snova za koju bi se mogla izmisliti oznaka "međunarodni umjetnički film". Njoj bi mogli pripadati Amerikanci poput Quentina Tarantina ili Paula Thomasa Andersona, britanski redatelji poput Christophera Nolana te spomenuti Fatih Akin, koji je dao do znanja da mu je draže nemati ulogu etničkog redatelja, a kad ne bi mogao biti Fatih Akin, on bi radije bio novi Scorsese nego da predstavlja njemačko-tursku grupaciju.

Azijska kinematografija nije jedini natjecatelj za prvoligaški status budući da se sve više pozornosti poklanja Bollywoodu, popularnoj kinematografiji indijskog potkontinenta. Čak i ako ta kinematografija nije tako jedinstvena kao što se promatračima izvan nje često čini, njezini različiti žanrovi čine ono što indijska publika gleda, uvelike nadmašujući Hollywood, a mnoga izražajna sredstva njezinih zvijezda privlače i publiku u Europi, Sjedinjenim Američkim Državama i na drugim regionalnim tržištima. Tu su zatim australska i u najnovije vrijeme novozelandska kinematografija, koje su stvorile određen broj istaknutih "međunarodnih" redatelja kao što su Jane Campion, Lee Tamahori, Nicky Caro i iznad svih već spomenuti Peter Jackson kojije počeo kao redatelj "umjetničkih filmova" prije negoli je postao redatelj i koproducent trilogije *Gospodar prstenova* s kojom je razvio franšizu holivudskog stila, istodobno pokušavajući lansirati autohtonu, samodostatnu filmsku industriju u svojem rodnom gradu Wellingtonu i oko njega.

Peter Jackson

Svemu tome zajedničko je da tradicionalna podjela između nacionalnog i međunarodnog, kao i između umjetničke i komercijalne kinematografije, nije više tako čvrsta kao što je bila tijekom suprotstavljanja Europe i Hollywooda između 1945. i otprilike 1990. Sve te kinematografije prilagođenije su miješanju idioma, po stilu su prije transnacionalne, a privlačnije su zbog svoje raznolikosti. Bitno je da je to i dalje često kinematografija zvijezda i žanrova, gdje zvijezda može biti i redatelj ili – na tipično europski način – redatelj i njegova glavna glumica (primjerice, Zhang Yimou i Gong Li početkom devedesetih ili Olivier Assayas i Maggie Cheung).

Čimbenik Hollywood: Još uvijek veliki Drugi?

Nema sumnje da je ta ligaška tablica donekle iskarikirana. Osobito tamo gdje sugerira, sviđalo nam se to ili ne, da se tim kinematografijama, kao i podjelama i kategorijama koje smo odlučili rabiti, ocjenjuju identitet i/ili uspjeh u svjetlu velikog Drugog, drugim riječima – Hollywooda. No, dopustimo li da je uspjeh na kinoblagajnama samo jedno od mjerila kulturalnog uspjeha filma, što većina onih koji se zanimaju za europski film i *film svijeta* i predobro znaju, tada naizgled kritično stanje nekoć poznatih nacionalnih kinematografija nagovješćuje zaokret s globalnim implikacijama. Odmjerava li se u odnosu na još uvijek čvrst položaj Hollywooda kao tržišnog predvodnika, a s obzirom na kombiniranu moć distribucije multinacionalnih konglomerata u globalnom sektoru zabave i na svjetskim filmskim tržištima – europske filmske industrije, kao i europski umjetnički film možda i jesu u nepovratnom propadanju, barem na prvi pogled. Desetljeća državne potpore i različiti oblici suradnje s televizijom nisu europsku kinematografiju uspjeli učiniti međunarodno konkurentnom kreativ-

nom industrijom. To što prevladava mišljenje da europski film propada vjerojatno je glavni problem s kojim se njegovi redatelji i producenti trebaju suočiti. Biti dijelom nečeg drugog, primjerice *filma svijeta*, može otvoriti drukčiji način razmišljanja o snazi i vrlinama kinematografija ne samo izvan Hollywooda, nego i onih bez etikete "nacionalne kinematografije". Ono bez čega europski film ne bi mogao jest autor, čak i ako se njegova uloga mora redefinirati tako da manje bude nositelj vlastite vizije, a više tvorac filmskog opusa koji je s jedne strane različitih žanrova i tema, a s druge nosi osobni potpis. Bolje rečeno: stvaratelj čiji osobni potpis može opravdati žanrove i teme. On ili ona moraju biti u stanju privući pozornost u festivalskim krugovima, ali inače ne moraju znati očarati opći široki krug kinoposjetilaca. Autorov prirodni dom tada će prije biti *film svijeta* nego stara nacionalna kinematografija, čime se jednoj kinematografiji daje znak da iako možda nije prilagođena nacionalnom tržištu, dobro uspijeva na međunarodnima te dopire do sekundarnih televizijskih tržišta ili do masovnog marketinga putem DVD izdanja s njihovom golemom mrežom internetskih stranica za obožavatelje i DVD revija. Autor *filma svijeta* na taj način može doprijeti do mnogo različitih zemalja i pod različitim uvjetima recepcije pronaći tržišnu nišu s odanom publikom. Francuski producenti zbog toga vole ulagati u međunarodne autore kao što su Abbas Kiarostami i Wong Kar-Wai kako bi ih distribuirali diljem svijeta. Model u tom slučaju ne bi bila knjiga, pjesma ili predstava, nego popularna glazba sa svojim gorljivo odanim obožavateljima koji "prate" umjetnika ili izvođača tijekom cijele karijere. No u tome također leži dijalektički obrat budući da su, dakako, popularna glazba i njezini vodeći "umjetnici" uglavnom pod kontrolom velikih međunarodnih kompanija koje pak kontroliraju velik dio holivudskog stroja za proizvodnju filmova.

Kako bismo shvatili te pojave u njihovom dinamičnom razvoju, moramo se okrenuti ne toliko *drugom* i *trećem* koliko *prvom filmu*, američkoj filmskoj industriji. Budući da taj novi Hollywood nije više tako nov, trebalo bi ga zapravo zvati samo "Hollywood", ali u njegovoj drugoj inkarnaciji čije tipične osobine uključuju one globalne ekonomske trendove koji se ponekad nazivaju postindustrijskim. Hollywood, drugim riječima, nije više ono što je nekad bio, ako je ikad i bio monolitni studijski sustav. Kako se često ističe, prošao je bitno restrukturiranje i reorganizaciju, kako iznutra tako i na međunarodnoj razini. Na prvi se pogled čini kako su ga te promjene, to jest prilagodba postfordovskim metodama proizvodnje (kao što su unajmljivanje usluga od drugih tvrtki i paket-aranžmani, pojačani marketing, preuzimanje distribucije širom svijeta i promjene namjene proizvoda, te potraga za novim oblicima financiranja) u međunarodnoj areni učinile čak i homogenijim, imperijalnijim i dominantnijim. U tom je smislu, dakako, holivudski *blockbuster* doslovce svjetska kinematografija budući da osim Kube, Irana, Mijanmara i Sjeverne Koreje teško da postoji mjesto na svijetu gdje američki filmovi ne predstavljaju značajan, ako ne i jedini značajan udio u prikazivačkom sektoru zemlje.

Wong Kar-Wai

Ta je činjenica pridonijela razvoju intenzivnih i proturječnih rasprava o globalizaciji i kulturi. Golemo je mnoštvo izdanja, prije svega u samim Sjedinjenim Državama, o američkom kulturnom imperijalizmu, od kojih neka naširoko raspravljaju u uspješnicama kao što su *Jihad vs McWorld* Benjamina Barbera i *No Logo* Naomi Klein. Na području filmskih i medijskih studija autori dokumentiraju naizgled nepoljuljanu prevlast Hollywooda u Europi od Prvog svjetskog rata i njegovu sve veću moć nad ostatkom svijeta od sedamdesetih godina. "Zašto Hollywood upravlja svijetom?" nije samo često postavljano pitanje nego i naslov poglavlja u knjizi Tylera Cowena *Kreativna destrukcija* o kojoj se mnogo raspravljalo, a koja se pita je li globalizacija u kulturnim industrijama snaga koja daje prednost raznolikosti i potiče kreativnost ili, upravo suprotno, neograničena trgovina u situaciji nejednakih snaga koja stoga bez prostora za ravnopravno sučeljavanje homogenizira kulturu, smanjuje kreativne mogućnosti i pretvara cijeli svijet u Disneyland.

Film svijeta, prikazivanje sebe kao drugog i postkolonijalni diskurs

Na temelju svega što je ranije navedeno o osobinama filma koji se definira kao *film svijeta*, trebalo bi biti jasno da on u cijelosti odražava napetosti i potencijalne kontradikcije s kojima se susrećemo u drugim kulturalnim i ekonomskim područjima povezanima s globalizacijom. Podrobniji izvještaj ili niz studija konkretnih primjera trebali bi pokazati način na koji dinamika globalizacije

utječe ne samo na vrstu proizvoda ili usluge koju *film svijeta* predstavlja nego i na to koja će tematika i stilovi prevladavati. Poznata je tvrdnja Marshalla McLuhana, kada je riječ o promjenama u medijima i medijskom prijenosu, da je sadržaj (novog) medija uvijek onaj drugi (stariji) medij. I to se može itekako lijepo primijeniti na *film svijeta* gdje kategorije kao što su nacija i nacionalni identitet ili unikatnost mjesta i regije postaju tematika *filma svijeta* upravo zato što se u svojem robnom obliku ti filmovi obraćaju globalnoj publici, a ne "lokalnoj" grupaciji koju portretiraju ili "predstavljaju". Te grupacije, kad jednom postanu kinopublika, uglavnom su globalne i tvore gledateljstvo holivudskih filmova ili filmova snimljenih holivudskim novcem. Filmovi koje nazivamo *world cinema* i holivudski filmovi ujedno asimetrično odražavaju jedni druge. Međunarodna publika gleda filmove o entitetima manjim od države kao što su plemena, manjine, etničke i vjerske grupacije, iseljeništva i druge zajednice u borbi za oslobođenje ili u pokušaju ponovnog uspostavljanja veze sa svojim osjećajem identiteta i pripadnosti unutar širih društvenih formacija, dok mladež tih istih zajednica oponaša vrijednosti i navike svojih međunarodnih vršnjaka.

Stoga će jedna definicija *filma svijeta* takve filmove doista vidjeti kao sastavnicu politike identiteta koja prožima i razvijene nacije i nacije u razvoju. *Film svijeta* ističe napetosti i suprotnosti uskrslog nacionalizma, ponovno pojavljivanje etničke lojalnosti, regionalne sklonosti i lokalpatriotizma. Filmovi prikazuju prijeporne prostore koji govore o težnji za regionalnom autonomijom, koji prizivaju očigledno davno zaboravljene povjestice i sjećanja, pa čak oživljavaju i feudalne običaje, klanske i obiteljske vrijednosti. U svakom slučaju, oni to ne čine u obliku političkog manifesta ili socijalnih programa nametnutih odozgo, nego pričama o putovanjima i otkrićima, o svakodnevnom životu u nesmiljenim prirodnim uvjetima ili teškim političkim okolnostima. *Film svijeta* može se baviti ljudskim pravima, istraživati iseljenički identitet i uključiti se u pitanja nasljeđa i kulturne baštine. Mogu se očekivati i priče koje donose dosad nečujne glasove ili iznose na svjetlo dana živote društveno zapostavljenih. U širem smislu, može se reći da se *film svijeta* često rukovodi bitno etnografskim pogledom na svijet, čak i tamo gdje je pripovijedanje fikcionalno, a priče proizlaze iz legendi ili narodnih pripovijetki. Rasprave o razlici, drugome, autentičnosti i pjesništvu prevladavaju jednako kao što pitanja povijesti i tradicije igraju glavnu ulogu. Na taj se način vraćaju neki porivi treće kinematografije: problemi nerazvijenosti, isključivanja, rasizma, genocida, siromaštva i sukoba između tradicionalnih načina života i utjecaja globalizacije, modernizma, zapadnjačkih običaja i životnog stila. Osim toga, *film svijeta* bavi se temama kao što su postkolonijalizam i izražavanje nacionalnog identiteta. Bavi se konstruiranjem roda i etniciteta, obiteljskim vrijednostima i vjerom, pojmovima dobra i zla, državnog autoriteta i cenzure te ulogom i ugnjetavanjem žena u tradicionalnim društvima.

Abbas Kiarostami

Ipak, zbog dijalektike koja je ovdje na djelu, ti se filmovi pojavljuju u obliku i okviru *filma svijeta*, što znači unutar mreže festivala, a za tržišta umjetničkih kina i multipleksa. Formalno govoreći, u mnogo slučajeva čini se da je *film svijeta* "svjetlo" umjetničkog filma. Njegov pristup vremenu i prostoru bliži je glavnoj struji od ranijih eksperimentalnih, avangardnih filmova ili *trećeg filma*, a u pripovijedanju se služi konvencionalnim retoričkim strategijama ili ih citira. Naprimjer, motivi putovanja, potrage ili potjere gotovo su univerzalni. Štoviše, kaže se da se film ceste vratio u *filmu svijeta* ako filmovi ceste nisu već bili prerada mnogo starijeg pripovjednog obrasca, onog pikarskog romana. Na sličan se način protagonisti *filma svijeta* obično izvode iz tipologije antijunaka narodne književnosti i (pikarskog) romana. Običan puk, djeca, siročad, seljaci i ugnjetavane žene. Mnogo je toga u svjetskoj kinematografiji što podsjeća na druge oblike etničkog kiča, glazbu svijeta ili folklornu odjeću pretvorenu u visoku modu, na kulturu suvenira i pomodni bjelački šik. U svakom slučaju, ti su filmovi bliski popularnoj potrošačkoj kulturi čak i kada slave tradicionalnu kulturu, kulture u nestajanju i umijeće predaka. *Film svijeta* redovito dramatizira sukob između tradicije i modernizma, hegemonije i rubova, globalnog i lokalnog, uvođenja zapadnjačkih ili domorodačkih običaja.

Utoliko što je uvjet njegova postojanja, može nam se oprostiti što *film svijeta* smatramo simptomom neoklasicizma po sebi u kulturnim sferama. Nije li to na mnogo načina drugo ime za kinematografiju koja "drugo" stavlja na mjesto drugog čak i kada to drugo potajno podržava taj prijenos, što se također događa s etničkom kuhinjom i *glazbom svijeta*? To stavljanje samoga sebe na mjesto drugog može zapravo kočiti sagledavanje drugo-

sti drugog, bilo da je to fundamentalna vjera, različiti sustavi vrijednosti koji su neprijateljski raspoloženi i nespojivi s našim, kao što je žensko odobravanje patrijarhata ili zajednice koja upražnjava neke oblike ropstva a da ne osjeća potrebu za promjenom. Kao postnacionalni film koji prethodi statusu autora, *film svijeta* uvijek je u opasnosti uvođenja nekog oblika autoetnografije i promoviranja neke vrste predstavljanja sebe kao egzotičnog, u čemu se etničko, lokalno i regionalno pod krinkom samoizražavanja izlažu pogledu dobronamjernog drugog sa svim posljedicama koje to donosi. *Film svijeta* postojano podrazumijeva pogled izvana, a to priziva staru antropološku dilemu o sudioniku-promatraču kojemu se nudi zrcalo onoga što "domorodac" misli da onaj drugi, promatrač, želi vidjeti.

Kada se pitamo kako bismo definirali europski film, možda bi također bilo nužno odbaciti pojam identiteta. Drugim riječima, ono što europski film čini "europskim" bila bi njegova kulturalna mjerodavnost više nego obrana kulturnog identiteta. Konkretnije, ta bi kulturna mjerodavnost bila sposobnost filma da savlada registre obraćanja koji nadilaze čak i filmske strategije prikazivanja drugog filmskih festivala, a presijecala bi se sa sposobnošću holivudskog filma za kulturnu kamuflažu. U poglavlju o prostorima u europskoj kinematografiji pokušao sam prepoznati neke načine na koje "međusobno zadiranje jednih u unutrašnje poslove drugih" može stvoriti glavne kategorije ne samo političke nego i naratološke i estetske prirode, a istodobno i razinu angažiranosti kojom se europski filmovi obraćaju azijskim i holivudskim filmovima, ali govore drugačije ono o čemu je riječ. Čini se kao da je europska kinematografija prvo morala naučiti biti svjetski *film svijeta*, sa svim opasnostima prikazivanja sebe kao drugog koje to povlači sa sobom, prije nego što može postati (još jednom) europski; drugim riječima, prije nego što prepozna svoju ulogu u procesu postajanja strancem u odnosu na vlastiti identitet, dok se taj identitet više ne razumijeva samo "sučeljavanjem s Hollywoodom". To bi odredilo točku na kojoj "povijesni imaginariji" različitih nacionalnih kinematografija u kojima su različite vrste prikazivanja sebe kao drugog nepromjenjivo uhvaćene, mogu za sobom ostaviti nesigurno uravnotežene, ali asimetrično raspoređene odnose moći s Hollywoodom. Europska kinematografija možda je pred ulaskom u drukčiji dijaloški prostor gdje se glas autora daleko od samoizražavanja, ali i od obveze predstavljanja svoje sredine može manifestirati kao glas koji se obraća svijetu pomoću svjetskih načina izražavanja. Možda je to lekcija koju su filmaši iz europske dijaspore naučili brže od ostalih. Kao i Fatih Akin, oni su sretni da svoje višestruke nacionalne identitete mogu zamijeniti za mjesto u svjetskoj zajednici onih koji se "upliću u unutrašnje poslove drugih"; ta sposobnost toliko jedinstvena za kinematografiju da prodire očima drugih u svoj vlastiti um.

Prevela Dunja Krpanec.

FEDERICI, SILVIA

Kapitalizam apsorbira besplatni ženski rad

Omladinke borci dalmatinskih partizanskih jedinica na Dinari, godine 1943.

FEDERICI, SILVIA

Kapitalizam apsorbira besplatni ženski rad

Sa Silvijom Federici razgovarale smo u sklopu devete godišnje konferencije časopisa Historical Materialism pod nazivom "Weighs Like a Nightmare", održane na londonskom SOAS-u.[01] Federici je na završnoj plenarnoj sesiji održala predavanje "Occupy Reproduction: Movements, Commons and the Grand Domestic Revolution".

Razgovor vodile: Vedrana Bibić i Ankica Čakardić

Silvia Federici (1942, Parma, Italija), feministička aktivistkinja, književnica i profesorica. Jedna je od suosnivačica Internacionalnoga feminističkog kolektiva (1972) koji je pokrenuo međunarodnu kampanju Nadnice za kućni rad (Wages for Housework). Devedesetih, nakon rada u Nigeriji, postaje aktivna u antiglobalizacijskom pokretu i američkom pokretu za ukidanje smrtne kazne. Suosnivačica je Povjerenstva za akademske slobode u Africi, organizacije posvećene širenju potpore za afričke studente/ice i profesore/ice u borbi protiv strukturnih prilagodbi afričkih ekonomija i obrazovnih sustava. Od 1987. do 2005. drži kolegije internacionalnih i ženskih studija te političke filozofije na Sveučilištu Hofstra u Hempsteadu, New York, gdje postaje profesorica emerita.

Napisala je brojne knjige i članke o filozofiji, kulturi, obrazovanju, feminističkoj teoriji i ženskoj povijesti, a u posljednje vrijeme bavi se i feminističkom rekonstrukcijom zajedničkih dobara (*commonsa*) te proučava Occupy pokrete. Njezina najutjecajnija knjiga je *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, a 2012. izdaje zbirku tekstova koje je objavljivala u periodu od 1975. do danas pod nazivom *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*.

Kada govorimo o ženama, govorimo o reproduktivnom radu

— **U knjizi *Caliban and the Witch*, kao i u esejima iz *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, tvrdite da reprodukcija radne snage nužno ovisi o eksploataciji ženskog tijela. U velikom broju suvremenih analiza kapitalističkog sustava ovo se pitanje zanema-**

ruje. Zašto smatrate da je za učinkovit otpor protiv neoliberalnog kapitalizma nužno razumjeti rodnu dinamiku akumulacije kapitala i reproduktivnoga rada?

Nekoliko feminističkih autorica analiziralo je vezu između kapitalizma i eksploatacije žena – sjetite se Marie Mies, Mariarose Dalla Coste, Ariel Salleh i drugih ekofeminističkih autorica. Kad je riječ o "ženskom", smatram da sve ljudske aktivnosti imaju društveni karakter, tako da ne vjerujem u argumente vezane uz ono "prirodno". Same biološke razlike nemaju unaprijed određeno značenje. One dobivaju značenje unutar društveno-kulturnog konteksta koji propisuje vrijednosti, a na temelju kojih se potom donose odluke. Historijski materijalizam pretpostavlja da su ljudska iskustva i vrijednosti češće društveno određeni kroz procese borbe i/ili pregovaranja nego što su prirodno dani.

Važno je pridati posebnu pozornost eksploataciji žena unutar kapitalističkog načina proizvodnje jer su žene u kapitalističkom društvu subjekti procesa reprodukcije – reprodukcije individua, društava i radne snage. Kada danas govorimo o "ženama", zapravo govorimo o reproduktivnom radu u svim njegovim aspektima, iako mnoge žene uz to rade i za nadnicu. To znači da analizirajući promjene društvenog položaja žena možemo saznati mnogo toga vezanog uz promjene u organizaciji reproduktivnog rada te odnosa unutar obitelji. Važno je istaknuti da je tijekom čitave povijesti kapitalizma postojala čvrsta veza između devalvacije ženskog rada (plaćenog i neplaćenog) i obezvrjeđivanja reproduktivnog rada, odnosno aktivnosti koju taj rad stvara. Kada danas gledamo na kapitalizam iz "ženske" perspektive, svjedočimo dubokoj krizi socijalne reprodukcije s kojom smo suočeni u svim dijelovima svijeta. Za kapital i državu i dalje je iznimno važno kontrolirati žensku seksualnost i reproduktivni kapacitet.

— **Koje je Vaše mišljenje o poziciji ljevice danas, postoji li uopće izvanparlamentarni artikulirani ljevičarski pokret? Kako vidite poziciju feminizma unutar ljevice i lijevih strategija?**

Ljevica je uistinu općenit pojam pa je teško govoriti o njezinoj poziciji imajući u vidu njezine brojne varijante – unutar ljevice postoje različite grupacije koje na mnogostruke načine artikuliraju probleme. Ono što mogu reći jest da starija ljevica, a pod tim mislim na trockiste i maoiste, pomalo gubi na utjecaju, kako mi se čini. Naravno, i ovo ovisi o krugovima u kojima se krećete, a situacija je također drugačija u pojedinim zemljama. U SAD-u svakako postoji široko polje socijaldemokratske ljevice.

Uvijek sam se smatrala dijelom "ljevice", ali u stvarnosti sam kao feministkinja godinama morala ulaziti u sukob upravo s tom ljevicom. Sada je teško zamisliti koliko se muška ljevica protivila ženskom ljevičarskom pokretu, da ne spominjem nadnice za kućni rad. Morala sam ulaziti u sukob i s nekim ljevičarkama, koje su nas optuživale da smo reformistice i da želimo institucionalizirati položaj ženâ u kućanstvu. Ljevica je prihvatila feminizam tek kad su žene napustile grupe u kojima su dominirali muškarci. Kao što sam prije rekla, muška ljevica, počevši od marksista, još nije inkorporirala u svoju teoriju i politiku pitanja koja su od najveće važnosti za žene, ali i za kapitalističku klasu, jer kapitalisti razumiju važnost kućanskog rada, obitelji, rađanja s obzirom da ovise o tim institucijama za reprodukciju radne snage. Shvaćaju da su seksualni, obiteljski i rodni odnosi *proizvodni odnosi,* ono što marksistička ljevica, uz nekoliko iznimki, tek počinje prepoznavati.

Ipak, došlo je do nekih važnih promjena – posljednjih sam godina razgovarala s mnogim borbenim[02] aktivistima koji su zainteresirani za feminizam i podržavaju ga. Također sam svjedočila da je uloga žena u Occupy pokretu bila značajna.

Kritika afektivnog rada

— **Na ovogodišnjoj devetoj konferenciji časopisa *Historical Materialism* u sklopu feminističkog i maksističkog *streama* postavilo se pitanje o razdvajanju feminističkih od općih marksističkih panela — što mislite o praksi razdvajanja spomenutih panela?**

Mislim da ne bi trebalo dolaziti do razdvajanja, ali u stvarnosti se teorijska razina reflektira na praktičnu, što znači da su pitanja koja se tiču žena i reprodukcije (središnja pitanja marksističko-feminističke kritike) i dalje u velikoj mjeri *ženska* pitanja. Danas je gotovo nemoguće naći marksistički tekst koji je napisao muškarac, a koji se bavi dječjim odgojem i pedagogijom, nje-

01 The School of Oriental and African Studies, University of London
02 Militant, op. prev.

Ariel Salleh

03 Care work, op. prev.
04 Silvia Federici, "On Affective Labour", u: "*Cognitive Capitalism, Education and Digital Labour*", ur. Michael A. Peters i Eergin Blut, 57-74 (New York, Peter Lang, 2011)

govateljskim radom[03] i brigom o djeci, starijima i bolesnima ili seksualnim radom, zbog toga što se ovim poslovima i dalje najčešće bave žene.

Ipak, mlađi aktivisti su počeli prevladavati rodnu podjelu. U SAD-u postoje radikalni mladi muškarci koji se organiziraju protiv nasilja nad ženama i transrodnim osobama. Ali oni su još uvijek tek iznimke. Često sam tvrdila da marksisti moraju imati hrabrosti baviti se i ovim temama ako žele biti relevantni faktori u borbama 21. stoljeća – pitanje "reprodukcije", shvaćeno u najširem smislu riječi, svakako je najznačajnije. Moguće je da će uspjeh marksističko-feminističkih panela, nakon kojih su mnogi ostajali raspravljati, donijeti neke promjene, makar na konferenciji Historical Materialism.

— **Primjećujemo da se u središtu marksističko-feminističkih rasprava često nalazi pitanje afektivnog rada, što se može smatrati problematičnim zbog teza o "nematerijalnosti" afektivnog rada. Ako proširimo koncept reproduktivnog rada i povežemo ga s radom koji proizvodi robu u kapitalističkom načinu proizvodnje, vidite li ikakve mogućnosti za napredak prema ujedinjenoj radnoj teoriji vrijednosti? Kako usporediti, međusobno mjeriti rad utrošen na proizvodnju robe i onaj reproduktivni — ako ne novcem, dodjeljivanjem ekonomske vrijednosti kućanskom radu kroz nadnice?**

Kritična sam prema konceptu "afektivnog rada" koji koriste Negri i Hardt, odnosno prema tvrdnji da sav današnji rad ima tedenciju da postane nematerijalan i afektivan. Mislim da se na ovaj način odbacuje čitava feministička problematika – time govorimo da s obzirom da je sav rad "afektivan", feministička pitanja i koncept nejednakih odnosa moći između muškaraca i žena više ne igraju nikakvu ulogu. Prije svega, kao što sam napisala u istoimenom članku,[04] ono što oni smatraju "afektivnim" razlikuje se od uobičajnog shvaćanja te riječi. S druge strane, ogromna je razlika između posla oglašivača (primjer "afektivnog rada") i posla dadilje ili drugih njegovateljskih radnica/ka. Također, kada govorimo o reproduktivnom radu jasno je da ne možemo odvojiti fizički rad od onog emocionalnog (afektivnog). Gdje povući crtu između fizičkog i emocionalnog kada se, naprimjer, brinete za dijete?

Vrijednost rada nije određena prema tipu involviranog angažmana u radu, već je rezultat radničkih borbi koje konzekventno određuju i dostupnost toga rada. Naprimjer, povećanje se plaćenoga kućanskog rada generira, između ostalog, i ženskim odbijanjem tog tipa rada. Ipak, dok god kućanski rad ne bude smatrao stvarnim radom koji najčešće žene obavljaju za svoje obitelji, i dok god taj rad ne bude plaćen, ovakvi će odnosi utjecati na njegovu vrijednost, a time i na visinu nadnice. Poslodavci su svjesni činjenice da žene obavljaju veliku količinu neplaćenog rada, a to ih prati i u radu koji obavljaju izvan kuće. Nije slučajnost da su nadnice ženske populacije redovito niže od plaća muškaraca. I tomu nije tako zato što ih eventualno muškarac uzdržava, već zato što se podrazumjeva da kućanski rad obavljaju besplatno. Kapitalizam apsorbira besplatni ženski rad.

Kontekst akademske zajednice

— **Na završnom panelu konferencije Historical Materialism izjavili ste da biste danas drugačije postavili zahtjeve pokreta Nadnice za kućanske poslove. Možete li nam reći nešto više o tome?**

I dalje podržavam ideju nadnica za kućanski rad, ali također mislim da bismo se urgentno trebali boriti za javna dobra kao što su besplatni domovi, besplatno obrazovanje, besplatne socijalne usluge i javni prijevoz. Danas nailazimo na manje segmente projekta "nadnice za kućanski rad" u primjerima subvencija nekih europskih vlada za obitelji koje brinu o starijim osobama ili bolesnim članovima obitelji. No, i u tim slučajevima kućanstva dobivaju prihode koji su skromni, prilično rijetki i ograničeni. Primjerice, u Italiji postoje subvencije za osobe kojima treba pomoć u svakodnevnom životu, ali da biste ih primili, morate praktički biti slijepi i imati Alzheimera.

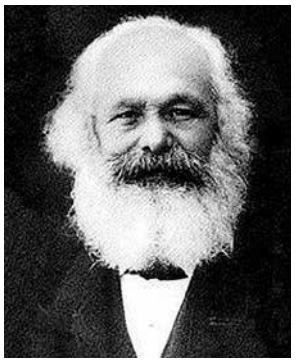
Također, politička važnost samog "zahtjeva" ovisi o kontekstu unutar kojega se on pokušava izboriti. Zahtjev za nadnice za kućanski rad u sedamdesetima – u prisutnosti velikoga i borbenog ženskog pokreta – bio je drugačiji nego što bi to eventualno mogao biti danas, posebice kada nema feminističkog pokreta na ulicama koji bi bio u stanju nametnuti neke uvjete i pregovarati s državnim aparaturama na pozicijama moći.

RAST GRADA PRATILA JE I PRAVA EKSPANZIJA ŠKOLSTVA. 1945. U OSNOVNIM I SREDNJIM ŠKOLAMA BILO JE 26.000 UČENIKA. DVADESET GODINA KASNIJE TAJ BROJ SE UPETOROSTRUČIO — DANAS ZAGREB IMA 120.000 UČENIKA. IAKO JE, NA PRIMJER, SAMO ZA POSLJEDNJIH PET GODINA IZGRAĐENO VIŠE OD 400 NOVIH UČIONICA, ŠKOLSKI PROSTOR JE STALNO VELIKI PROBLEM GRADA. SAMO 1965. NAMJERAVA SE DOVRŠITI 100 UČIONICA ZA OSNOVNE ŠKOLE

05 Austerity, op. prev.

— **Koje je Vaše mišljenje o poziciji žena koje se bave filozofijom, napose u okviru akademije, i na koji se način suvremena marksistička teorija bavi "ženskim pitanjem"? I, da proširimo pitanje, vidite li vezu između borbi u tvornicama i na sveučilištima?**

Smatram da je, ukoliko su uvjeti za predavanje i studiranje povoljni, moguće učiniti mnogo pozitivnoga unutar akademske zajednice. Danas to, dakako, više nije slučaj s obzirom da su na većini akademskih institucija studenti/ce u dugovima zbog kredita za školarine i troškove studija pa ponekad rade i tri posla, a profesori i profesorice su prekarni radnici koji imaju prevelike satnice i u konstantnom su strahu od gubitka posla, prijavljuju se svakodnevno na brojne natječaje i sl. Podučavala sam marksističku teoriju i feminizam godinama, ali s vremenom je to postalo frustrirajuće iskustvo. Nakon pada berlinskog zida, mnogi su se studenti i studentice pitali zašto bi i dalje studirali marksizam kad su se Marxove teorije pokazale pogrešnima. Također, mnoge mlade žene su govorile da im feminizam nije koristan jer se ne osjećaju diskriminirano. Ipak, mislim da su se mišljenja promijenila, makar u SAD-u. Kriza i pokret *Occupy* stvorili su novi prostor i otvorenost prema ovakvim idejama. Najveća opasnost rada unutar akademske zajednice jest da ostaneš začahuren unutar svoja četiri zida i da se ne povežeš s vanjskim svijetom. Mislim da je potrebna veza između učionice i vanjskog svijeta – ne samo tvornica nego svih radnih mjesta i ustanova. Kao predavačica, najviše sam truda ulagala u povezivanje svojih studenata s imigrantskom zajednicom koja je živjela u blizini sveučilišta. Tražili smo načine kako im osigurati neke od školskih resursa. Ali, prije svega, najvažnije je bilo prevladati jaz između sveučilišta i zajednice, pa u sklopu ovog procesa promijeniti shvaćanje studenata o tome tko proizvodi znanje i zašto ljudi migriraju.



Karl Marx

Žene u vrijeme krize

— **Je li moguće kritizirati mjere štednje iz materijalističko-feminističke perspektive? Mnoga istraživanja pokazuju da mjere štednje ne utječu posve jednako na muškarce i žene, i sami ste o tomu pisali više puta. Koje su prema Vašem mišljenju glavne razlike?**

Mjere štednje se svakako mogu komentirati iz materijalističko-feminističke perspektive jer se upravo od žena i očekuje da svojim radom apsorbiraju rezove. Stoga, iako rezanje troškova, prekarizacija i demontaža države blagostanja utječu na sve nas, ti procesi posebno utječu na žene koje sve češće žive same s djecom i rade potplaćene poslove (s gotovo uvijek nižim nadnicama od nadnica muškaraca) pa u mnogim slučajevima jedva spajaju kraj s krajem.

U SAD-u je već stotine tisuća žena izgubilo poslove zbog krize ili relokacije. Ali nisu rezana samo radna mjesta – većina žena sada mora skupo plaćati različite vrste usluga. Dodamo li tome zamrzavanje plaća, porast troškova života i činjenicu da se zbog reforme zdravstvenog sustava i općenito socijalnih službi velik dio posla vratio u kućansku sferu, vidimo da danas većina žena živi na rubu stalne krize, preopterećene su, iscrpljene, nemaju vremena za sebe, nemaju vremena za brigu o vlastitom zdravlju, "slobodno vrijeme" provode njegujući druge i često nemaju mogućnosti da se opuste u krugu obitelji do subote ujutro, ukoliko tada ne dođe do novih kriza i obaveza.

Ono što kao prvo moram reći jest da je sama riječ "štednja"[05] zbunjujuća. Politike koje vlade nameću pod izlikom mjera štednje izravno devalviraju reprodukciju radničke klase. Kriza nesumnjivo više pogađa žene nego muškarce jer se one moraju suočiti sa spomenutom devalvacijom na dvije fronte: kod kuće i na radnom mjestu. Kako sam već istakla, žene su mahom odgovorne za djecu i starije tako da upravo na njih utječu rezovi direktno vezani uz dječju skrb i njegu o starijima. Smanjenje ili zamrzavanje plaća također više utječe na žene jer su im plaće u startu niže. I američka hipotekarna kriza je najviše utjecala na žensku populaciju, pogotovo na obojene žene koje su dobile najnepovoljnije kredite, što je u konačnici uzrokovalo to da su upravo one u velikom broju slučajeva izgubile svoje domove.

— **Postoje li konkretni feministički odgovori i strategije za rješavanje ekonomske krize? I, budući da pratite recentne borbe za javna dobra, što nam možete reći o poziciji studentica u borbi za besplatno obrazovanje?**

Osim angažmana u borbi za plaće, primijetila sam da se žene u vrijeme krize (koja sad već postaje endemična) prestaju bojati, dižu svoj glas i u mnogim sluča-

jevima reorganiziraju reprodukciju na mnoge kolektivne načine kako bi rastegnule kućni budžet i jedna drugoj pružile potporu. Na ovaj način žene su postale nositeljice društvenih pokreta, kao naprimjer *piqueteras*[06] u Argentini 2002. godine (mnoge inspirirane udrugom The Mothers of the Plaza de Mayo[07]). Zauzele su i blokirale ulice, kuhale na ulicama i vodile plenume u svojim četvrtima. Žene u Indiji su danima organizirale marševe zahtijevajući distribuciju zemljišta. U mnogim dijelovima Latinske Amerike vodile su svakodnevne bitke s lokalnim gradskim vlastima kako bi se osigurao dovod pitke vode u njihove četvrti, popločile ulice ili izgradila škola. Kako same žene kažu – borba je postala dio svakodnevne reprodukcije. Morate se boriti za sve kako biste preživjeli.

Kad je riječ o studenticama, primjerice, američke studentice su uključene u borbu za besplatno obrazovanje jednako kao i studenti, bar iz onoga što sam vidjela u New Yorku. Unutar studentske i profesorske organizacije Strike Debt, koja se bori za ukidanje studentskog duga i protiv komercijalizacije obrazovanja, studentice su među najboljim organizatorima i govornicima. Problem je u tome što žene najčešće imaju više odgovornosti i zaduženja nego muškarci, što ograničava vrijeme koje mogu posvetiti borbi. Također su svjesne da pitanja kao što su obrazovanje i studentski dug imaju drugačije posljedice za muške, ženske i transrodne studente/ice. Kako bi mogle ravnopravno sudjelovati u borbi, žene trebaju posebnu potporu, primjerice organiziranu skrb za djecu.

Direktna demokracija i utopijski studiji

— **Na predstavljanju novog broja časopisa *Socialist Register* na konferenciji HM, Alex Callinicos je rekao kako je jedina moguća emancipatorna praksa ostvariva kroz formalnu reprezentaciju. Što mislite o direktnoj demokraciji i utopijskim studijima kao eventualnim elementima za stvaranje nove emancipatorske strategije?**

Ovo je pitanje danas mnogima od ključne važnosti, pogotovo u Španjolskoj u kojoj trenutno prosvjeduju tisuće ljudi koje, čini se, tim prosvjedima ne mogu polučiti nikakvu političku ili institucionalnu promjenu.

Međutim, u posljednje vrijeme možemo vidjeti kako sve manje ljudi vjeruje da će predstavnička demokracija osigurati neke bitne političko-ekonomske promjene. Kako bi bolivijski *compañerasi* rekli, dijelimo osjećaj da vas mogu smijeniti upravo oni koji vas predstavljaju. Direktna demokracija također ima svojih manjkavosti. U današnjim uvjetima samo oni koji nemaju obiteljskih obaveza ili imaju hrabrosti javno nastupati mogu uistinu direktno participirati.

Što se tiče "utopijskih studija", skeptična sam prema njima, iako mogu pomoći u obogaćivanju naše imaginacije i često su inspirirani već postojećim praksama. Poanta je promijeniti svijet sada i imati dobar omjer snaga na terenu. Ako nam utopijski studiji na bilo koji način mogu pomoći, dobrodošli su.

S engleskoga prevela Vedrana Bibić.
Redaktura i lektura: Ankica Čakardić.

06 Argentinske aktivistkinje, nezaposlene žene i radnice koje djeluju u sklopu pokreta Piquetero, op. prev.
07 Argentinska udruga majki čija su djeca nestala u razdoblju vojne diktature od 1978. do 1983. godine, op. prev.

FEDERICI, SILVIA

Žene, borbe za zemlju i globalizacija: međunarodna perspektiva

Sa savjetovanja Okružnog odbora AFŽ-a Bjelovar, Gornje Zdelice, godine 1943.

FEDERICI, SILVIA

Žene, borbe za zemlju i globalizacija: međunarodna perspektiva

Usprkos sistematskim nastojanjima kolonijalnih sila da diljem planeta unište ženske sustave obrađivanja zemlje, žene danas čine glavninu poljoprivrednih radnika/ca te istovremeno predvode borbu za korištenje prirodnih resursa (zemlje, šuma, vode) na nekapitalistički način. Braneći poljoprivrednu proizvodnju za osnovne potrebe (*subsistence agriculture*, op. prev.) i komunalni pristup zemlji te se protiveći eksproprijaciji zemlje, žene diljem svijeta grade put k novom društvu slobodnom od eksploatacije, društvu u kojem će opasnost od gladi i ekološke devastacije biti u potpunosti otklonjena.

"Kako ćemo se ikad riješiti siromaštva ako ne možemo dobiti komad zemlje za obrađivanje? Kad bismo imali zemlju da na njoj možemo saditi, ne bi nam bila potrebna hrana koja se šalje skroz iz SAD-a. Ne. Imali bismo svoju vlastitu. No, dokle god nam vlada odbija dati zemlju i druge resurse koji su nam potrebni, stranci će nam i dalje upravljati zemljom." — Elvia Alvarado[01]

Žene održavaju svijet na životu

Sve donedavno, problemi vezani uz zemlju i borbe za zemlju među Sjevernoamerikancima nisu izazivale poseban interes, osim među farmerima i potomcima američkih Indijanaca kojima je važnost zemlje kao temelja života, barem kulturno, i dalje prioritet. Činilo se da je dobar dio problema vezanih za zemljišno pitanje postajao dijelom sve dalje prošlosti. Masovna urbanizacija rezultirala je time da zemlja više nije bila osnovno sredstvo reprodukcije, a istovremeno su nove industrijske tehnologije obećavale onu moć, samodostatnost i kreativnost koje su ljudi nekoć vezivali uz samoopskrbu i obrađivanje zemlje na malim površinama.
Zbog takve amnezije na velikom smo gubitku, makar i samo zbog toga što je ona stvorila svijet koji nema odgovora na osnovna pitanja o našoj egzistenciji jer se ona ni ne postavljaju. – Odakle stiže naša hrana, hrani li nas ili nas truje? No, ravnodušnost urbanog stanovništva prema zemlji ipak nestaje. Zabrinutost zbog genetskog modificiranja poljoprivrednih usjeva i ekološkog učinka koji je imalo uništavanje tropskih šuma proizvela je brigu koja je, u kombinaciji s primjerima koje nam daju borbe autohtonih naroda poput Zapatista što su podigli oružani ustanak kako bi se usprotivili privatizaciji ze-

mlje, stvorila u Europi i Sjevernoj Americi novu svijest o važnosti "zemljišnog pitanja" koje se još donedavno smatralo problemom "trećeg svijeta".

Kao rezultat takvog konceptualnog pomaka, danas se prepoznaje da zemlja u modernom kapitalizmu nije potpuno zanemarivi "faktor proizvodnje". Zemlja je materijalna baza rada za ženski rad za osnovne potrebe (*subsistence work*, op. prev.), koji je glavni izvor "prehrambene sigurnosti" za milijune ljudi diljem planeta. Ovo je okvir unutar kojeg promatram borbe žena diljem svijeta koje se vode ne samo za reaproprijaciju zemlje već i za unapređenje poljoprivredne proizvodnje za osnovne potrebe (*subsistence farming*, op.prev.) i nekomercijalne upotrebe prirodnih resursa. Ti su napori izrazito važni, ne samo zato što zahvaljujući njima preživljava više milijardi ljudi već i zbog toga što ukazuju na promjene koje moramo poduzeti kako bismo izgradili društvo u kojem naša vlastita reprodukcija ne ide na račun drugih niti predstavlja prijetnju za nastavak života na ovom planetu.

Žene i zemlja: historijska perspektiva

Neosporiva je činjenica, premda teško mjerljiva, da žene – kako u ruralnim tako i u urbanim područjima – predstavljaju najveći postotak poljoprivrednih proizvođača za osnovne potrebe (*subsistence farmers*, op. prev.). Drugim riječima, žene proizvode najveći dio hrane koju konzumiraju njihove obitelji (uže i šire), ili pak proizvode hranu koja se na lokalnim tržnicama prodaje za konzumaciju, pogotovo u Africi i Aziji gdje živi najveći dio svjetske populacije.
Dosege poljoprivredne proizvodnje za osnovne potrebe teško je izmjeriti jer se tu najvećim dijelom radi o neplaćenom radu koji se često se ne odvija na formalnim farmama. Štoviše, većina žena koje obavljaju taj rad ne smatraju ga poslom. Ovdje se može povući paralela s jednom dobro poznatom ekonomskom činjenicom: jako je teško izmjeriti broj kućanskih radnica i vrijednost njihova rada. S obzirom na kapitalističku pristranost prema proizvodnji za tržište, kućanski rad ne broji se kao rad te ga mnogi još uvijek ne smatraju "stvarnim radom".

Međunarodne agencije poput Organizacije za hranu i poljoprivredu (FAO), Međunarodne organizacije rada (ILO) i Ujedinjenih nacija često su ignorirale teškoće koje su proizlazile iz pokušaja mjerenja rada poljoprivredne proizvodnje za osnovne potrebe (*subsistence work*, op. prev.). No, priznali su da rezultati mnogih istraživanja ovise o tome koja se definicija koristi. Primijetili su, naprimjer, da je "participacija žena u radnoj snazi Bangladeša iznosila 10 posto, prema Anketi o radnoj snazi (*Labour Force Survey*, op. prev.) iz 1985 – 1986. Međutim, kad su 1989. u istu anketu uvedene posebne aktivnosti poput vršidbe, procesuiranja hrane, uzgoja peradi, ekonomska aktivnost žena skočila je na 63 posto."[02]

Stoga na temelju dostupnih statistika nije lako precizno procijeniti koliko je ljudi, a posebice žena, uključeno u poljoprivrednu proizvodnju za osnovne potrebe, no jasno je da se radi o značajnom broju. Primjerice, prema podacima Organizacije za hranu i poljoprivredu (FAO) u subsaharskoj Africi, "žene proizvode 80 posto svih osnovnih namirnica za potrošnju u domaćinstvu, a dio od toga odlazi i na prodaju."[03] S obzirom na to da populacija subsaharske Afrike predstavlja otprilike tri četvrtine od milijarde ljudi koji žive na kontinentu, s tim da veliki postotak otpada na djecu, to znači da se više od sto milijuna afričkih žena mora baviti poljoprivrednom proizvodnjom za vlastite potrebe.[04] U skladu s poznatim feminističkim sloganom: "Žene drže više od pola neba".

Trebali bismo uvažiti da je opstanak poljoprivredne proizvodnje za vlastite potrebe zapanjujuća činjenica ako uzmemo u obzir da se kapitalistički razvoj bazira na premisi razdvajanja poljoprivrednih proizvođača, posebice žena, od zemlje. Taj se opstanak može objasniti žestokim borbama u koje su se žene upustile opirući se komercijalizaciji poljoprivrede.

Dokazi takvih borbi mogu se pronaći u cijeloj povijesti kolonizacije, od Anda do Afrike. Kao odgovor na eksproprijaciju zemlje koju su proveli Španjolci (uz pomoć lokalnih poglavica), u 16. i 17. stoljeću žene Meksika i Perua bježale su u planine, podizale ustanke među narodom za borbu protiv stranih osvajača te su tako postale najčvršće braniteljice starih kultura i religija temeljenih na obožavanju bogova prirode.[05] Kasnije, u 19. stoljeću, žene u Africi i Aziji branile su tradicionalne ženske sustave obrade zemlje od sustavnih pokušaja europskih kolonizatora da unište takvu poljoprivredu i redefiniraju je kao muški posao.

01 Citirano u: *Donít Be Afraid, Gringo: A Honduran Woman Speaks from the Heart: The Story of Elvia Alvarado*, ur. Medea Benjamin (New York: Harper Perennial, 1987), 104.

02 Ujedinjene nacije, *The Worldís Women* 1995: Trends and Statistics (New York: United Nations, 1995), 114. Godine 1988. ILO je definirao radnike u poljoprivredi i ribarstvu koji rade za osnovne potrebe kao one koji ìosiguravaju hranu, skloniöte i minimalni gotovinski prihod za sebe i svoje obitelji" – to je poprilično nejasna definicija koja ovisi o tome u kojem se značenju koriste termini "minimalni gotovinski prihod" i "osiguravanje". Štoviše, operativno značenje ove definicije izvodi se sukladno namjeri, primjerice da se pokaže nedostatak "tržišne orijentiranosti" kod radnika koji se bave proizvodnjom za osnovne potrebe i problemi koji ih pogađaju, poput nedostupnosti formalnih kredita i napredne tehnologije.

03 Organizacija za hranu i poljoprivredu, Spol i poljoprivreda http://www.fao.org/Gender/agrib4-e.htm.

04 Društveni i ekonomski učinak kolonijalizma znatno je varirao, ovisno (djelomično) o trajanju izravne kolonijalne kontrole. Čak i sadašnje razlike u ženskoj participaciji u poljoprivrednoj proizvodnji i komercijalno isplativim usjevima mogli bismo interpretirati kao mjeru dosega kolonijalne aproprijacije zemlje. Koristeći statistike UN-ove agencije ILO o participaciji radne snage i imajući na umu problem mjerenja proizvodnje za osnovne potrebe, možemo zaključiti da subsaharska Afrika ima najveći postotak ženske radne snage u poljoprivredi (75 posto), dok u južnoj Aziji taj postotak iznosi 55 posto, u jugoističnoj Aziji 42 posto te u istočnoj Aziji 35 posto. Nasuprot tome, južna i središnja Amerika imaju niski postotak ženske participacije u poljoprivredi, što su rezultati slični onima kakve imaju "razvijene" regije poput

Kako je pokazala Ester Boserup (ali i mnogi drugi) na primjeru zapadne Afrike, ne samo što su kolonijalni časnici, misionari, a kasnije i veliki poljoprivredni magnati nametnuli komercijalne usjeve nauštrb cijene proizvodnje hrane, već su iz podučavanja o suvremenim sustavima uzgoja i tehničkim pomagalima isključili afričke žene koje su obavljale najveći dio poljoprivrednog uzgoja. Redovito su pri dodjeljivanju zemlje privilegirali muškarce, čak i kad su bili odsutni iz svojih domova.[06] Osim što su uzrokovali eroziju "tradicionalnih" prava žena da participiraju u sustavima zajedničke obrade zemlje i kao samostalne uzgojiteljice, kolonizatori – ali jednako tako i poljoprivredni magnati – na taj su način uveli i nove podjele između muškaraca i žena. Nametnuli su novu rodnu podjelu rada koja se temeljila na podređenosti žena muškarcima, što je prema kolonizatorskom planu uključivalo i neplaćenu pomoć muževima pri kultivaciji komercijalno isplativih usjeva (*cash crops*, op. prev.).

Žene, međutim, nisu mirno prihvatile takvo pogoršanje svog socijalnog položaja. U kolonijalnoj Africi pobunile bi se kad god je postojala bojazan da bi vlada mogla prodati njhovu zemlju ili prisvojiti usjeve. Dobar je primjer toga prosvjed iz 1958. koji su žene pokrenule protiv kolonijalnih vlasti u Kedjom Kekuu i Kedjom Ketinguhu (u sjeverozapadnom Kamerunu koji je tada bio pod britanskom upravom). Razljućene glasinama da će vlada staviti na prodaju njihovu zemlju, sedam tisuća žena u više je navrata marširalo na Bamendu, tada glavni grad provincije, a u najdužem su maršu kampirale dva tjedna ispred upravnih zgrada britanske administracije, "glasno pjevajući i bučno podsjećajući na svoju prisutnost".[07]

U istoj su se regiji žene borile protiv uništavanja svojih poljoprivrednih proizvodnji za osobne potrebe, koje je napadala stoka u vlasništvu članova lokalne muške elite ili nomadskih Fulana kojima su kolonijalne vlasti odobrile pravo na sezonsku ispašu tako da od njih mogu ubirati porez na stoku. I u ovom slučaju, žestoki prosvjedi žena pokvarili su im planove, prisilivši vlasti da sankcioniraju stočare prijestupnike. Prema riječima Susan Diduk:

> "U tim su se prosvjedima žene autopercipirale kao borkinje za preživljavanje i osnovne potrebe, život i opstanak obitelji i porodice. Njihov poljoprivredni rad bio je, a i dalje jest, neophodan za proizvodnju hrane na dnevnoj razini. Muškarci iz Kedjoma također su naglašavali važnost tih uloga kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. Danas ih se može čuti kako govore: 'Ne trpe li žene zbog poljoprivrednog rada i ne nose li djecu devet mjeseci? Da, one doprinose ovoj državi.'"[08]

Bilo je mnogo sličnih borbi diljem Afrike u 1940-ima i 1950-ima koje su vodile žene opirući se uvođenju kultivacije komercijalno isplativih usjeva i dodatnom poslu koji im je takva kultivacija nametala, onemogućavajući ih u poljoprivrednoj proizvodnji za osnovne potrebe. Moć ženske poljoprivredne proizvodnje za osnovne potrebe iz perspektive preživljavanja koloniziranih zajednica može se promatrati s obzirom na doprinos antikolonijalnim borbama, posebice gerilskih boraca za slobodu (npr. u Alžiru, Keniji i Mozambiku).[09] Žene su se i u periodu nakon proglašenja nezavisnosti borile protiv toga da ih se regrutira u projektima za razvoj poljoprivrede kao neplaćene "pomoćnice" svojih muževa. Najbolji primjer takvih otpora su intenzivne borbe koje su se vodile u Senegambiji protiv sudjelovanja u komercijalnoj kultivaciji riže, a koja je bila provođena nauštrb poljoprivredne proizvodnje za vlastite potrebe.[10]

Poljoprivredna proizvodnja za vlastite potrebe u mnogim je područjima diljem svijeta preživjela upravo zbog ovih borbi – koje su danas prepoznate kao glavni uzrok neuspjeha poljoprivrednih razvojnih projekata provođenih 1960-ih i 1970-ih – usprkos tome što su vlade i prije i nakon nezavisnosti ustrajale na provođenju projekata "ekonomskog razvoja" na kapitalističkim osnovama.[11]

Odlučnost milijuna žena diljem Afrike, Azije i Amerika da ne napuste poljoprivrednu proizvodnju za vlastite potrebe mora se naglasiti da bi se suprostavilo tendenciji uobičajenoj čak i među radikalnim socijalnim znanstvenicima koji opstanak ženske poljoprivredne proizvodnje za vlastite potrebe s jedne strane interpretiraju kao posljedicu potrebe međunarodnog kapitala da snizi cijene reprodukcije radne snage, a s druge strane kao omogućavanje muškoj radnoj snazi da se bavi prvenstveno komercijalno isplativim usjevima. Služila je osiguravanju dotoka jeftinih radnika za kapitalistički sektor u zemlji i inozemstvu, te je kao takva subvencionirala kapitalističku akumulaciju.[12] Prema Meillasso-

Europe – između 7 i 10 posto. Drugim riječima, stope participacije ugrubo koreliraju s trajanjem formalnog kolonijalizma u tim regijama.

05 Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987); Federici, *Caliban and the Witch.*

06 Ester Boserup, *Womenís Role in Economic Development* (London: George Allen and Unwin, 1970), 53-55, 59-60.

07 Susan Diduk, *Womenís Agricultural Production and Political Action in the Cameroon Grassfields,* Africa 59, no. 3 (1989): 339-40.

08 Susan Diduk, *Women's Agricultural Production*, 343; o borbama žena farmerica u Zapadnom Kamerunu 1950-ih također vidi Margaret Snyder i Mary Tadesse, koje pišu:
"Žene su ustrajale u svojim ekonomskim aktivnostima za vrijeme kolonijalnog doba, usprkos teškim uvjetima s kojima su bile suočene. Jedan je primjer način na koji su se mobilizirale 1950-ih u Kamerunu s ciljem osnivanja društava kukuruznih mlinara. S vremenom se razvilo 200 takvih društava s ukupnim članstvom od 18.000 ljudi. Koristili su mlinove koji su bili u zajedničkom vlasništvu, ograđivali su svoja zemljišta i gradili sustave za čuvanje vode i zadružne trgovine... Drugim riječima, žene su generacijama pokretale različite oblike kolektivnih akcija s ciljem povećanja grupne aktivnosti kako bi popunile socioekonomske rupe svugdje gdje je kolonijalna administracija to nije činila, ili su prosvjedovale protiv politika koje su ih lišavale resursa potrebnih za uzdržavanje obitelji." (Margaret Snyder i Mary Tadesse, *African Women and Development: A History* [London: Zed Books, 1995], 23).

09 Basil Davidson, *The Peopleís Cause: A History of Guerillas in Africa* (London: Longman, 1981), 76-78, 96-98, 170.

10 Judith Carney i Michael Watts, *Disciplining Women? Rice, Mechanization, and the Evolution of*

uxu, zahvaljujući radu "sela", radnici koji su migrirali u Pariz ili Johannesburg osigurali su "slobodnu" robu za kapitaliste koji su ih unajmili s obzirom na to da poslodavci nisu morali plaćati njihov odgoj niti ih potpomagati naknadama za nezaposlenost kad im njihov rad više nije bio potreban.

Iz ove perspektive, ženski rad na obrađivanju zemlje za osnovne potrebe za vlade, kompanije i razvojne agencije predstavlja bonus koji im omogućava da što učinkovitije eksploatiraju nadničarski rad te da osiguraju stalan transfer bogatstva iz ruralnih krajeva u urbana područja, što kao posljedicu ima degradaciju kvalitete života žena farmerica.[13] Meillassouxu se ubraja u zasluge to što priznaje napore koje su poduzele međunarodne agencije i vlade kako bi potkopale razvoj sektora proizvodnje za vlastite potrebe. On vidi konstantno isušivanje njegovih resursa te prepoznaje prekarnu prirodu tog oblika reprodukcije rada, anticipirajući da će taj sektor uskoro doživjeti odlučujuću krizu.[14] Međutim, i njemu ispada iz vidokruga borba koja leži u temelju preživljavanja rada za osnovne potrebe i njegove neprestane važnosti, usprkos napadima koji se vode protiv takvog rada iz perspektive sposobnosti zajednice da se odupre invaziji kapitalističkih odnosa.

Što se tiče liberalnih ekonomista, njihov pogled na ženski rad za osnovne potrebe potpuno degradira taj rad na razinu "neekonomične", "neproduktivne" aktivnosti baš kao što liberalna ekonomika odbija priznati neplaćeni ženski rad u kućanstvu kao rad. Tako liberalni ekonomisti, čak i kad se čini da zauzimaju feminističku poziciju, kao alternativu predlažu "projekte koji generiraju dohodak", univerzalni lijek za siromaštvo i, po mogućnosti, ključ za emancipaciju žena u neoliberalnoj eri.[15]

Ove različite perspektive ignoriraju stratešku važnost koju je pristup obradivoj zemlji odigrao za žene i njihove zajednice, unatoč tome što su kompanije i vlade to s vremena na vrijeme iskorištavale za vlastite ciljeve. Ovdje bi se mogla napraviti analogija sa situacijom koja je prevladala na nekim karipskim otocima (npr. na Jamajci) u vrijeme robovlasništva, kad su vlasnici plantaža robovima davali komade zemlje (*provision grounds*, op. prev.) za obradu za osobne potrebe. Vlasnici su poduzimali te korake kako bi uštedjeli na uvozu hrane te smanjili cijenu reprodukcije radnika. No ova je strategija također imala neke prednosti i za robove jer im je omogućavala viši stupanj mobilnosti i neovisnosti, tako da je – prema nekim povjesničarima – čak i prije emancipacije na nekim otocima nastalo protoseljaštvo, koje je imalo nevjerojatnu slobodu kretanja i koje je već donekle samo privređivalo prodajom vlastitih proizvoda.[16]

Proširujući ovu analogiju s ciljem ilustracije kapitalističke upotrebe rada za osnovne potrebe, možemo reći da je poljoprivredna proizvodnja za osnovne potrebe bila važno sredstvo potpore milijardama radnika, koje im je za nadnicu omogućavalo da ugovore bolje radne uvjete te da prežive štrajkove i političke prosvjede, pa je stoga u nekoliko zemalja nadničarski sektor ostvario važnost koja nije bila u skladu s njegovom malobrojnošću.[17]

"Selo" – metafora za obrađivanje zemlje za osnovne potrebe u komunalnom okruženju – također je bilo važno mjesto borbe žena tako što je osiguravalo bazu iz koje se moglo uzimati bogatstvo koje su država i kapital odstranjivali iz njega. To je borba koja je uzimala mnoge oblike, često je bila usmjerena jednako protiv muškaraca kao i protiv vlada, no uvijek osnaživana činjenicom da žene imaju izravan pristup zemlji te da na taj način mogu uzdržavati sebe i svoju djecu te osigurati neki dodatni prihod putem prodaje viškova svog rada. Tako su čak i nakon urbanizacije žene nastavile kultivirati i najmanje komade zemlje kojima su imale pristup kako bi nahranile svoje obitelji i zadržale određeni stupanj autonomije od tržišta.[18]

Koliko je selo bilo izvor moći za ženske i muške radnike diljem bivšeg kolonijalnog svijeta može se mjeriti prema radikalnom napadu koji su od početka 80-ih te kroz 90-e godine pod krinkom strukturalnih prilagodbi i "globalizacije" protiv njega provodili Svjetska banka, Međunarodni monetarni fond (MMF) i Svjetska trgovinska organizacija (WTO).[19]

Ključni dio sveprisutnih programa strukturne prilagodbe Svjetske banke sačinjavalo je uništavanje poljoprivredne proizvodnje za osnovne potrebe.[20] Kasnih 80-ih i u 90-ima ne samo da je zemlja bila ograđena, već je i "jeftina" (npr. subvencionirana) hrana uvezena iz Europe i Sjeverne Amerike preplavila novoliberalizirane ekonomije Azije i Afrike (kojima nije bilo dozvoljeno subvencionirati svoje seljake) te tako još više istisnula žene farmerice s lokalnih tržišta. U međuvremenu, agrobiznisi su preuzeli velike komade nekad komunalne zemlje koju su obrađivali za izvoz. U konačnici, rat i

Mandinka Gender Relations in Senegambia, Signs 16, no. 4 (1991): 651–81.

11 Caroline O.N. Moser, *Gender Planning and Development: Theory, Practice, and Training* (London: Routledge, 1993).

12 Claude Meillassoux, *Maidens, Meal, anid Money: Capitalism and the Domestic Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

13 Ibid., 110–11.

14 Kriza se po svoj prilici sastoji od činjenice da ukoliko ekonomija domaćinstva postane previše neproduktivna, ona ne može vršiti reprodukciju imigrantskih radnika, no ako ekonomija domaćinstva postane previše produktivna, dolazi do rasta cijene rada jer radnik u ovom slučaju može izbjeći rad za nadnicu.

15 Ovdje je dobar primjer Caroline Moser, "feministice Svjetske banke", koja izvodi sofisticiranu analizu rada žena, a čiji je pristup ženama, njezinim riječima, "emancipatoran". Nakon što je iznijela pomnu analizu mnogih teorijskih pristupa ženskom radu (uključujući i marksistički), studije slučaja na koje se referira vezane su uz dva projekta koja se bave "stvaranjem prihoda", uz program "hrana za posao" (*Gender Planning and Development*, 235–38).

16 Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society*, 1650–1838 (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Marietta Morrissey, *Slave Women in the New World* (Lawrence: University Press of Kansas, 1989). Međutim, čim je cijena šećera na globalnom tržištu porasla, vlasnici plantaža rezali su vrijeme dano robovima za obradu svojih komada zemljišta.

17 Federici, "The Debt Crisis"; vidi, naprimjer, što Michael Chege piše o afričkim nadničarima i zemlji: "Većina afričkih radnika zadržava se na selu; nastanak radne snage potpuno otuđene od vlasništva nad zemljom tek se treba dogoditi." ("The State and Labour in Kenya," in *Popular Struggles for Democracy in*

glad isterorizirali su milijune i prisilili ih na bijeg iz vlastitih zemalja.

Ono što je potom uslijedilo bila je velika reprodukcija, po vrsti i razmjeru neviđena čak i u kolonijalnom periodu. Čak i u regijama nekoć poznatima po svojoj poljoprivrednoj produktivnosti, poput južne Nigerije, hrana je sad oskudna ili preskupa te izvan dosega prosječne osobe koja se u zoru strukturnih promjena morala istovremeno boriti s rastom cijena, zamrznutim plaćama, devalviranom valutom, rasprostranjenom nezaposlenošću i rezovima u socijalnim službama.[21]

Ovdje dolaze do izražaja borbe žena za zemlju. Žene su glavni neutralizator svjetskog proletarijata protiv gladi pod neoliberalnim režimom Svjetske banke. One su glavni oponenti neoliberalnom zahtjevu prema kojem "tržišne cijene" određuju tko smije živjeti, a tko umrijeti, i one su te koje su osigurale praktični model za reprodukciju života na nekomercijalan način.

Borbe za opstanak i protiv "globalizacije" u Africi, Aziji i Amerikama

Suočene s obnovljenim pritiscima za privatizaciju zemlje, proširivanjem komercijalno isplativih usjeva te porastom cijena hrane u doba globalizacije, žene su pribjegle mnogim strategijama i suprotstavile se najsnažnijim institucijama na planetu.
Primarna strategija koju su žene usvojile da bi obranile svoje zajednice od utjecaja ekonomskih prilagodbi i ovisnosti o globalnom tržištu bilo je širenje zemljišta koje se obrađuje za osnovne potrebe na urbane centre. Dobar je primjer Gvineje Bissau, gdje su žene od 1980-ih povrćem, maniokom i voćkama zasađivale vrtove gotovo svih kuća u glavnom gradu Bissauu, ali i drugim gradovima, te su tako u razdobljima oskudice osiguravale mogućnost odricanja od zarade koju su mogle steći prodajom svojih proizvoda u korist toga da im obitelj ne ostane bez hrane.[22] Referirajući se na Afriku, Christa Wichterich napominje da su '90-ih rad žena na obrađivanju zemlje za osnovne potrebe te urbano vrtlarstvo ("*cooking pot economics*") ponovno oživjeli u mnogim gradovima te da su urbani farmeri najvećim dijelom žene iz niže klase:

"Ispred kuća potplaćenih javnih službenika u Dares-Salaamu umjesto gredica cvijeća posađeni su luk i stabla papaje; u stražnjim vrtovima u Lusaki uzgajaju se kokoši i biljke banane; na glavnim cestama Kampale i pogotovo Kinshase, gdje je sustav opskrbe hranom najvećim dijelom kolabirao, posađeno je povrće... Isto je i u gradovima Kenije... Zelene pruge pored cesta, zasađene okućnice, napuštena gradilišta odmah se okupiraju i sade se kukuruz, razno bilje, sukuma wiki[23], najpopularnija vrsta kupusa."[24]

Kako bi povećale proizvodnju hrane, žene su morale osigurati veći pristup zemlji, no pritisak međunarodnih agencija da se stvori zemljišno tržište to ugrožava. Neke su žene odlučile ostati u ruralnim područjima kako bi zadržale pristup obradivom zemljištu, dok je većina muškaraca migrirala u gradove. Rezultat toga je "feminizacija sela". Mnoga sela danas čine isključivo žene koje se bave obrađivanjem zemlje ili ženske kooperative.[25]

Bitka za ponovno osvajanje ili proširivanje zemlje dostupne za obradu za osnovne potrebe također je jedna je od glavnih bitaka koje vode seoske žene u Bangladešu, što je dovelo do formiranja Udruženja žena bezemljašica (*Landless Women Association*) koje se od 1992. bavi zauzimanjem zemljišta. U tom periodu Udruženje je uspjelo naseliti 50.000 obitelji, pri čemu se često sukobljavalo s vlasnicima zemljišta u žestokim konfrontacijama. Shamsun Nahar Khan Doli, voditeljica Udruženja kojoj dugujem ove informacije, kaže da se mnoge okupacije događaju na "charovima", niskim otocima nastalima taloženjem soli na sredini rijeke.[26] Prema bangladeškom zakonu, takva nova zemljišta trebala bi biti alocirana seljacima bezemljašima, no zbog sve veće komercijalne vrijednosti zemljišta, sve se češće događa da takva zemljišta zauzimaju veliki zemljoposjednici. Žene su se, međutim, organizirale s ciljem da ih zaustave, braneći se pritom od njihovih napada metlama, bambusovim kopljima, pa čak i noževima. Također su osmislile sustave alarmiranja kako bi upozorile druge žene da se približavaju brodovi veleposjednika ili njihovih bandi te kako bi se obranile od napadača ili spriječile njihovo iskrcavanje.

Slične borbe za zemlju vode se i u Južnoj Americi. U Paragvaju je 1985. u suradnji s Paragvajskim pokretom seljaka (*Paraguayan Peasant's Movement – MCP*) nastao Odbor seoskih žena (*Peasant Women's Commission – CMC*) koji zahtijeva preraspodjelu zemlje.[27] Kako ističe Jo Fischer, CMC je bio prvi pokret seoskih žena koji je ostvarenje svojih zahtjeva tražio na ulicama i koji je u

Africa, edited by Peter Anyang' Nyong'o [London: Zed Books, 1987], 250). Jedna je od posljedica tog "pomanjkanja otuđenosti" da se afrički radnik može osloniti na materijalnu osnovicu solidarnosti sela (posebno na primanje hrane) kad god on/ona odluči štrajkati.

18 Deborah Fahy Bryceson, *Liberalizing Tanzania's Food Trade: Private and Public Faces of Urban Marketing Policy*, 1930–1988 (London: Zed Books, 1993), 105–17.

19 Napad koji je vodila Svjetska banka putem Programa strukturne prilagodbe izvrće Meillassouxovu tvrdnju da je ekonomija domaćinstva funkcionalan dio kapitalizma, no potvrđuje njegovo predviđanje da "finalna" kriza kapitalizma vreba zbog njegove vlastite nesposobnosti da očuva i kontrolira ekonomiju domaćinstva (Meillassoux, *Maidens, Meal, and Money*, 141).

20 Federici. "*The Debt Crisis*"; Caffentzis, "*The Fundamental Implicationsî*; Terisa E. Turner and Leigh S. Brownhill, ì*African Jubilee: Mau Mau Resurgence and the Fight for Fertility in Kenya, 1986-2001*,î u *Commons*, posebno izdanje, *Canadian Journal of Development Studies* 22, ur. Terisa E. Turner i Leigh S. Brownhill

21 U Nigeriji se događa dramatični pad "realne plaće" i povećanje stope siromaštva. Zemlja koja je nekoć bila smatrana zemljom "srednje visokih prihoda" danas ima 70 posto stanovništva koje živi s manje od 1 dolara na dan, te 90 posto stanovništva s manje od 2 američka dolara na dan (UN Development Program statistics).

22 Rosemary Galli i Ursula Frank, "Structural Adjustment and Gender in Guinea Bissau", u *Women Pay the Price: Structural Adjustment in Africa and the Caribbean*, ur. Gloria T. Emeagwali (Trenton, NJ: Africa World Press, 1995). U Bissauu, za vrijeme kišne sezone žene sade rižu na parcelama koje se nalaze na gradskoj periferiji. Za vrijeme sušne sezone, poduzetnije žene

svoje programe inkorporirao probleme žena, također osuđujući "dvostruku opresiju žena: kao seljakinja i kao žena".[28]

Prekretnica u radu CMC-a dogodila se kad je vlada dala pokretu seljaka velike parcele zemlje u šumama blizu granice s Brazilom. Žene su iskoristile te donacije kao priliku da organiziraju model zajednice u kojem su se udružile s ciljem zajedničke obrade zemlje. Geraldina, jedna od osnivačica CMC-a, ističe:

"Neprestano radimo, više nego ikad prije, no također smo promijenile način na koji radimo. Eksperimentiramo s komunalnim radom kako bismo vidjele ostavlja li nam taj tip rada više vremena za druge stvari. Također, imamo priliku podijeliti svoja iskustva i brige. Za nas je ovo bitno drugačiji način života. Prije nismo čak ni poznavale svoje susjede."[29]

Borbe žena za zemlju uključuju obranu zajednica kojima prijete komercijalni projekti stanogradnje nastali u ime "urbanog razvoja". "Stanogradnja" je, povijesno gledajući, uključivala gubitak "zemlje" za proizvodnju hrane. Primjer otpora ovome trendu je borba žena u Kawaali – što je četvrt u Kampali (Uganda) – u kojoj je Svjetska banka 1992. i 1993. u suradnji s Gradskim vijećem Kampale (*Kampala City Council – KCC*) odlučila financirati veliki projekt stanogradnje koji bi uništio velike dijelove zemlje obrađivane za osnovne potrebe, a koja se nalazila u neposrednoj blizini obiteljskih kuća. Nije iznenađenje da su upravo žene, putem odbora Abataka (stanovnika), pružale najustrajniji otpor, prisiljavajući u konačnici Svjetsku banku na povlačenje iz projekta. Prema jednoj od vođa otpora:

"Dok su se muškarci ustručavali, žene su mogle na javnim sastancima ispred državnih službenika reći što god. Žene su bile glasnije jer su bile izravno pogođenije. Bilo im je vrlo teško izdržati bez ikakvog prihoda (...) Većina tih žena su ljudi koji uzdržavaju svoju djecu, a to ne mogu činiti bez nekog prihoda i hrane (...) Ako netko dođe i pokuša im oduzeti njihov mir i prihod, onda će se one boriti, ne zato što žele, nego zato što su potlačene i pod represijom."[30]

Aili Mari Tripp ističe da situacija u četvrti Kawaala nipošto nije jedinstvena.[31] Izvještaji o sličnim borbama stižu nam iz različitih dijelova Afrike i Azije, gdje se organizacije seoskih žena suprostavljaju razvoju industrijskih zona koje prijete izmještanjem njih i njihovih obitelji te kontaminacijom okoliša.

Industrijska ili komercijalna stanogradnja često je u suprotnosti sa ženskom poljoprivrednom proizvodnjom za osnovne potrebe u kontekstu u kojem se sve veći broj žena, čak i u urbanim centrima, bavi vrtlarstvom (u Kampali žene uzgajaju 45 posto hrane za svoje obitelji). Braneći zemlju od napada komercijalnih interesa i afirmirajući princip "zemlja i život nisu na prodaju", važno je napomenuti da žene ponovno, kao i u prošlosti tijekom kolonijalnih invazija, brane povijest svojih naroda i njihovu kulturu. U slučaju Kawaale, većina stanovnika spornog zemljišta ondje živi generacijama i ondje je pokapala svoje rođake – što je za mnoge ljude u Ugandi ultimativni dokaz vlasništva nad zemljom. Refleksije Aili Mari Tripp o borbi za zemlju ključne su za moju dosadašnju argumentaciju:

> "Kad se odmaknemo od konfliktnih događaja, postaje jasno da stanovnici, pogotovo žene uključene u otpor, pokušavaju institucionalizirati neke nove normative za mobilizaciju zajednice, ne samo u Kawaali nego i šire, time što pružaju model za projekte drugih zajednica. One su imale viziju kolaborativnih napora koja kao početnu točku uzima njihovu ovisnost o zemlji kao preduvjet preživljavanja."[32]

Važno je spomenuti još dva nastojanja u vezi sa zaštitom koju žene osiguravaju proizvodnji za osnovne potrebe. Prvo, postoji formacija regionalnih sustava samodostatnosti kojoj je cilj garancija "sigurnosti hrane" i održavanje ekonomije utemeljene na solidarnosti i odbijanju kompeticije. Najimpresivniji u tom kontekstu je primjer Indije, gdje su se žene udružile u Nacionalni savez za prava žena na hranu (*National Alliance for Women's Food Rights*), nacionalni pokret koji tvori 35 ženskih organizacija. Jedan od najvećih napora kampanje bio je onaj za zaštitu ekonomije sjemenki gorušice, koja je od ključne važnosti za mnoge indijske žene, kako u gradovima tako i na selima. Kako je gorušica jedna od biljaka za zadovoljavanje osnovnih potreba, bila je ugrožena pokušajima multinacionalnih korporacija sa sjedištem u SAD-u da nametnu genetski modificiranu soju kao izvor ulja za kuhanje.[33] Kao odgovor na to, Savez je izgradio "izravna savezništva između proizvođača i konzumenata" s ciljem "obrane sredstava za život seljaka i raznolikosti kulturalnih izbora konzumenata", izjavila je Vandana Shiva (2000), jedna od vođa pokreta. Njezinim riječima:

pokušavaju dobiti pristup obližnjim parcelama kako bi posadile navodnjavano povrće, ne samo za konzumaciju u domaćinstvu već i za prodaju. (ibid., 20)

23 Vrsta kelja koji se uzgaja u Tanzaniji, Kongu i Keniji.

24 Wichterich, *Globalized Woman*, 73.

25 Galli i Funk, *Structural Adjustment and Gender*, 23.

26 Ovo izvješće temelji se na usmenom svjedočanstvu s *Countersummita* održanog u Pragu 2000.

27 Fisher, *Out of the Shadows*, 86.

28 Ibid., 87.

29 Ibid., 98.

30 Aili Mari Tripp, *Women and Politics in Uganda* (Oxford: James Currey, 2000), 183.

31 Tripp zaključuje da je "borba u Kawaali na mnoge načine mikrokozmos nekih promjena koje se događaju u Ugandi" (ibid.,194). Slične borbe vodile su se diljem trećeg svijeta gdje su se organizacije seoskih žena suprostavljale razvoju industrijskih zona koje prijete izmještanjem njih i njihovih obitelji te zagađenjem okoliša.

32 Ibid., 194.

33 Ovaj je pokušaj dobio zamah 1998. kad je lokalno proizvedeno i distribuirano ulje za kuhanje dobiveno od sjemenki gorušice toliko otrovano da je zbog konzumacije tog ulja umrla 41 osoba. Vlada je tada zabranila da se to ulje proizvodi za prodaju. Nacionalni savez odgovorio je podizanjem sudske tužbe i pozivanjem konzumenata i proizvođača da ne surađuju s vladom po ovom pitanju. (Vandana Shiva, *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply* [Boston, MA: South End Press, 2000], 54).

"Prosvjedujemo protiv uvoza soje i pozivamo na zabranu uvoza genetski modificiranih proizvoda od soje. Kako pjevaju žene iz delhijskih slamova, 'Sarson Bachao, Soya Bhagaa' ili 'Spasimo gorušicu, nogirajmo soju'".[34]

Drugo, žene diljem svijeta vode borbe za sprečavanje komercijalne sječe šuma te za očuvanje i obnavljanje šuma koje su ljudima temelj ekonomije za osnovne potrebe. One tako osiguravaju hranu, gorivo, lijekove i održavaju društvene odnose unutar zajednice. Šume koje, piše Vandana Shiva, odjekuju svjedočanstvima iz svih dijelova svijeta, "najviši su izraz plodnosti i produktivnosti".[35] Stoga napadi na šume znače smrtnu kaznu za plemenske narode koji u njima žive, a pogotovo za žene, i žene poduzimaju sve što je u njihovoj moći da zaustave eksploatatore šuma. U tom kontekstu Shiva često citira pokret Chikpo – pokret žena u Garhwalu, u podnožju Himalaja – koji je ranih 1970-ih počeo s praksom grljenja stabala određenih za rušenje na način da su između stabala i pila eksploatatora žene postavljale svoja tijela.[36] Dok su se žene u Garhwalu mobilizirale ne bi li spriječile sječu šuma, u selima sjevernog Tajlanda žene su prosvjedovale protiv prisilnog sađenja plantaža eukaliptusa na njihovim ekspropriranim farmama što ih je je provodila japanska firma koja se bavi proizvodnjom papira u suradnji s vladom i vojskom Tajlanda.[37] U Africi je važna inicijativa bila "Pokret zelenog pojasa", koja se pod vodstvom Wangari Maathai obvezala da će oko svih većih gradova posaditi zelene pojaseve. Od godine 1977. Pokret je posadio na desetke milijuna stabala s ciljem prevencije deforestacije, erozije tla, širenja pustinje i sprečavanja nestašice materijala za potpalu.[38]

Najdojmljivija borba za preživljavanje šuma odvijala se u delti rijeke Niger, gdje su močvarne mangrove šume postale ugrožene zbog eksploatacije nafte. Opiranje tom procesu trajalo je 20 godina, a započelo je 1984. u Ogharefeu kada je nekoliko tisuća žena tog područja izvršilo opsadu proizvodne platforme kompanije *Pan Ocean* zahtijevajući kompenzaciju zbog uništavanja voda, stabala i zemlje. Kako bi pokazale svoju odlučnost, žene su zaprijetile da će se razodjenuti ukoliko se njihovi zahtjevi budu ignorirali – tu su prijetnju ostvarile prilikom posjeta direktora te kompanije koji se zatekao okružen tisućama golih žena, što je prema vjerovanjima zajednica koje žive u delti Nigera značilo vrlo ozbiljnu kletvu. To ga je u konačnici uvjerilo da pristane na zahtjeve za odštetom.[39]

Od 1970-ih borba za zemlju intenzivirala se i tamo gdje bismo to najmanje očekivali – u New Yorku, gdje se vodi u obliku pokreta za urbano vrtlarstvo. Počela je kao inicijativa žena predvođena grupom pod nazivom Zelena gerila (*Green Guerrillas*), koja je počela raščišćavati prazne prostore u četvrti Lowe East Side. Do 1990-ih u gradu je nastalo 850 urbanih vrtova i sklopljeno je više desetaka koalicija različitih četvrti, poput Koalicije za pošumljavanje Harlema koju je započela grupa žena koje su se željele "ponovno povezati sa zemljom i djeci omogućiti alternativu ulici". Danas broji više od 21 organizacije i 30 projekata urbanih vrtova.[40]

Važno je naglasiti da vrtovi ne predstavljaju samo izvor hrane i cvijeća, već imaju i funkciju promicanja izgradnje zajednice te služe kao okosnica drugih komunalnih borbi, poput skvotiranja i samodostatnog stila života (*homesteading*, op. prev.). Zbog toga su komunalni vrtovi za vrijeme režima gradonačelnika Giulianija bili napadani, a već nekoliko godina jedan od glavnih izazova tog pokreta bilo je zaustavljanje bagera. Preko 100 vrtova u proteklih je 10 godina nestalo pod egidom "razvoja", više od 40 je predviđeno za rušenje, a planovi za budućnost čine se tmurnima.[41] Otkad je preuzeo funkciju, sadašnji gradonačelnik New Yorka Michael Bloomberg, baš kao i njegov prethodnik, proglasio je rat tim vrtovima.

Važnost borbe

Kao što smo mogli vidjeti, u gradovima diljem svijeta najmanje četvrtina stanovnika ovisi o hrani koju proizvede ženski rad za osnovne potrebe. U Africi, naprimjer, četvrtina ljudi koji žive u gradovima smatra da ne bi mogli preživjeti bez hrane proizvedene za osnovne potrebe. To je potvrdio i UN-ov Populacijski fond koji nalazi da "otprilike 200 milijuna stanovnika gradova uzgaja hranu, čime osigurava barem dio potrebnih namirnica za oko milijardu ljudi".[42] Ako uzmemo u obzir da glavninu proizvođača hrane za osnovne potrebe čine žene, vidjet ćemo zašto muškarci Kedjoma u Kamerunu kažu: "Žene koje se bave poljoprivrednom proizvodnjom za osnovne potrebe čovječanstvu čine dobro." Zahvaljujući njima, milijarde ljudi – kako na selu tako i u gradu – koje dnevno zarađuju manje od jednog ili dva dolara, uspijevaju se održati na životu čak i u vrijeme ekonomske krize.

34 Ibid., 32-33.
35 Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (London: Zed Books, 1989), 56.
36 Ibid.
37 Matsui, *Women in the New Asia*, 88-90.
38 Wangari Maathai, *Kenyaís Green Belt Movement*, u Africa (5th ed.), ur. F. Jeffress Ramsay (Guilford, CT: The Dushkin Publishing Group, 1993).
39 Terisa E. Turner i M.O. Oshare, ìWomenís Uprisings against the Nigerian Oil Industryî, u *Arise! Ye Mighty People!: Gender, Class and Race in Popular Struggles*, ur. Terisa Turner (Trenton, NJ: Africa World Press, 1994), 140-41.
40 Wilson i Weinberg, *Avant Gardening*, 36.
41 Ibid., 61.
42 Populacijski fond Ujedinjenih Naroda, *State of the World Population 2001* (New York: United Nations, 2001).

Michael Bloomberg

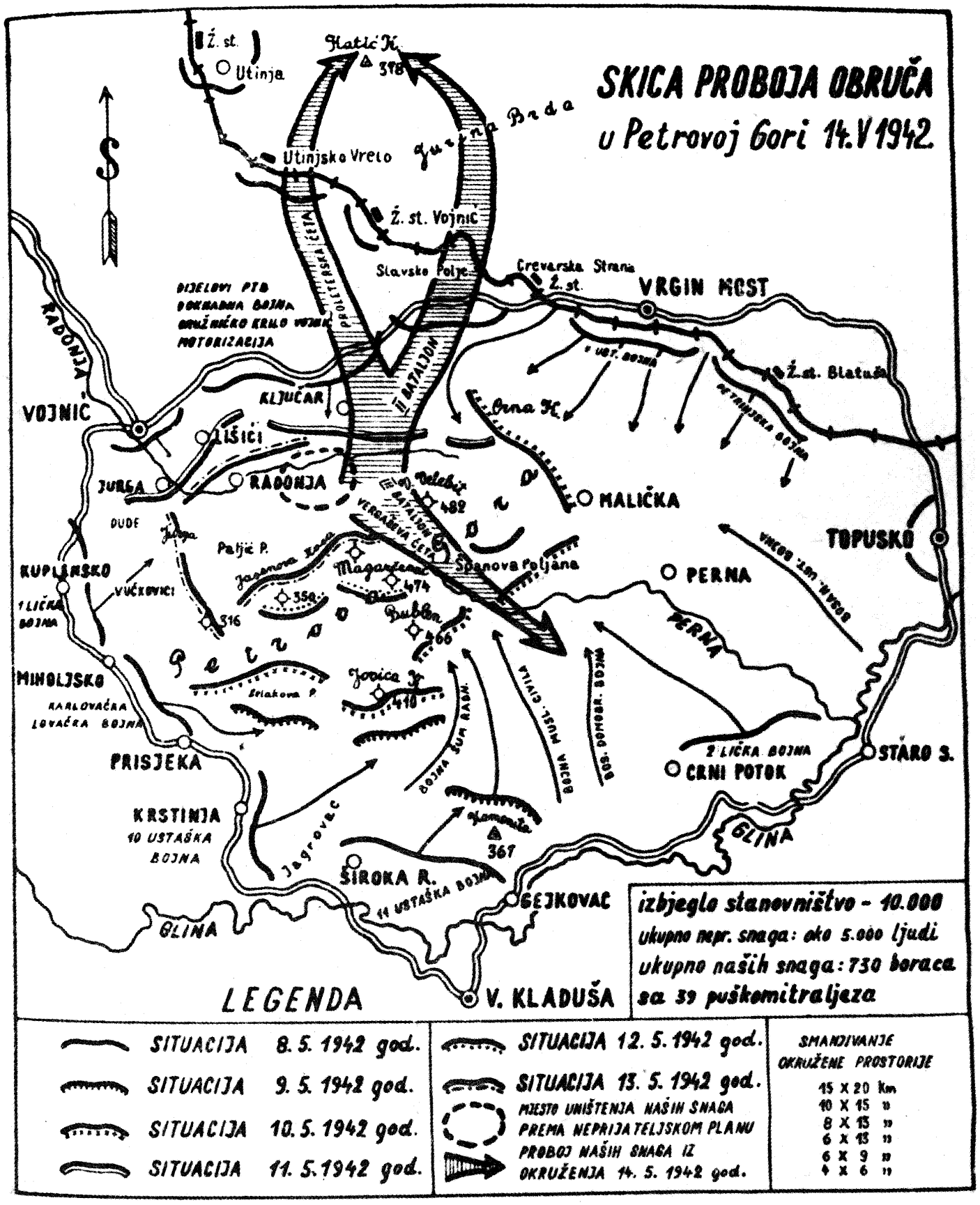
Ženska poljoprivredna proizvodnja za osnovne potrebe suprotstavlja se trendu smanjenja poljoprivrednog zemljišta koji nameću poljoprivredne korporacije – što je jedan od glavnih uzroka visokih cijena hrane i gladi – te istovremeno osigurava određen stupanj kontrole nad kvalitetom proizvedene hrane i štiti konzumente od genetičkih manipulacija nad usjevima, kao i trovanja pesticidima. Nadalje, ženska proizvodnja za osnovne potrebe predstavlja siguran način obrađivanja zemlje, što je ključno uzeti u obzir u trenutku kada efekti pesticida na poljoprivredne usjeve uzrokuju visoku stopu smrtnosti i bolesti među seljacima diljem svijeta, počevši sa ženama.[43] Stoga poljoprivredna proizvodnja za osnovne potrebe osigurava ženama osnovna sredstva kontrole nad vlastitim zdravljem, kao i zdravljem i životima njihovih obitelji.[44] Također, možemo primijetiti da proizvodnja za osnovne potrebe doprinosi nekompetitivnom solidarnom načinu života ključnom za izgradnju novog društva. Ona je sjeme onoga što Veronika Bennholdt-Thomsen i Maria Mies nazivaju "drugom" ekonomijom koja "u središte ekonomske i društvene aktivnosti stavlja život i sve drugo potrebno za proizvodnju i održanje života na ovom planetu", a ne "beskrajnu akumulaciju mrtvog novca".[45]

S engleskoga prevela Andrea Milat.

43 Vidi npr., L. Settimi et al., *Cancer Risk Among Female Agricultural Workers: A Multi-Center Case-Control Study*, American Journal of Industrial Medicine 36 (1999): 135-41

44 Veronika Bennholdt-Thomsen i Maria Mies, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalised Economy* (London: Zed Books, 1999).

45 Ibid., 5.


SKICA PROBOJA OBRUČA
u Petrovoj Gori 14.V 1942.
Ž. st.
Utinja
Hatić K.
318
Utinjsko Vrelo
Gusinja Brda
Ž. st. Vojnić
Slavsko Polje
Crevarska Strana
Ž. st.
VRGIN MOST
DIJELOVI PTB
DOKRADNA BOJNA
ORUŽNIČKO KRILO VOJNIC
MOTORIZACIJA
RADONJA
VOJNIC
KLJUČAR
LIŠIĆI
JURGA
RADONJA
PROLETERSKA ČETA
III BATALJON
Ž. st. Blatuša
Crna K.
MALIČKA
Velebit
482
VERGARSKA ČETA
DUDE
Paljić P.
Magarčevac
474
Spanova Poljana
PERNA
TOPUSKO
KUPLJENSKO
VUČKOVICI
1 LIČKA BOJNA
358
316
Bubla
466
MINOLJSKO
KARLOVAČKA LOVAČKA BOJNA
Jovica
410
Erlakova P.
PRISJEKA
KRSTINJA
10 USTAŠKA BOJNA
Jagrovac
ŠIROKA R.
11 USTAŠKA BOJNA
Kamenita
367
GEJKOVAC
V. KLADUŠA
GLINA
2 LIČKA BOJNA
CRNI POTOK
STARO S.
izbjegle stanovništvo - 10.000
ukupno nepr. snaga: oko 5.000 ljudi
ukupno naših snaga: 730 boraca
sa 39 puškomitraljeza
LEGENDA
SITUACIJA 8. 5. 1942 god.
SITUACIJA 9. 5. 1942 god.
SITUACIJA 10. 5. 1942 god.
SITUACIJA 11. 5. 1942 god.
SITUACIJA 12. 5. 1942 god.
SITUACIJA 13. 5. 1942 god.
MJESTO UNIŠTENJA NAŠIH SNAGA PREMA NEPRIJATELJSKOM PLANU
PROBOJ NAŠIH SNAGA IZ OKRUŽENJA 14. 5. 1942 god.
SMANJIVANJE OKRUŽENE PROSTORIJE
15 X 20 km
10 X 15 "
8 X 13 "
6 X 13 "
6 X 9 "
4 X 6 "

FOUCAULT, MICHEL

Rascjepi u mreži moći

Neprijateljska ofanziva na Petrovu goru, svibanj, godine 1942.

CHITTY, CHRISTOPHER

Prema socijalističkom umijeću upravljanja: Rascjepi u mreži moći Michela Foucaulta

Koliko su događaji iz svibnja 1968. morali iznenaditi Michela Foucaulta pokazuje primjedba koju je uputio svojem životnom partneru Danielu Defertu u siječnju te godine, nakon što je imenovan na mjesto sveučilišnog profesora na Sveučilištu Nanterre u Parizu: "Neobično je kako ti studenti o odnosima sa svojim profesorima pričaju u terminima klasne borbe."[01] Različita tumačenja ove primjedbe otkrit će mnogo o različitim predodžbama pokojnog filozofa. Među figurama nove ljevice imao je reputaciju antimarksista zbog uvredljivih javnih komentara o Jean-Paulu Sartreu i očigledne hereze *Riječi i stvari* (1966)[02]. Mlađe naraštaje ljevičarskih intelektualaca, aktivista i agitatora, koji su tek kasnije vidjeli portrete radikalnog filozofa, autora *Nadzora i kazne* (1972), s megafonom u ruci, rame uz rame sa Sartreom i drugim ultraljevičarima na prosvjedima na ulicama Pariza – vjerojatno će ovo priznanje zbuniti. Zar je moguće da su ga iznenadile političke iskre koje su zapalile *le mouvement du 22 mars* (*pokret 22. ožujka*)? Konačno, on je u Pariz stigao *post festum* i sudjelovao tek u zadnjim skupovima na Sorbonni krajem lipnja.

Više sam sklon shvatiti ovu primjedbu kao upućeno promišljanje osobenosti povlaštenih studenata Nanterrea, koji se predstavljaju kao revolucionarni proleterski subjekt zaglavljen u borbi s profesorima, kao da ovi potonji posjeduju sredstva za proizvodnju. Kao da je htio to proturječje dovesti do krajnjih konzekvenci, od 1969. Foucault počinje koristiti jezik klasne borbe u političkim diskusijama i javno proglašava "retour à Marx" (povratak Marxu) duhom svojeg vremena[03]. Foucaultov politički *makeover* dogodio se s grupom trockističkih studenata na Sveučilištu u Tunisu, gdje je 1968. predavao filozofiju. Mladi Tunižani nadahnuli su ga da izbrusi svoje poznavanje klasika historijskog materijalizma, počevši od Marxa do Rose Luxemburg, uključujući popularne figure nove ljevice, Che Guevaru i Crne pantere.[04] Razmišljajući naknadno o toj godini štrajkova, suspendiranih kolegija, okupacija, uhićenja, utamničenja i mučenja u Tunisu, Foucault se divio moralnoj energiji i egzistencijalnom bremenu marksističke identifikacije svojih studenata više negoli njezinoj strogosti ili preciznosti. Promijenivši svoje ranije stajalište o povijesnoj zastarjelosti Marxa, bio je uvjeren da je "mit nužan. Politička ideologija ili politička percepcija svijeta, ljudskih odnosa i situacija apsolutno je nužna kako bi se otpočela borba."[05]

Ove primjedbe neposredno prizivaju Sorela prije nego Marxa. No je li odveć preuzetno tvrditi da je Foucault htio zadržati politički imaginarij tog vremena zavrtjevši novi mit, alternativnu "političku percepciju svijeta" svojim konceptualnim razvijanjem pojma "moći"?[06] Konačno, Foucaultov najvažniji uvid u ovom pogledu – moć je produktivna prije nego represivna, sama individualnost je proizvod historijske organizacije moći – nisu neka otrcana upozorenja o lukavstvu historije. Njima ne govori da "moć uvijek pobjeđuje". Zapravo, to je istraživački program: pokušati historijski potvrditi hipotezu prema kojoj je moć svugdje gdje je stisnula koga u svoje zupčanike ili zaprijetila pištoljima i nadzornicima učinila to upravo jer su taj pojedinac ili skupina predstavljali bitnu prijetnju vršenju te moći. Potlačeni, tvrdi Foucault, također sačinjavaju golemu "mrežu moći". Oni nisu pasivne žrtve povijesnog procesa; zapravo, moć je historijski kontingentna. Otpor potlačenih oblikovao je aktualnu organizaciju moći. Revolucija je, prema ovom stajalištu, zaista rijetka ptica.[07]

Takva politička promišljanja možda jesu cinična, no nisu sasvim strana marksističkoj političkoj tradiciji mišljenja. Primjerice, neke od navedenih formulacija iznimno nalikuju lekcijama koje Benjamin pronalazi u povijesti potlačenih, uključujući i njegovu ideju "slabe mesijanske moći" revolucionarne mogućnosti.[08] Tijekom cijele svoje karijere Foucault je pažljivo osluškivao glasove potlačenih. Njegovo pisano djelo i bibliografski izvori skandalozni su upravo utoliko što puno manje prostora daje velikim misliocima – Benthamu, Marxu, Freudu, Descartesu, Smithu, Machiavelliju, Rousseauu – nego davno zaboravljenim glasovima iskopanima za duga vremena provedena u knjižnici. To su također bile Marxove i Benjaminove omiljene metode. Foucault to nježno naziva "toplim zidanjem beskorisne erudicije". Iako sasvim unesen u vrhunce zapadne misli, radije je pisao knjigu o hermafroditu poput Herculinea Barbina iz kasnog 19. stoljeća negoli eksplicitnije izlaganje ili komentar na misao koja joj je bila temeljem. Otkrivanje onih koji su intelektualno utjecali na njega iziskuje pažljivo čitanje.

S obzirom na to da se osebujna Foucaultova zvijezda pojavila na početku doba masovnih medija, tijekom razdoblja koje u Francuskoj nazivaju *Trente glorieuses (Trideset slavnih (godina),* 1945 – 1973), sasvim je izvjesno da je izradio ambivalentne koncepte i zvučne parole upravo s mišlju na ovu vrlo proširenu moć medija. Bilo bi pogrešno pretpostaviti da nije predvidio poteškoće filozofiranja s riječju koja priziva praznovjerje. U snažnom kontrastu spram frankfurtske škole i Situacionističke internacionale, Foucault se suzdržao od kritiziranja tehnologije masovnih medija, smatrajući ih uglavnom neutralnim instrumentima koji su proširili polje diskurzivnih mogućnosti. To je vjerojatno zbog činjenice što je kao javni intelektualac vrlo vješto uspijevao navigirati i manipulirati medijskim aparatom, zasjenjujući uspon prezrenog televizijskog *nouveau philosophea*. Međutim, i ovo je načelan stav. Foucaultova metodologija opire se podjelama između "visokih" i "niskih" kulturnih oblika: jednako je vjerojatno da će Bentham otkriti paradigmu kažnjavanja svoje ere kao i plan za kvekerski zatvor u Pennsylvaniji ili svjetovnu dnevnu rutinu zatvora u francuskoj provinciji. S Machiavellijem na umu, Foucault to naziva "lokalnim cinizmom moći".[09]

Želimo li artikulirati njegove konceptualne probleme i shvatiti koji su im ulozi, Foucaultovu misao o moći valja najprije smjestiti u njegovu konjunkturu, a potom u našu vlastitu. Ovi kontekstualni potezi pomoći će nam pri odučavanju od uobičajenih načina na koje se njegova misao prima i rekonstruira. Otkrivanje racionalne srži njegovih dalekosežnih historijskih rasprava zahtijevat će ogoljavanje njegova naglašeno deskriptivnog jezika, koji je često vrlo lijep, ali može odvratiti pozornost. Često se retorički distancirao od vlastitih neologizama, tretirajući ih radije kao putokaze za misao nego kao rigorozne teoretizacije. Kao šifru za otključavanje ovog osobitog čitanja Foucaulta, nudim prijevod predavanja *Rascjepi u mreži moći* (*Les mailles de pouvoir – The mesh of power*), koje je iz još uvijek nejasnih razloga izostavljeno iz svih izdanja Foucaultovih sabranih djela na engleskom jeziku.

Izvorno izgovorene u dva susreta na Federalnom sveučilištu u Bahiji 1976, Foucaultove riječi snimljene su na kazete te su transkribirane i objavljene kao tekst najprije na portugalskom; potom su ponovno prevedene na francuski i objavljene u *Dits et écrits*, a sada su konačno isporučene vama na engleskom, putem interneta. "Rascjepi" u mreži moći, veličina ili mjere njezinih rupa, naročito je prikladna metafora u vrijeme interneta jer odzvanja njegovim novim vrstama hvatova i iskliznuća.[10] Sam prijenos ovog ukradenog pisma današnjim čitateljima, vama, rezultat je razvoja tehnologija koje

01 Michel Foucault, "Chronology", Dits et écrits I, 1954-1975, eds. Daniel Defert, François Ewald (Paris: Jacques Lagrange, 2001), 42.

02 "*La critique de la raison dialectique* veličanstven je i dirljiv pokušaj čovjeka iz 19. stoljeća da pojmi 20. stoljeće. U ovomu smislu, Sartre je posljednji hegelijanac i također, rekao bih, posljednji marksist." "L'homme est-il mort?", *Arts et Loisirs,* 38, lipanj 1966, 15-21. Sartre je odvratio da je Foucaultova filozofija duboko antihistorična, da zamrzava misao u različite slojeve, uspostavljajući "naše 'tlo'" ili "nepokretne momente" bez objašnjavanja prelaska s jednog trenutka na drugi. Kao takav, Foucault je za Sartrea predstavljao "posljednju prepreku koju buržoazija može podignuti protiv Marxa"; iz: Didier Éribon, *Michel Foucault*. Pogledaj i Perry Anderson, *In the tracks of Historical Materialism,* za prikaz nove ljevice.

03 Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment od the 1970s* (New York: Berghahn Books, 2004), 68; Foucault, "Qu'est-ce que c'est un auteur" u DE I, 817-849; Foucault, "Jean Hyppolite: 1907-1968" u DE I, 807.

04 Foucault, "Chronology."

05 Citirano u Éribon, Foucault, 195; ovaj intervju iz 1978. također slijedi i Foucaultovu kratku reportažu o Iranskoj revoluciji.

06 Promotrite primjedbu iz intervjua s R. Yoshimotom od 25. travnja 1978. po pitanju politizacije psihijatrije, zatvora, studenata: "Moramo to nazvati 'novim političkim imaginarijem'. Mene upravo i zanima pobuđivanje ovakve nove političke imaginacije. Za našu generaciju – a vjerojatno je tako i sa svakom koja nam je prethodila, kao i sa svakom koja će uslijediti – nedvojbeno je karakterističan upravo ovaj nedostatak političke imaginacije." Michel Foucault, "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxi-

olakšavaju cirkulaciju onoga što je Foucault nazvao *discours véridique*, *parrhesia* ili istinit govor. Zaista, Foucaultovo djelo iz kasnih sedamdesetih dopire do nas poput tempirane bombe neke zaboravljene prošlosti, prijeteći da eksplodira i raznese cijeli set pretpostavki o jedinstvu i razjedinjenosti njegove misli, otkrivajući nove uvide i ograničenja.

Kontekst Foucaultove intelektualne krize i *Rascjepi u mreži moći*

"Politički zaokret" 1969. i kasniji "etički zaokret" prema "brizi o sebi" naširoko su spominjane epizode intelektualne povijesti Foucaulta. Ova periodizacija pruža jasnu tripartitnu podjelu njegova djela na rano, srednje i kasno. U sekundarnoj su literaturi ti zaokreti zabilježeni, no njihovi uzroci ostaju nejasni. Nekolicina se okušala u promišljenim i dobro obrazloženim rekonstrukcijama njihova značaja, no većina studija na tu temu kompenzira praznine tračevima i spekulacijama.

Ove poteškoće usložnjene su problemima recepcije. Francuski povjesničar Francois Cusset smatra "američku avanturu s francuskom teorijom" paradoksom komparativne intelektualne povijesti. Jer iako su "Derrida, Foucault, Deleuze & co" s druge strane Atlantika prihvaćeni i zajedno zapakirani "zbog onog što se smatralo njihovim antimarksizmom... u vlastitoj su zemlji izopćeni pod optužbom perverzna dosluha s najgorim ljevičarskim marksizmom."[11]

Američka recepcija Foucaulta iz različitih je razloga postala hegemonijska, a njegovi su se koncepti kristalizirali u jako puno političkih ontologija: "normativnost" u *queer* teoriji, "biopolitika" i rat u djelu Giorgia Agambena, Michaela Hardta i Antonija Negrija. No nijedna od ovih ontologija ne odgovara našem političko-ekonomskom horizontu smanjenog rasta ili kapitalizma bez rasta i njegovih implikacija po državnu vlast, društvene institucije i borbe otpora. Štoviše, period ekonomije mjehura (*bubblenomicsa*), prividne erozije državnog suvereniteta i difuznog otpora kakav su pružala alterglobalistička i antiratna mnoštva koja su se nekad ovim Foucaultovim procjenama konjunkture činila relevantnim u kasnim 1990-im i 2000-im, sada se izokrenuo u situaciju ekonomske krize, konsolidacije staromodne klasne moći, krize državnog duga, nejednake ponovne afirmacije euroameričke vojne moći i sve češće borbe protiv mjera štednje u SAD-u i Europi, zajedno s narodnim pobunama protiv autoritarnih režima na Bliskom istoku.

Američki zenit francuske teorije sad podsjeća na kratkotrajni modni hir u vremenu između ekonomskog pada, dužničke krize, nezaposlenosti mladih i ustanaka na Bliskom istoku 1970-ih, što je bila Foucaultova konjunktura, te ekonomske lančane reakcije koju su izazvale američke banke 2008, političkih prevrata, nezaposlenosti mladih i Arapskog proljeća, koji čine našu konjunkturu. Njegova politička misao iz tog ranijeg perioda ekonomske krize – naročito ona koja se ticala neoliberalizma koji se tada pojavljuje kao umijeće vladanja za upravljanje kriznim tendencijama kapitala – zahtijeva pažljivu ponovnu procjenu u svjetlu aktualne konjunkture.

I najvažnije, čak presudno za ponovnu procjenu Foucaultove misli, jest to što su sva njegova javna predavanja na Collège de Franceu sada objavljena. Ta su predavanja ranije kružila na *bootleg* kazetama unutar ograničenog kruga znalaca, a sada su postala javni zapis Foucaultove intelektualne putanje od 1971. do njegove smrti 1984. Iako je u njegovu testamentu propisano da "nema posthumnih objavljivanja", a Foucault je prema vlastitu priznanju bio "alergičan" na uređaje za snimanje koji su mu smetali pri predavanjima, shvaćao je njihovu važnost. "Riječ uvijek izađe van", kaže u jednom predavanju iz 1976.[12] I zaista, zahvaljujući objavljivanju, oko njegovih se predavanja više ne ispredaju demagoške i mistifikatorske pripovijesti kakve često prate misterije. Otvorena forma predavanja otkriva izvanredno prijelazno razdoblje od 1976. do 1979. u kojem je Foucault iskusio duboku intelektualnu krizu i otpočeo projekt samokritike prije negoli se zaokupio više etičkim pitanjima što su obilježila njegov kasniji period.

Možda smo sada u poziciji da vrednujemo intelektualni značaj tog trenutka i odvažimo se nagađati zašto je Foucault, uvijek plodan autor, prestao objavljivati od 1976. do 1983.[13] Dovodi li misao koja nastaje iz ovog perioda intelektualne krize i samokriticizma u fokus uvide i ograničenja Foucaultovih ranijih pokušaja teoretiziranja moći? Predstavlja li njegov naglasak na državništvo, historijsku svijest i političku ekonomiju za vrijeme ovog razdoblja odstupanje ili kulminaciju njegovih ranijih studija unutarnje fiziognomije institucija poput vojske, zatvora, medicine i psihijatrije?

sme". *Dits et écrits II, 1976-1988,* eds. Daniel Defert, François Ewald (Paris: Jacques Lagrange, 2001), 599.

07 Michel Foucault, *History of Sexuality, volume I: An Introduction,* trans. Robert Hurley, (New York: Vintage, 1990), 92-102.

08 Walter Benjamin, "On the Concept of History", (1940).

09 Foucault, *History of Sexuality I,* 95.

10 Raniji prijevod javlja se u izdanju *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, ur: Jeremy W. Crampton, Stuart Elden (New York; Ashgate, 2007). Međutim, ne samo da u prijevodu nedostaje Foucaultova izvanredna rasprava s brazilskim studentima, nego prijevod ima i brojne druge nedostatke. Propušta ustanoviti Foucaultovu distinkciju između "prava" (*le droit*) i "zakona" (*la loi*), koja je ključna za njegovo historijsko razmatranje u polju diskursa koji je zajednički monarhijskoj vlasti i nastajućoj buržoaziji. Također ponavlja pogreške prethodnih engleskih prijevoda Foucaultova djela, koji su propustili uskladiti njegovu terminologiju s francuskim prijevodima Freuda. Prevoditelji greškom prevode *répression* kao "repression", dok bi tu trebalo stajati "suppression". *Refoulement* je francuski prijevod Freudova *Verdrängunga*. Ovom pogreškom promašuju se Foucaultove polemičke mete koje su Reich i Marcuse prije nego Freud i Lacan – i perpetuira se lažni dojam da je bio protiv psihoanalize.

11 François Cusset, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze & Co Transformed the Intellectual Life of the United States,* trans. Jeff Fort (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), xv.

12 Pomaknuo je svoja predavanja u jutarnje sate u nadi da će tako izbjeći uobičajenu gužvu, pod pretpostavkom da će se studentima biti vrlo teško probuditi i doći na predavanje u 9:30. Michael Foucault, *Society must be defended: Lectures at Collège de*

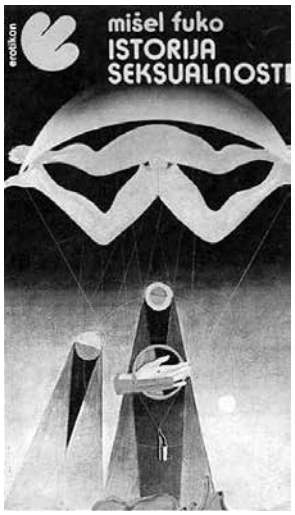
Bez obzira na to koliko su brucoši zaluđeni već na prvom putovanju kroz Foucaultovo djelo, njegova problematika i konstelacija seksi neologizama poput "biopolitike", "panoptizma" i "guvernmentaliteta", da i ne spominjemo mračne i atmosferične, fino istkane "mreže moći" iz kojih "nema van", ostaju u optjecaju već skoro trideset i pet godina. S tim je terminima sraslo značenje koje ne možemo pronaći u izvorniku. Ovaj jezik, sa svojim brojnim političkim valencijama – liberalnom, anarhističkom, radikalnom – ulazio je u modu i izlazio iz nje. Godište većine "teorijskih ljudi" može se ustanoviti prema njihovu omiljenom (ili omraženom) foucaultovskom žargonu. Možda već s izvjesnim odmakom od ovog perioda, sad smo u poziciji da procijenimo njegove iznimne i promjenjive napore da misli politiku ne pribjegavajući buržoaskim konceptualizacijama države, zakona ili prava. Njegovi stari neprijatelji – psihijatrija, univerzitet, zatvori, humanizam, govor o pravima, kao i neumoljiv poriv procjenjivanja nečije seksualnosti – nastavili su se umnažati i širiti zajedno s rastućom popularnosti njegovih analiza. Takva paradoksalna situacija budi sumnju da tim institucijama moći ne prijeti pokušaj buđenja povijesnog sjećanja na njihovo rođenje u krvi i blatu. U odsustvu društvenih pokreta koji su nekoć osporavali ove institucije, Foucaultova historijska prezentacija sredinom sedamdesetih riskira postati neprikrivenom kritikom, naprednom vrstom agitacije i propagande za borbu koja je već doživjela poraze i pirove pobjede.

Zaključak je možda preuranjen, no Foucault je to priznao otprilike u vrijeme kad je predavao *Rascjepe u mreži moći* radikalnim studentima u Brazilu. Dok je uređivao finalne verzije prvog toma *Povijesti seksualnosti*, Foucault je javno ispovjedio svojim slušačima – kako studente nazivaju na Collège de Franceu – da pati od svojevrsne intelektualne krize. Na svom prvom predavanju iz 1976. Foucault započinje kolegij propitujući relevantnost i koherentnost svojeg intelektualnog projekta. Brine da njegov istraživački plan "nema kontinuiteta" i da "uvijek pada u istu rutinu, iste teme, iste koncepte", konačno strahujući da "sve to ne vodi nikamo". Okarakteriziravši svoju genealošku metodu kao "ustanak znanja" naspram "znanstvenog diskursa utjelovljenog u Sveučilištu" – a ovdje je napad na njegova starog mentora Loiusa Althussera jedva prikriven – Foucault se suočava s historičnošću vlastite misli i mijenjanjem kulturnog statusa Sveučilišta i marksizma u Francuskoj. Ustvrđuje da je njegov rad "prilično dobro išao u korak s jednim periodom, s veoma ograničenim periodom u kojem smo živjeli posljednjih deset ili petnaest godina". Izvjestan broj "promjena u konjunkturi" sugerira mu da "bitka možda više ne izgleda jednako".[14]

Nad takvim se trezvenim procjenama valja zamisliti. *Nadzor i kazna* prethodne je godine bila upravo objavljena, doživjevši veliki uspjeh koji je slijedilo intenzivno razdoblje aktivizma vezanog uz zatvore u Francuskoj. Aktivnosti Grupe za informacije o zatvorima (Groupe d'information sur les prisons, GIP) postigle su uspješne reforme praksi osuđivanja i kaznenog sustava u Francuskoj, potičući neviđen val zatvorskih štrajkova i prisiljavajući zatvorski aparat da postane otvoreniji i transparentniji. Na jesen 1971. dvadeset zatvora u Francuskoj istodobno je buknulo otvorenim revoltom protiv svojih kaveza i gospodara.

Uspjeh GIP-a velikim je dijelom rezultat činjenice da su mnogi od njegovih agitatora i sami zatvoreni zbog političkih aktivnosti. Stoga je kriminalizacija revolucionarne aktivnosti od strane francuske države završila politiziranjem zločina.[15] U neobično maoističkoj prilagodbi tradicije istraživanja o radnicima (workers' inquiry), GIP je krijumčario istraživanja zatvorenicima kako bi otkrili slabe točke u sustavu i iznašli zahtjeve koje će uputiti za njihovu reformu ili ukidanje. Zatvorenici su nametnuli analogne reforme u SAD-u zahvaljujući otporu i sudskim sporovima članova pokreta Nation of Islam, koji su 1970. uspostavili dotad neviđenu jurisprudenciju vezanu uz prava zatvorenika.[16] Tijekom ovog razdoblja, francuski zatvori – za razliku od američkih – nisu dozvoljavali posjete, bivajući tako nekom vrstom informacijske crne rupe. Foucault je po prvi put posjetio zatvor za svojeg boravka u SAD-u. Obišao je popravni dom u Attici (Attica Correctional Facility) nakon tamošnjeg ustanka i represije koja je uslijedila.

Zbog njegove rastuće popularnosti, Foucaultova javna predavanja postala su tako prenatrpana i neudobna da su dopuštala malo ili nimalo kontakta sa studentima. Politički, žestoki dani francuskog ultraljevičarstva koje je slijedilo 1968. kao i "novih socijalnih pokreta" počeli su opadati. Milje s kojim je Foucault organizirao i demonstrirao ranih sedamdesetih počeo se raspadati. Neki od maoističkih drugova postali su *nouveaux philosophes*, popularni, *celebrity* akademici zaokupljeni totali-



France, 1975-1976 (New York: Macmillan, 2003), 3.

13 Foucault je prekinuo originalni plan izdavanja slijeda tomova iz projekta Povijesti seksualnosti, koji sugerira da je svjedočenje Daniela Deferta o svađi između Foucaulta i njegova izdavača Gallimarda nedovoljno.

14 Foucault, *Society*, 3-11.

15 Christofferson, *French Intellectuals*, 68-70.

16 James B. Jacobs, "The Prisoners Rights Movement and Its Impacts, 1960-1980", *Crime and Justice*, 2 (1980): 429-470.

tarizmom ili teološkim preokupacijama, često navodeći Foucaulta kao svoju inspiraciju. Staljinizirani marksizam Francuske komunističke partije (Partie communiste française, PCF) također se počeo raspadati. PCF je ušla u savez s novom Socijalističkom partijom (Partie socialiste, PS) Françoisa Mitteranda, potpisavši zajednički program 1973. PCF je napustila sve reference na "diktaturu proletarijata" i bila prisiljena prevrednovati Lenjinovo naslijeđe za vrijeme paljbe koja je uslijedila po francuskom objavljivanju *Arhipelaga gulag* s detaljnim opisom zlouporabe prisilne radne snage u Sovjetskom Savezu. Savez između PCF i PS lansirat će Mitteranda u predsjedništvo 1981. Sve ovo rezultiralo je tektonskom promjenom na intelektualnom i političkom terenu ljevice nakon 1968. u Francuskoj.

Konjunktura koja završava sredinom 1970-ih otpočela je Alžirskim ratom za neovisnost 1954, koji je prije negirao nego konstruirao polje politike i intelektualne aktivnosti u Francuskoj – Sartre, de Beauvoir i *Les temps modernes* bili su u tom pogledu iznimke. Izvještaji o brutalnosti i mučenjima žandara bili su ogroman udarac tradiciji *la République* i njezinim navodnim univerzalnim vrijednostima.[17] Nakon bitke za Alžir 1957, državnog udara 1958. i vojne hunte u Alžiru te sloma Četvrte Republike i povratka Charlesa de Gaullea na čelo države s izrazito povećanim izvršnim ovlastima, nekomunistička ljevica tvrdila je da su komunističke i socijalističke partije propustile iskoristiti svoju moralnu i političku superiornost (high ground), izgrađenu tijekom otpora nacističkoj okupaciji, kako bi uspostavile jasan smjer i program. Prema ovom gledištu, one više nisu zastupale historijske interese i svijest francuske radničke klase. Navodeći činjenicu zapanjujuće malobrojnog sindikalnog članstva u Francuskoj te divlje štrajkove iz 1953. i 1955, André Giacometti piše da je "glavnina radnika neorganizirana, a stvarni život radničke klase odvija se izvan njihova djelokruga".[18] Spontanost je, u skladu s dugotrajnim političkim naslijeđem francuskog radikalizma, još uvijek bila jedina revolucionarna nada nacije. Sartre i drugi članovi nekomunističke ljevice smatrali su podršku partije sovjetskoj intevenciji u Mađarskoj i prešutno odobravanje Alžirskog rata dokazom bilo konzervativnog zaokreta u tradicionalnoj francuskoj radničkoj klasi bilo reformističkog i integracionističkog zaokreta njezinih službenih političkih organa. Ili oboje. Mnogi intelektualci nekomunističke ljevice više nisu smatrali Partiju revolucionarnim subjektom. U *ovom* pogledu Althusser je bio iznimka.

17 Razmotrite pokušaj Simone de Beauvoir da organizira proces za istinu i pomirenje u aferi Djamile Boupache.

18 André Giacometti, "The State of the Franch Left", *International Socialism*, 1 (Summer 1958).

Charles de Gaulle

Brz rast sveučilišnog sustava za vrijeme poslijeratnog ekonomskog i demografskog procvata zajedno s otporom Vijetnamskom ratu uspostavili su novog političkog aktera, ključnog u borbama iz 1968: mlade općenito, naročito studente. Sve obrazovanije stanovništvo stvorilo je golemo tržište za kulturno novinarstvo bez presedana u povijesti, pružajući nepartijskim intelektualcima veću moć i utjecaj. Nepartijska marksistička tradicija u Francuskoj, koju je predstavljao rad grupa *Socialisme ou Barbarie* i Situacionističke internacionale, došla je do zaključka da revolucionarna agitacija mora nadmudriti i zaobići etablirane sindikate i partije želi li galvanizirati stanovništvo.

Dekolonizacijske borbe i politička dostignuća u trećem svijetu, naročito u Kini i Kubi, dovela su do značajnih revidiranja teorije revolucije. Régis Debray objavio je 1967. *Revoluciju u revoluciji*, predlažući koncept *foquismo* – viralnu teoriju o načinu na koji naoružana revolucionarna avangarda može raznositi žarišta nezadovoljstva kroz stanovništvo, potičući opću groznicu pobune – temeljen na Che Guevarinom iskustvu gerilskog rata za vrijeme Kubanske revolucije iz 1959. Pod parolom "revolucije svakodnevnog života" i obnovljenim naglaskom na konceptu otuđenja, marksizam je postao teorijski dom za nove društvene pokrete. Događaji iz svibnja 1968. samo su produbili ove već postojeće političke struje.

Nakon svibnja i lipnja 1968, revolucija više nije bila samo pitanje osporavanja vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. Državni kapitalizam nije rješenje društvenih problema kakvim su ih identificirali novi revolucionari. Sama podjela rada, a naročito autoritarna struktura menadžera, sindikalnih vođa, inspektora i dužnosnika koji imaju kontrolirati radnike, morala je biti osporena.

Na stranicama časopisa *Les temps modernes*, André Gorz tumači svibanj '68. kao demonstraciju revolucionarnog horizonta Zapadne Europe, a za njegov neuspjeh optužuje PCF i CGT. *Les temps modernes* poduzima eksplicitnu kritiku lenjinizma u razdoblju od 1969. do 1971. i napada institucije iz radikalno demokratske perspektive, potičući svoje čitatelje da "unište Sveučilište" u sklopu borbe protiv podjele rada. Treba napasti ne samo i jedino mjesto proizvodnje, nego i superstrukturne aparate koji reproduciraju rasne i klasne podjele, stvara-

ju podjelu rada, podržavaju tradicionalne ženske uloge i podupiru distinkcije između građanina i negrađanina.[19]

Izvanparlamentarna politika ekstremne ljevice ovog razdoblja najavljena je 1969. tekstom *Vers la guerre civile* (Prema građanskom ratu), koji su napisali pojedinci što će kasnije osnovati *Gauche prolétarienne* (Proletersku ljevicu). Svibanj '68. je, prema ovom gledištu, "postavio revoluciju i klasnu borbu u središte svake strategije. Nije nužno biti vidovit da bi se uvidjelo: revolucija je horizont Francuske od '70. do '72; uvjet mogućnosti za takvu borbu jest 'proletarizacija masovnog pokreta'"[20]. *Vers la guerre civile* naglašava primjereno korištenje ilegalne direktne akcije, revolucionarnog potencijala lumpenproletarijata i stratešku važnost podjele rada za održavanje discipline i hijerarhije. Na oružanu borbu poziva se kao na radikalno naslijeđe otpora francuske radničke klase nacističkoj okupaciji.[21]

Tekst je postao program *Gauche proléterienne* (Proleterska ljevica, 1968 – 1973), koju je šef francuske tajne službe (*renseignements généraux*) smatrao "većom prijetnjom državnoj sigurnosti od bilo koje druge ljevičarske grupe"[22]. S grupicama rasutim diljem Francuske, njihova je politika kombinirala voluntarizam, radikalnu demokraciju i spontanost. Nove figure ove revolucije bili su imigrantski radnici, nekvalificirani radnici (*ouvrier spécialisé*) i zatvorenici. Utamničenje, državna represija i sindikalna birokratiziranost bile su snage koje su, prema teminologiji, "proletarizirale" masovni pokret. Francuska država zabranila je prodaju lista *Gauche prolétarienne* u javnim prostorima, što je dovelo do angažmana intelektualaca nekomunističke ljevice. Daniel Defert im se pridružio te pozvao Foucaulta da sudjeluje u aktivnostima grupe. Sartrea, Simone de Beauvoir, Foucaulta i druge javne intelektualce zamolili su da nastave distribuirati listove *Gauche prolétarienne* pod pretpostavkom da Republika neće uhititi svoje prosvjetitelje. Foucaultova suradnja s *Gauche prolétarienneom* konačno je rezultirala osnivanjem *Groupe d'Information sur les Prisons.*

Povijest će htjeti da topli odsjaji zalaska svibnja '68. ipak budu "mrtvorođena revolucija – ono što je trebalo biti točka preokreta moderne povijesti, a ipak je, poput 1848, izostala."[23] Promišljajući naknadno ovo razdoblje svojom katekterističnom duhovitošću, Foucault svoj kolegij iz 1976. temelji na inverziji Clausewitzeva čuvenog aforizma da je rat nastavak politike drugim

19 Christofferson, *French Intellectuals,* 68–70
20 Alain Geismar, Serge July, Erlyne Morane, *Vers la guerre civile,* (Paris: 1969), 16–17.
21 Geismar et al, *Vers la guerre civile,* 362
22 Christofferrson, *French Intellectuals,* 57
23 Perry Anderson, "Dégringolade", *London Review of Books,* 26:17 (rujan 2004), 3–9
24 Foucault, *Society*, 54.
25 Foucault, *Society*, 228.
26 Djelo Graniera de Cassagnaca iz 1838. *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* (*Povijest radničke i buržoaske klase)* tvrdi da proleteri čine klasu podljudi koja potječe od međusobnog križanja lopova i prostitutki. Vidi "The Bohème" Waltera Benjamina u *Charles Baudelaire: A lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: Verso, 1997), 22. Marx je Cassagnaca smatrao "misliocem" bonapartističke reakcije, a u Kapitalu je ovoj rasnoj teoriji suprotstavio koncept "rase naročitih vlasnika robe"; Karl Marx, *Kapital,* vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1976), 172. Malthusov strah da zakoni o siromašnima potiču reprodukciju pauperizma i njegovo zauzimanje da kuće za radnike imaju odvojene dijelove za različite spolove kako bi spriječili siromašne da se seksualno razmnožavaju također očituje ovu tendenciju racijalizacije klasnih podjela. Pogledaj njegov *An Essay on Population.*

Che Guevara

sredstvima. Foucault slijedi genealogiju stajališta prema kojem je "politika nastavak rata drugim sredstvima". Iako ta tema neposredno priziva prevladavajući politički jezik razdoblja ekstremnolijevog aktivizma, Foucault ima dublje filozofske i historijske probleme na umu. U raspravama o aristokraciji i revolucionarnoj buržoaziji 17. i 18. stoljeća nastoji pronaći ulazak rase i klasnog rata u historijsko mišljenje, artikulirajući središnji paradoks "teorije prava" u okviru kojeg moderne političke borbe, od Francuske revolucije do suvremenog diskursa ljudskih prava, postaju razumljive. Govor o pravima uvijek pribjegava zamišljenoj povijesti drevnih povlastica koje, predlaže Foucault, podižu cijeli niz izrazito modernih političkih opozicija između individue i društva.

Historijska misao stoga je politički korisna za borbe za prioritete upravljanja i uzajamne obveze samo utoliko što naglašava jednu od dvije diskurzivne paradigme. S jedne strane, konceptualizacija politike kao rata daje prednost momentu borbe, momentu dominacije: "Ono što se iznosi kao načelo tumačenja društva i njegova vidljivog poretka jest smjesa nasilja, strasti, mržnje, bijesa, negodovanja i gorčine."[24] S druge strane, možemo dati prednost momentu univerzalnosti i mira, osnivanju gradova i zasnivanju zakona, prema kojem bi cijela povijest bila samo pohvala Rimu. Ove druge Foucault smatra reakcionarnim i liberalnim diskursima povijesti – "reakcionarno" je ovdje u strogom smislu reakcije na uspinjući buržoaski liberalizam – koji dosežu svoju najvišu filozofsku artikulaciju u Hegela i Kanta kao borba za priznanje ili trajni mir[25]. Ova dvojba i njezina krvava dvadesetostoljetna povijest nacionalnih sukoba i državnog rasizma je, prema Foucaultu, greben na koji će se pojam moći kao dominacije i represije nasukati.

Dakle, Foucault se vraća predmarksističkim teoretičarima klasne borbe – Diggersu, Henriju de Boullainvilliersu i Abbéu Siyèsu – kako bi pokazao da retorika klasne borbe ima stanovite genealoške srodnosti s predznanstvenim i aristokratskim teorijama rase. Naknadna kristalizacija znanstvenih teorija rase također ima, baš poput neposrednih prethodnika, određenu devetnaestostoljetnu pseudoznanstvenu rasijalizaciju (racialization) nižih klasa[26]. Umjesto "sheme rat – represija", Foucault zagovara teoriju političke moći kao bitno "produktivne", dakle moći kao seta tehnika koje reguliraju ljudsku populaciju i čine ljudsko tjelesno ponašanje učinko-

vitijim. Predavanja iz 1976. kulminiraju analizom konclogora u nacističkoj Njemačkoj i sistema prisilnog rada u SSSR-u kao produktivnim preraspoređivanjem kojim moć upravlja stanovništvom. To je pokušaj da se pokaže kontinuitet ovakvih politika s politikama prosvjetiteljskog projekta: ono što zasniva njihov zajednički temelj i osigurava rešetku razumljivosti ove povijesti *nije*, kao kod frankfurtske škole, "racionalna iracionalnost" kapitalizma, nego prije fenomen stanovništva kao živog supstrata akumulacije kapitala i moderne političke moći.

Nakon slobodne studijske godine 1977, za vrijeme koje Bernard Henri Lévy i André Glucksmann na radiovalovima i televizijskim ekranima, trgujući totalitarizmom, promoviraju svoje knjige *La barbarie à visage humain* (*Barbarstvo s ljudskim licem*, 1977) i *Les maîtres penseurs* (*Gospodari-mislioci*, 1977), Foucaultova predavanja mijenjaju tijek. To je također godina Foucaultova izvještavanja o Iranskoj revoluciji. On postaje sve suzdržaniji po pitanju svojeg ranijeg deskriptivnog jezika. Eksplicitno napušta tvrdnju da živimo u "disciplinarnom društvu" godine 1978, tvrdeći da moć sada djeluje kroz suptilnije liberalne tehnike, promovirajući slobode raznih vrsta[27]. Napušta riječi "biopolitika" i "biomoć" nakon kolegija iz 1979. i zaključuje da su one bile tek pokušaj da se shvati "'liberalizam'... kao princip i metoda racionalizacije vršenja vlasti, racionalizacije koja se pokorava – a upravo to je specifično za nju – internom pravilu maksimalne ekonomije"[28]. Možda nakon kulturne revolucije i deindustrijalizacije tvornička disciplina više ne može biti model za moć u naprednim kapitalističkim društvima.

Buduća francuska izdanja knjige *Nadzor i kazna* potiho će ukloniti frazu "carceral archipelago" ("zatvorski arhipelag"), nesumnjivo stoga što se Foucault želio distancirati od gulagizma Glucksmanna i Lévyja. Njegova predavanja okreću se prikazima historijskog javljanja koncepta *raison d'état* i političkoj ekonomskoj misli kao praktičkim i promišljenim shemama "umijeća vladanja" u 17. i 18. stoljeću. Vraća se klasicima političke ekonomije kako bi napravio izuzetnu analizu Quesnayjeve *Tableau économique*, analizu prijelaza iz feudalizma u kapitalizam i rođenja neoliberalizma. S vremena na vrijeme čini se da se izravno obraća novim filozofima (*nouveaux philosophes*), suprotstavljajući se karikaturi svoje vlastite misli o "sigurnosti": kritizira i desnu i lijevu "fobiju od države" jer "zahvaljujući stanovitoj igri riječima" izostavlja razliku između društvene sigurnosti i koncentracijskih logora; "nužna specifičnost analize je razvodnjena"[29]. Predavanje tada skreće u analizu različitih režima govorenja istine među ranokršćanskim pustinjacima (desert fathers) i završava s analizom prakse *parrhesia* među starim Grcima, prije nego što su Foucaultov projekt i život iznenada prekinuti sidom 1984. Navedena intelektualna povijest ukazuje da je nakon intelektualne krize i zatvaranja određenih političkih horizonata u Francuskoj Foucault odbio pružiti jedinstvenu političku filozofiju te se okrenuo eksplicitnije "marksističkim" temama, i to u vrijeme kad se marksizam počinje izjednačavati s barbarizmom i postaje staromodan za javne intelektualce.

27 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, (1977/1978)
28 Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique*, (1978/1979)
29 Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique*
30 Izgleda da čak i Foucaultova "mikrofizika moći" ili "politička ekonomija" potječu od Marxa. "Površnom će se promatraču učiniti da se analize ovih (ekonomskih oblika) vrte oko sitnica. One se zaista bave sitnicama, no te su sitnice istog reda kao one kojima se bavi mikroskopska anatomija." Kapital, I. sv. (predgovor prvom njemačkom izdanju).

Bernard Henri Lévy

Foucaultov koncept moći i njegov odnos prema Marxu

Po uzoru na ustanak iz svibnja '68, francuska ultraljevica pokušala je zaobići Komunističku partiju kao sredstvo transformacije društva i nastojala istisnuti neksus država-kapital klasične političke teorije predlažući radikalno ekspanzivan revolucionarni subjekt. Foucaultova misao iz ranih sedamdesetih nastoji zahvatiti ove različite i proturječne političke struje konceptom *pouvoir*, dakle konceptom moći koji tvrdi da je razvio iz djela Benthama i Marxa. Ova "moć" postavlja biološki i socijalni fenomen stanovništva i fizičke kretnje ljudskog tijela ne samo kao ekonomski supstrat proizvodnje nego također kao politički prostor borbe i neutralizacije. Ovakva vrsta znanja ili općeg intelekta – intervencija u kolektivni socijalni i biološki metabolizam, newtonovska analiza tjelesnog držanja, kretanja i habitusa – omogućuje potpuno nove i nezabilježene vrste političke intervencije, nove oblike društvenog inženjeringa i kontrole, koji stvaraju produktivni stroj od ljudskog mnoštva, mnoštva prethodno opustošenog političkom moći[30]. Foucault pokušava misliti kako se moderno političko polje različito od apsolutizma uspostavlja i oblikuje te kako omogućuje akumulaciju kapitala dok istodobno potkopava radničku borbenost priskrbljujući proletarijatu "sigurnost" (*Polizeiwissenschaft*), to jest skromne reforme koje povećavaju očekivanu životnu dob, podupiru obiteljski život i tako dalje. Ova misao

implicira da je Marx napustio formulacije problema stanovništva klasičnih političkih ekonomista samo kako bi ponovno otkrio fenomen stanovništva kao klasne borbe i rada-moći. Iako ova političko-ekonomska konceptualizacija "moći" odgovara osobitoj konjunkturi Foucaultova obnovljenog interesa za Marxa kao i zahtjevu novih društvenih pokreta za ekspanzivnijim modelom revolucionarnog subjekta, ona se ne može svesti na to.

Poimajući navlastito kapitalističku političku modernost u terminima proizvodnog upravljanja ljudskim stanovništvom i tijelima, Foucault se strateški vraća Marxu kako bi premostio tendenciju buržoaske misli – i misli mnogih marksista, uostalom! – da reificira "državni aparat" poimajući moć u prostim terminima vlasništva, oduzimanja imovine i otuđenja. Ovo je, prema Foucaultu, duboko antropomorfna konceptualizacija političkog polja. Politička moć u konačnici se samo *prikazuje kao* dosluh interesa koji bivaju predstavljeni državnim aparatom, dok moć zapravo počiva u usklađivanju, kruženju i produktivnom upošljavanju mnoštva snaga bez ikakvog "velikog plana" ili izumitelja. Vladavinu ovih snaga ne omogućuje neko središnje povjerenstvo vladajuće klase; omogućuje ju nesubjektivna intencionalnost ili apstraktna prisila – princip "maksimalne ekonomije", prinuda da se radi za nekog drugog kako bi se reproducirao vlastiti život – što političkom polju priskrbljuje formalno jedinstvo i princip razumljivosti.

Foucault se također vraća Marxu kako bi neutralizirao tendencije mnogih zabludjelih kolega na ljevici koji poimaju moć u terminima represije, što Foucault smatra političkom paradigmom ranog modernog prijelaza na kapitalizam. Držao je da obje tendencije mišljenja – moć kao vlasništvo i moć kao represija – u konačnici potvrđuju liberalni model društva prema kojemu je "društvo predstavljeno kao ugovorno udruženje izoliranih pravnih subjekata". Tvrditi da je to Marxovo stajalište znači napustiti kritiku klasične političke ekonomije i naprosto se "iznova suglasiti s buržoaskom teorijom moći". U polemičkom sudu izrečenom u *Rascjepima u mreži moći*, takve alternativne koncepcije moći "rousseauficiraju Marxa", kao da je društveni oblik kapitalizma ugovorno utemeljeno slobodno udruženje individua palih s neba, koje zauvijek ukidaju čovjekovo savršenije prirodno stanje. Prema Foucaultu, "pojedinac nesumnjivo jeste fiktivni atom 'ideološke' reprezentacije društva, no on je također stvarnost proizvedena ovom specifičnom tehnologijom moći koju sam nazvao 'disciplinom'"[31].

Gornji odlomak neposredno priziva Marxov jezik iz uvoda u *Grundrisse*[32]. Foucault pokušava slijediti genealogiju društvene forme u kojoj odnosi roba prevladavaju zahvaćajući historijsku specifičnost izoliranog pojedinca razmjene. Ova transformacija *nije* neizbježan ishod tehnološkog razvoja proizvodnih snaga. Umjesto toga, trenutak prijelaza može se shvatiti kao kontingentni ishod novog oblika politike, koji Foucault naziva, ponovno slijedeći Marxa, "disciplinom". Relevantni odlomci u *Nadzoru i kazni* eksplicitno citiraju Marxovu raspravu o "kooperaciji" iz prvog toma *Kapitala* i njegovu korespondenciju s Engelsom o porijeklu tvorničke discipline u vojnoj disciplini. Foucault pita kako suverena moć da se ubire porez – porez na proizvod, na krv, na trgovinu itd. – prelazi u produktivnu ekonomsku moć koja generira višak. Nit ovog mišljenja o porijeklu samog kapitalizma – ne tek o pukoj tržišnoj razmjeni – i njezina brižljiva igra s marksističkim jezikom može se slijediti kroz sva Foucaultova objavljena djela, iako su njegovi citati i insinuacije rijetko tako očiti poput ovih u *Rascjepima u mreži moći* i *Nadzoru i kazni*.

Predstavljeno vrlo shematski, usporedite:

1. njegove analize zatočenja siromaha i luđaka u iste ubožnice u *Ludilu u doba klasicizma* (1961);
2. njegovo zanimanje za odlomak od analize bogatstva do političke ekonomije u knjizi *Riječi i stvari*;
3. njegovu analizu važnosti discipline u razvoju proizvodnih snaga u knjizi *Nadzor i kazna*[33];
4. njegovu tvrdnju da je ljudski život pravi materijalni supstrat rastućeg i produktivnog ustrojavanja političke moći u *Povijesti seksualnosti* (1976);
5. njegovu vrlo eksplicitnu analizu fiziokratske misli i prijelaza iz feudalizma u kapitalizam u *Sécurité, territoire, population* (1978);
6. konačno, njegovo predstavljanje problema političkog subjekta neoliberalizma spram subjekta klasične ekonomije u *Rođenju biopolitike* (1979).

Ovo nisu tek slučajni ili sporedni odlomci. Oni su zapravo ključni za razumijevanje Foucaultovih središnjih historijskih tvrdnji. Svaka od njih vraća nas Marxu.

31 Michel Foucault, *Nadzor i kazna*, Zagreb, Informator (1994)

32 Usporedi: "Pred očima proroka 18. vijeka, na čijim plećima još potpuno stoje Smith i Ricardo, lebdi ovaj individuum 18. vijeka – proizvod, s jedne strane raspadanja feudalnih oblika društva, a, s druge strane, novih proizvodnih snaga koje su se razvile od 16. vijeka naovamo – kao ideal čija egzistencija pripada prošlosti. Ne kao historijski rezultat, već kao polazna točka historije. Jer, lebdi kao prirodni individuum primjereno njihovoj predstavi o ljudskoj prirodi, ne kao historijski nastao, već kao od prirode dat. Ovakva zabluda bila je dosad svojsvtvena svakoj novoj epohi. Steuart, koji u mnogočemu stoji u suprotnosti prema 18. vijeku, i, kao aristokrat, više na historijskom tlu, izbjegao je tu ograničenost."; Karl Marx, *Temelji slobode (Grundrisse)*, Naprijed, Zagreb, 1977. Preveli: Branko Petrović, Gajo Petrović, Moša Pijade, str. 7-8.

33 Usporedi s Marxom: "Ovi se ljudi, najednom izbačeni iz njihova uobičajnog načina života, nisu mogli odmah prilagoditi disciplini novih uvjeta. U ogromnim su količinama postali prosjaci, razbojnici i skitnice, dijelom iz sklonosti, ali u najviše slučajeva silom prilika. Dakle, krajem 15. i tijekom cijelog 16. stoljeća, krvava legislativa protiv skitnica nametnuta je diljem zapadne Europe. Preci današnje radničke klase bili su kažnjavani zbog prisilne transformacije u skitnice i siromahe. Legislativa ih je tretirala kao 'dobrovoljne' kriminalce i pretpostavljala da je sasvim u okviru njihove moći da rade pod starim uvjetima koji zapravo više nisu postojali"; Kapital, I. sv.

Možda možemo velikodušno pretpostaviti da je Foucault bio tek pažljivi čitatelj Marxa, znanstvenik koji je cijenio golemi značaj Marxova historijskog prikaza kapitalističkog načina proizvodnje. No bi li to značilo tvrditi da Foucaultova misao izražava neke bitne i temeljne političke i filozofske afinitete prema Marxovu projektu – takve da možda čak zaslužuje nadimak "marksist"? Mnoge opasnosti kriju se u ovakvom tumačenju. Valjalo bi uzeti u obzir Foucaultov snažan politički cinizam. Bila bi nužna puna rekonstrukcija Marxove misli, kao i Foucaultove, a ovdje nemamo mjesta za takvu diskusiju. No ovakva strategija tumačenja suočava se i s drugim prigovorima, naročito s obzirom na njegovu dobro poznato kritiku funkcije-autora. Ne bi li nazivanje njegove misli marksističkom, pa čak i s ironijskom distancom od te tvrdnje, bilo upravo ono što Jacques Lacan naziva "sveučilišnim diskursom", upotrebom odgovarajućih imenica, lanaca označitelja umjesto jasne misli ili istine?[34]

Takvo djelovanje može biti opravdano Foucaultovim vlastitim terminima. Foucault u *Što je autor?* tvrdi da izvjesni utemeljitelji diskursa, poput Marxa ili Freuda, otvaraju sasvim nova polja istraživanja, rušeći granice izgovorljivog. Foucault smatra da je njihova misao beskrajno produktivna. Nove primjene i preobrazbe takve misli imaju kvalitetu "reaktivacija", jer filozof se njima služi u novom *zeitgeistu* samo kako bi počistio paučinu sa starih problema[35]. Takve su tvrdnje bliske Sartreovom argumentu u uvodu u *Kritiku dijalektičkog uma* da je Marx neprevladivi horizont našeg doba.

Oklada sljedećeg je da je upravo Foucaultovo nastavljanje njegove historijske analize moći u duhu reaktivacije Marxa, prije negoli vjerno recitiranje mrtvog slova ili čak temeljnija kritička rekonstrukcija. Foucaultov opus koji je rezultat svjedoči koliko plodonosan ili besplodan taj pristup može biti. Konačno, moramo priznati mogućnost da su njegova rječita odbacivanja Marxa bila šaljiva. Priznati ovu mogućnost znači sugerirati da su, ne razumijevajući ili odbacujući Foucaulta, samoproglašeni marksisti zagrizli mamac. U opasnosti su pokazati da nisu razumjeli nešto bitno u diskursu svojeg gospodara.

Iako Foucault nije imao iluziju da odmjenjuje Marxa, vrlo vjerojatno se smatrao nasljednikom Marxova projekta. Citiram njegove riječi na tu temu iz intervjua iz 1978. s jednim japanskim marksistom, bez kraćenja i kometara:

34 Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?" u Dits et écrits, 848; Lacan je nazočio ovom seminaru te izrazio slaganje s Foucaultovom kritikom funkcije autora i položajem Marxa i Freuda kao utemeljitelja.

35 Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", 833.

36 Foucault, "Méthodologie pour la connaissance du monde" u Dits et écrits II, 611–612.

Sigmund Freud

"Dok god marksizam smatramo jedinstvom (ensemble) pojavnih oblika moći na ovaj ili onaj način povezanima s Marxovim riječima (la parole de Marx), sustavno ispitati svaki od ovih pojavnih oblika najmanje je što čovjek koji živi u drugoj polovici dvadesetog stoljeća može učiniti. Čak i danas, mi se pasivno, prezrivo, prestrašeno ili zainteresirano pokoravamo toj moći, dok je nužno potpuno je se osloboditi. To se mora sustavno ispitati s istinskim osjećajem da smo potpuno slobodni u odnosu na Marxa. Naravno, biti slobodan u odnosu na marksizam ne podrazumijeva ponovno vraćanje na izvore kako bismo pokazali što je Marx zapravo rekao, zahvaćajući njegove riječi (sa parole) u najčišćem stanju, smatrajući ih jednim i jedinim zakonom. To svakako ne znači ni pokazati, naprimjer, althusserovskom metodom kako je evanđelje (la véritable parole) proroka Marxa bilo krivo tumačeno. Ovakva formalna pitanja nisu važna. Međutim, ponovno potvrditi funkcionalno jedinstvo pojavnih oblika moći koji su povezani s Marxovim vlastitim tvrdnjama izgleda mi kao vrijedan pothvat."[36]

Politička pitanja

Tri ključna pitanja postavljaju *Rascjepi u mreži moći*. Prvo se tiče Foucaultovih neobičnih tvrdnji da svoju teoriju moći izvodi, barem djelomično, iz drugog toma *Kapitala*. Drugo pitanje tiče se "problema stanovništva" kao koncepta koji Foucaultovim disparatnim historijskim studijama daje tematsko jedinstvo, unatoč njegovim suprotnim tvrdnjama. Problem stanovništva vraća nas na pitanje prijelaza iz feudalizma u kapitalizam i pitanja bilo kojeg neizvjesnog suvremenog izlaza iz kapitalizma. Treće pitanje tiče se njegova odgovora na pitanja koja na samom kraju predavanja postavlja slušateljica, koja nas vraćaju na teme Foucaultove povijesne konjunkture i problema njezine recepcije.

1. **PITANJE KAPITALA.** Marxova teorija proširene reprodukcije kapitala važna je jer nastoji opisati jedinstvo disparatnih socijalnih procesa. Iako tržišno društvo ima anarhična svojstva, postoji jedinstvo društvenih oblika proizvodnje. Marx je izbjegao slijepe ulice (deadlocks) klasične političke ekonomije konceptom radne snage. Rad, kao takav, ne cirkulira na

tržištu. Potencijal za rad: radna snaga, *la force de travail, Arbeitskraft* – jest ono što cirkulira. Rad kao snaga, kao potencijal, kao moć razmjenjiv je prema apstraktnoj jednakosti bez obzira na njegove pojedinačne upotrebe, jer tržište uspostavlja konkretni minimalni standard za njegovu vrijednost: rad neophodan za reprodukciju rada kao ljudskog života. Dakle, "živi rad".

Iako je važno održati distinkciju između to dvoje, Foucault razvija "moć" kao kategoriju mišljenja, na način analogan Marxovu razvijanju kategorije "kapitala" u teoriji proširene reprodukcije. "Kapital" se investira u sredstva za proizvodnju, infrastrukturu i izgradnju okoliša baš kao što se "kapital" investira u živi rad. Bez kruženja ili udjela, "kapital" ne može ostvariti vrijednost kristaliziranu u robama. Ovaj dvostruki pokret razlikuje kapitalizam od običnog ubiranja rente; on povijesno i kategorički razlikuje "relativni" od "apsolutnog" ubiranja viška vrijednosti. To je izvor periodičnih, vrlo vjerojatno neizbježnih tendencija kapitala krizi.

Za Foucaulta, "moć" je jedinstvo ujedno i moći i otpora. "Moć" održava i jamči život ljudskom stanovništvu upravo na način da se investira u organizaciju tvornice, plan zatvora ili organizaciju gradskih ulica poput rešetke. Proizvodna organizacija ljudskih tijela i stanovništva tehnologija je, tvrdi, jednako važna za način proizvodnje kao strojevi čije glatko djelovanje omogućuje. Dao je terminu "moć" političko značenje izvan boravišta proizvodnje, kao alternativu reprezentacijskim teorijama političke moći, no smješta porijeklo ove "moći" u mjesto proizvodnje i stanovite ranomoderne vojne inovacije. Prema tome, podjele koje postavlja moć kakvu opisuje Foucault nisu svedive na klasne. U predavanjima od 1978. on tvrdi da politička tehnologija sigurnosti razlikuje "bitne" i "nebitne" slojeve stanovništva kako bi odredila prihvatljivu razinu rizika. To znači da fiziokratske reforme održavanja nestašice žitarica nisu bile pokušaji eliminacije gladi. Bile su pokušaji da se iskoriste tržišni mehanizmi kako bi se oskudica distribuirala u izolirane džepove stanovništva, pokušaji zaštite od masovne gladi i oskudice koje su prijetile političkom nestabilnošću. Političke transformacije koje on izdvaja – koje se odnose na sanaciju, stanovanje, epidemije bolesti, osiguranje, masovnu imigraciju, socijalnu skrb i tako dalje – javljaju se prilično kasno u 19. stoljeću, kao rezultat političkih reformi i zahtjeva koji su počeli tek u Marxovo doba.

2. **PITANJE STANOVNIŠTVA.** Sposobnost genealogije da supostavi (jukstapozicionira) radikalno različite konjunkture omogućuje mišljenje o prijelazu iz feudalizma u kapitalizam, koje rasvjetljuje sadašnji trenutak na način na koji druge povijesti ne mogu. Teoretiziranje problema stanovništva nagnalo je Foucaulta da revidira svoje ranije tvrdnje o moći; koncept "sigurnosti" predstavlja povratak na političku ekonomiju i pažljiviju periodizaciju "discipline" kao inherentne prijelazu na kapitalistički način proizvodnje, nakon kojeg je disciplina u službi više liberalnog umijeća vladanja. Foucault locira epistemički i politički prijelom modernosti u mišljenje fiziokrata i njihovu povijesnu ulogu u francuskoj apsolutističkoj državi. U pokušaju da misli radikalno nesumjerljivo, Foucault postavlja sljedeći problem: unutar uvelike nazadne i gusto nastanjene regije Europe, u kojoj je skup klasnih odnosa svojstven francuskoj apsolutističkoj državi unaprijed zapriječio potpuni prijelaz u kapitalizam sve do 19. stoljeća, u pravom smislu moderna politička ekonomska teorija agrikulturne produktivnosti javlja se u 18. stoljeću zbog niza demografskih kriza koje su izravno prijetile monarhijskoj moći i stvorile iznimno polarizirano političko polje. Međutim, novo umijeće vladanja ostalo je zarobljeno u formama administrativne monarhije[37]. Stanovništvo, prema Foucaultu, pruža ujedinjujuće – ako ne potpuno ujedinjeno – polje prakse za prijelaz od analize bogatstva k političkoj ekonomiji, od prirodne povijesti do biologije, od opće gramatike do filologije.[38]

Moja je pretpostavka da Foucault ovu novu organizaciju moći zove "sigurnost" jer je povijesno smješten u trenutak u kojem raste poslijeratna potražnja za stambenim kreditima u Sjedinjenim Američkim Državama, koja zahtijeva strukturirano financiranje hipoteka (mortgage pool) u sedamdesetima: sekuritizaciju duga. Takav razvoj omogućio je da se Foucault odvaži na hipotezu da utopijski program neoliberalizma nije "supertržišno društvo, nego društvo poduzeća". Dakle, on je novu fazu kapitalističkog razvoja zamislio, najavljujući naše vlastito kasnokapitalističko doba, u terminima transformacije upravljanja političke opasnosti i tržišnih rizika.[39]

37 Foucault, *Security*, 101-103.
38 Foucault, *Security*, 79.
39 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 146-150. Foucault raspravlja o neoliberalizmu, "društvenoj kritici poduzeća čiju su političku, kulturnu i ekonomsku povijest pokušali napisati Weber, Somabart i Schumpeter." On navodi ohrabrivanje posjedovanja vlastitog doma, male farme, vlastoručne proizvodnje i sitnog obrta, kao i etos zajednice: društvo orijentirano "prema mnogostrukosti i diferencijaciji poduzeća".

U zadnjoj Foucaultovoj analizi neoliberalizam nije ponovna aktivacija prakse *laissez-faire*, jer država mora "intervenirati u društvo kako bi kompetitivni mehanizmi mogli igrati regulativnu ulogu u svakom trenutku i svakoj točki društva i intervenirajući na ovaj način, njezin će cilj postati moguć... opća regulacija društva tržištem".[40]

Ipak, na što nam to u vezi s rođenjem neoliberalizma ukazuje Foucault što prevladavajući prikazi krize sedamdesetih u terminima financijalizacije, deindustrijalizacije i konsolidacije klasne moći propuštaju iznijeti na vidjelo? Foucault nedvosmisleno tvrdi: "Neoliberalizam nije Adam Smith, neoliberalizam nije tržišno društvo, neoliberalizam nije gulag kapitalizma."[41] Marksističku su tradiciju rasprava o "robnom fetišizmu" iz prve knjige prvog toma *Kapitala* i zloglasna "tendencija pada proftine stope" iz trećeg toma spriječile da shvate značaj ovog novog oblika upravljačke moći. U analizi frankfurtske škole koju možemo upotrijebiti da kritiziramo suvremene teoretičare strašne "biomoći" danas, Foucault tvrdi da je utjecaj Maxa Webera izmjestio Marxovu problematiku kontradiktorne logike kapitala u Njemačkoj iz 20. stoljeća. Problem "iracionalne racionalnosti kapitalističkog društva" – po uzoru na nacizam, politički egzil i razaranje koje je pokrenuo Drugi svjetski rat – motivirao bi marksiste frankfurtske škole i ordoliberale freiburške škole da kritiziraju iracionalne ekscese kapitalizma prije negoli da analiziraju njegov napredujući marš kroz unutarnje kontradikcije i krize. Foucault zaključuje da je za obje škole nacizam predstavljao "epistemološki i politički 'put u Damask'... neprijateljsko polje koje su trebale definirati i prijeći kako bi dosegle svoj cilj". Kao politički ishod, "povijest je htjela da su se 1968. zadnji učenici frankfurtske škole sukobili s policijom vlade inspirirane freiburškom školom, dakle našli su se na suprotstavljenim stranama barikada."[42] Neoliberalizam i njegovi zagovornici iskrsnuli su, izgleda, s barikada i okupacija u Berkeleyju, Parizu ili Frankfurtu kao pobjednici ovog povijesnog sukoba snaga.

Prema Foucaultovom gledištu, stvarno postojeći socijalizam predstavljao je hipertrofiranu racionalizaciju postojećih umijeća vladanja. Predložio je jake ekonomske i povijesne paradigme, no nije uspio osigurati "razboritu i izračunljivu mjeru dosega, načina i ciljeva upravljačkog djelovanja. "U nedostatku vlastitog umijeća upravljanja, tvrdi Foucault, socijalizam je bio prisiljen u svojim povijesnim borbama povezati se s liberalizmom kao s "korektivom i palijativom unutarnjih opasnosti" s jedne strane ili s velikim administrativnim aparatom policijske države kao u Sovjetskom Savezu s druge strane."[43]

3. **PITANJE HISTERIČNOG DISKURSA.** Foucault je odbio histerični diskurs. Rekao je da je pojednostavljujuć, da ga koriste reakcionari, demagozi i rasisti, da zaklanja važna povijesna pitanja. Suprotstavljajući se karikaturi svojeg mišljenja, Foucault je morao pribjeći Marxu. Taj moment u "Rascjepima u mreži moći" utjelovljuje Foucaultovu intelektualnu putanju nakon krize iz 1976. Povratak Marxu bio je daleko važniji za vrijeme reakcionarnog perioda nego za vrijeme revolucionarnog prevrata.

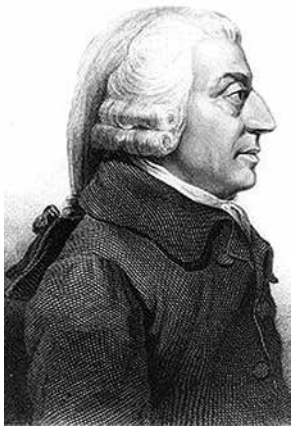
Poput Engelsa krajem 19. stoljeća, Foucault je zadnje godine proveo kontemplirajući o ranim kršćanskim pokretima i njihovim praksama slobodne ljubavi.[44] Foucaultov odgovor na priču o zatvaranju kupališta u New Yorku, San Franciscu i Montrealu bio je principijelan stav prije nego histerija koja je bila svojstvena odgovorima srednje struje *gay* pokreta. U intervjuu u *Gai pied* iz 1982, Foucaultu nije bila potrebna teorija "heteronormativnosti" kako bi se suprotstavio zatvaranju *gay* kupališta. Bila je to jednostavno stvar suprotstavljanja proširenju policijske moći po načelu:

> "Nužno je biti nepopustljiv, ne možemo napraviti kompromis između tolerancije i netolerancije, ne smijemo biti nigdje drugdje nego na strani tolerancije. To nije stvar potrage za ravnotežom između progonitelja i progonjenog. Ne možemo si postaviti za cilj da pobjeđujemo milimetar po milimetar. Po pitanju odnosa između policije (nadzora) i seksualnog zadovoljstva, nužno je ići do kraja i zauzeti principijelnu poziciju."[45]

Socijalističko umijeće vladanja

Foucault prikladno smatra da je "utopijski san" neoliberalizma "društvo poduzeća", društvo koje ljudski život i njegove rizike smatra dotokom prihoda. Ono ohrabruje vlasništvo i jamči minimalnu mrežu socijalne sigurno-

40 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 145.
41 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 131.
42 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 105-106.
43 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 92-93.
44 "Zanimljivo je da sa svakim velikim revolucionarnim pokretom pitanje "slobodne ljubavi" izađe u prvi plan. S jednom vrstom ljudi kao revolucionarni napredak, kao oslobađanje od starih i tradicionalnih lanaca koji više nisu nužni; s drugima kao dobrodošla doktrina koja udobno pokriva sve vrste slobodnih, besplatnih i lakih praksi između muškarca i žene. Ova druga vrsta, filistri, čini se da prevladava budući da je "blud" uvijek asocirao na jedenje "stvari žrtvovanih idolima", što je židovima i kršćanima uvijek bilo zabranjeno, no što je bilo opasno ili barem neugodno odbiti. Ovo pokazuje da su 'slobodni ljubavnici' kakve spominjemo ovdje općenito skloniji biti svačiji prijatelji ili bilo što drugo, a nikako nisu spremni na žrtvu." Engels, "The Book of Revelation" (1883). Vidi: Tristam Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, (New York: Metropolitan, 2009), 340.
45 Foucault, "Non aux compromis" u Dits et écrits II, 1155-1156.



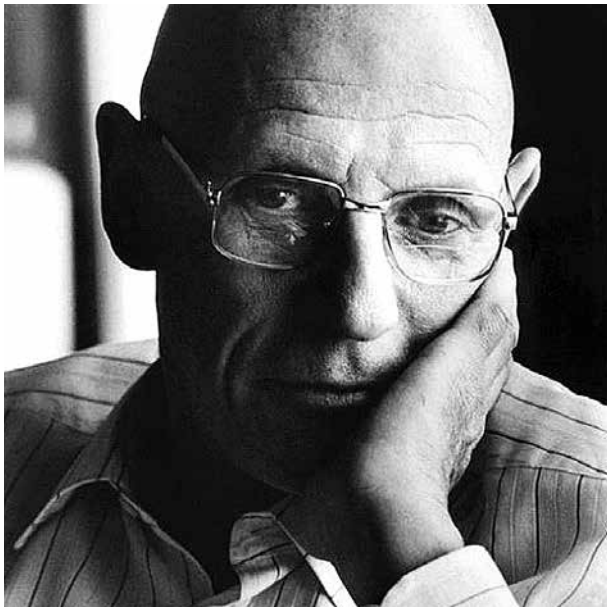
Adam Smith

sti, sve ne bi li spriječilo obrazovanje klase u otvorenoj pobuni protiv svojih tehnokratskih gospodara. Gdje ovakvi blagi manevri ne djeluju, upotrebljava se policijska snaga. Foucault identificira ideološku osnovu ovog političkog ekonomskog sistema kao "kulturu opasnosti", mračni glamur u kojem rizici sistema pružaju priliku za moralizatorski diskurs. O tomu je riječ u dvadesetčetverosatnom ciklusu vijesti i "superzvijezdama" Andyja Warhola. Sad promatramo kako se utopijski san razbija o vlastite uvjete mogućnosti: poraz klasne borbe u 1970-ima i deindustrijalizacija Zapada stvorile su problem stanovništva inherentan naprednim kapitalističkim državama, analogan problemu viška ljudstva u zemljama u razvoju.[46] To je politički horizont pokreta Occupy, a njegova deklarirana solidarnost s događajima u Tunisu i Egiptu nije tek bahati umišljaj. Ljevica je još jednom uhvaćena u taktički stisak, prisiljena braniti najskromnije mreže socijalne zaštite – javna sveučilišta, socijalnu skrb, mirovine itd. – protiv neoliberalne šok terapije.

46 Vidi Mike Davis, *Planet of Slums* (New York: Verso, 2007).
47 Foucault, *Birth of Biopolitics*, 94.

Vraćajući se na Marxovu problematiku stanovništva kao na središnje proturječje kapitala, Foucault nudi uvide u naš vlastiti politički trenutak. Što se događa s moći kad ljudski život postane suvišan za način proizvodnje? Lekcije koje Foucault izvodi iz iskustva 1970-ih ukazuju da će takva pitanja biti odlučena borbom, no treba nam više od borbe kako bismo osporili neoliberalizam. Treba nam umijeće vladanja. Zaključak navedenog predavanja iz 1979. izazov je historijskoj materijalističkoj tradiciji: "Važnost teksta u socijalizmu razmjerna je lakuni koju čini nedostatak socijalističkog umijeća vladanja." Foucault potom pita: "Kakav guvernmentalitet je moguć kao strogo, intrinzično i autonomno socijalistički guvernmentalitet?" Dvojeći da se socijalističko umijeće vladanja može pronaći u povijesti socijalizma ili njegovim tekstovima, Foucault zaključuje: "Moramo ga izumiti."[47]

S engleskoga prevela Milena Ostojić.



FOUCAULT, MICHEL

Rascjepi u mreži moći

Ovo brazilsko predavanje objavljeno je u dva dijela. Prvi dio objavljen je u 4. broju, drugi dio u 5. broju časopisa *Barbárie* 1982. Ovdje prenosimo predavanje u cijelosti.

Pokušat ćemo pristupiti analizi pojma moći. Nisam prvi, daleko od toga, koji nastoji zaobići frojdovsku shemu što suprotstavlja nagon suzbijanju (*répression*), nagon i kulturu. Cijela jedna škola psihoanalitičara već desecima godina pokušava izmijeniti i razraditi ovu frojdovsku shemu nagona spram kulture, nagona spram suzbijanja. Ovdje se referiram na psihoanalitičare kako engleskog tako i francuskog jezika poput Melanie Klein, Winnicotta i Lacana, koji su pokušali pokazati da suzbijanje nikako nije drugotni, naknadni, zakašnjeli mehanizam koji kontrolira prirodno danu igru nagona. On je dio samog mehanizma nagona ili, u najmanju ruku, dio procesa preko kojeg se seksualni nagon razvija, odvija ili konstituira kao instinkt.

Frojdovski pojam *Trieb* prema psihoanalitičarima ne treba tumačiti kao jednostavnu prirodnu datost, kao prirodni biološki mehanizam na koji suzbijanje postavlja svoj zakon zabrane, nego kao nešto u što je suzbijanje već duboko prodrlo. Potreba, kastracija, manjak, zabrana, zakon već su elementi preko kojih se žudnja konstituira kao seksualna žudnja, što podrazumijeva dakle preobrazbu izvornog pojma seksualnog nagona kako ga je Freud poimao krajem 19. stoljeća. Nagon dakle treba misliti ne kao prirodnu datost, nego kao već razrađenu, složenu igru između tijela i zakona, između tijela i kulturnih mehanizama koji osiguravaju kontrolu nad ljudima.

Vjerujem dakle da su psihoanalitičari znatno izmjestili problem uvodeći novu ideju nagona ili, u svakom slučaju, novi koncept nagona, instinkta, žudnje. Ipak, ono što me zapravo muči ili mi se u najmanju ruku čini nedovoljnim jest to što elaboracija koju predlažu psihoanalitičari možda mijenja koncept žudnje, ali uopće ne mijenja koncept moći.

Tehnologija moći

Oni i dalje smatraju da je označeno moći, njena središnja točka, ono od čega se moć sastoji još uvijek zabrana,

zakon, čin govorenja "ne", a naročito oblik ili formula "ne smiješ". Moć u bitnome čini onaj koji govori "ne smiješ". Čini mi se da je to sasvim nedovoljan koncept – govorit ću o tom nešto kasnije – da je to jedan juridički, formalni koncept moći i da treba razraditi sasvim drukčiji koncept moći koji bi nesumnjivo omogućio bolje shvaćanje odnosa uspostavljenih između moći i seksualnosti u zapadnim društvima.

Pokušat ću razviti ili, još bolje, pokazati u kojem smjeru se može razviti analiza moći koja ne bi bila jednostavno juridički, negativan koncept moći, nego koncept tehnologije moći.

Kod psihoanalitičara, psihologa i sociologa često nalazimo ovaj koncept prema kojem je moć u bitnom pravilo, zakon, zabrana, ono što označava granicu između dopuštenog i zabranjenog. Vjerujem da je ovaj koncept moći, koji je u najvećoj mjeri razvila etnologija s kraja 19. stoljeća, bio pronicljivo formuliran. Etnologija je sisteme moći u društvima različitima od našeg uvijek pokušavala promatrati kao sisteme pravila. A mi sami, kad nastojimo misliti o našem društvu i o načinu na koji se moć u njemu vrši, činimo to u bitnom polazeći od juridičkog koncepta, pitanjima gdje je moć, tko drži moć, koja su pravila koja upravljaju moći, kakav je sistem zakona koji moć uspostavlja nad društvenim tijelom.

Dakle, kad je riječ o našem društvu, uvijek primjenjujemo izvjesnu juridičku sociologiju moći. A kada proučavamo društva različita od našeg, primjenjujemo etnologiju koja je u bitnom etnologija pravila, etnologija zabrane. Pogledajte, primjerice, u etnološkim studijama od Durkheima do Lévi-Straussa koji se to problem uvijek iznova pojavljuje, neprestano iznova razrađuje. To je problem zabrane, naročito problem zabrane incesta. Pošavši od ove matrice, od ove jezgre koju čini zabrana incesta, pokušali smo shvatiti opće funkcioniranje sistema. Trebalo je čekati do pred koju godinu da se pojave nove točke gledišta na moć, bilo to strogo marksističko stajalište ili stajalište nešto udaljenije od klasičnog marksizma. U svakom slučaju, uviđamo da se primjerice s Clastresovim radovima javlja jedan sasvim nov koncept moći kao tehnologije koji se nastoji emancipirati od prevladavajućeg, od tog prvenstva pravila i zabrane koji u temelju vladaju etnologijom od Durkheima do Lévi-Straussa.

U svakom slučaju, pitanje koje bih postavio je sljedeće: kako se dogodilo da je naše društvo, dakle zapadno društvo općenito, pojmilo moć na jedan tako restriktivan, tako siromašan, tako negativan način? Zašto uvijek poimamo moć kao zakon i kao zabranu, otkud to prvenstvo? Naravno, možemo reći da je to posljedica utjecaja Kantove ideje prema kojoj, u krajnjoj instanci, moralni zakon jest "ne smiješ", prema kojoj je opozicija "smiješ"/"ne smiješ" u temelju matrica svih regulacija ljudskog ponašanja. No, istinu govoreći, ovo objašnjenje koje se poziva na utjecaj Kanta očito je sasvim nedovoljno. Pitanje je je li Kant imao takav utjecaj i kako je utjecaj koji je imao mogao biti tako jak. Zašto se Durkheim s nejasno socijalističkim tendencijama s početka francuske Treće Republike tako i toliko oslanjao na Kanta po pitanju analize mehanizama moći u društvu?

Juridički koncept

Mislim da razloge tomu u glavnim crtama možemo analizirati na sljedeći način: u temelju, veliki sistemi uspostavljeni od srednjeg vijeka na Zapadu razvili su se rastom monarhijske moći, a nauštrb feudalne ili, bolje rečeno, feudalnih moći. No, u ovoj borbi između feudalnih i monarhijske moći, pravo je uvijek bilo instrument monarhijske moći protiv institucija, običaja, pravila, oblika veza i pripadnosti karakterističnih za feudalno društvo. Jednostavno ću vam dati dva primjera. S jedne strane, monarhijska moć se razvila na Zapadu oslanjajući se velikim dijelom na sudske institucije i razvijajući te institucije; kroz građanski rat dogodila se zamjena starog rješenja privatnih parnica sistemom sudova, sa zakonima koji su zapravo davali mogućnost monarhijskoj moći (vlasti) da sama riješi prijepore među individuama. Na isti je način rimsko pravo, koje se na Zapadu pojavilo u 13. i 14. stoljeću, bilo fantastičan instrument u rukama monarhije za definiranje oblika i mehanizama njene vlastite moći, a nauštrb feudalnih. Drugim riječima, rast Države u Europi dijelom je bio osiguran ili je, u svakom slučaju, koristio kao instrument za razvoj juridičke misli. Monarhijska moć, moć Države, u bitnom je predstavljena kao pravo.

No dogodilo se da je buržoazija, istovremeno se uvelike okoristivši jačanjem kraljevske moći i propadanjem feudalnog sustava, imala vlastiti interes u razvoju takvog sistema prava koji bi joj omogućio, između ostalog, uspostavljanje ekonomske razmjene koja će osigu-

Melanie Klein

rati njezin vlastiti društveni razvoj. Tako se dogodilo da su vokabular i oblik prava bili predstavnički sistem moći (ili vlasti, *pouvoir*) zajednički buržoaziji i monarhiji. Od kraja srednjeg vijeka pa sve do 18. stoljeća, buržoazija i monarhija uspjele su malo-pomalo uspostaviti oblik moći koji se predstavljao kao jezik, oblik moći čiji se diskurs temeljio na vokabularu prava. A kad se buržoazija konačno oslobodila monarhijske moći, učinila je to koristeći točno taj juridički diskurs koji je uza sve to bio diskurs monarhije, okrenuvši ga protiv monarhije same.

Uzmimo jednostavan primjer. Rousseau je svojom teorijom Države pokušao pokazati kako se suveren, ali jedan kolektivni suveren, suveren kao društveno tijelo ili, bolje rečeno, društveno tijelo kao suveren, rađa iz cesije individualnih prava, njihova otuđenja i formuliranja zakona zabrane koje je svaki pojedinac dužan prepoznati i poštovati, jer upravo si je on sam nametnuo zakon u mjeri u kojoj je on sam suveren. Konzekventno, teorijski mehanizam preko kojeg se vrši kritika monarhijske institucije, taj teorijski instrument bio je instrument prava koji je uspostavila sama monarhija. Drugim riječima, Zapad nikad nije imao drugog predstavničkog sistema, formulacije i analize moći (vlasti) doli pravnog, dakle sistema zakona. Vjerujem da, konačno, iz tog razloga nismo do sasvim nedavno imali druge mogućnosti za analizu moći osim korištenja elementarnih, temeljnih pojmova koji su pojmovi zakona, pravila, suverena, delegacije moći itd. Vjerujem da se sada moramo osloboditi tog juridičkog koncepta moći, koncepta moći koji se temelji na zakonu i suverenu, na pravilu i zabrani ukoliko želimo pristupiti analizi koja više nije analiza toga kakvom se moć predstavlja nego analiza njezina stvarnog funkcioniranja.

Jeremy Bentham

Društvo je arhipelag moći

Kako bismo mogli analizirati moć preko njenih pozitivnih mehanizama? Čini mi se da u stanovitom broju tekstova možemo pronaći temeljne elemente za analizu takvog tipa. Možemo ih možda pronaći i kod Benthama, engleskog filozofa s kraja 18. i početka 19. stoljeća, koji je u osnovi bio značajan teoretičar buržoaske moći. Možemo je, naravno, pronaći i kod Marxa, uglavnom u drugoj knjizi *Kapitala*. Ondje ćemo, držim, pronaći izvjesne elemente kojima ću se poslužiti za analizu moći u njenim pozitivnim mehanizmima.

Sve u svemu, u drugoj knjizi *Kapitala* nalazi se, u prvom redu, tvrdnja da ne postoji jedna moć, nego više moći. Moći u ovom slučaju označavaju oblike dominacije i oblike podčinjavanja koji funkcioniraju lokalno, primjerice u radionici, u vojsci, na robovlasničkom posjedu ili na kakvom posjedu na kojem postoje služinski odnosi. Sve su to lokalni, regionalni oblici moći koji imaju vlastite načine funkcioniranja, svoju proceduru i svoju tehniku. Svi su ti oblici moći heterogeni. Ne možemo, dakle, govoriti o moći ako hoćemo napraviti analizu moći, nego moramo govoriti o moćima i pokušati ih lokalizirati u njihovoj historijskoj i geografskoj specifičnosti.

Društvo nije jedinstveno tijelo u kojem se vrši jedna i samo jedna moć, nego je ustvari jukstapozicija, sveza, koordinacija, također hijerarhija različitih moći koje ipak opstaju u svojoj specifičnosti. Marx, primjerice, nepopustljivo inzistira na istodobno specifičnom i relativno autonomnom, na neki način nepropusnom svojstvu *de facto* moći koju šef sprovodi u radionici u usporedbi s juridičkom vrstom moći koja postoji u ostatku društva. Dakle, na postojanju regija moći. Društvo je arhipelag različitih moći.

Nadalje, čini se da ove moći ne mogu i ne smiju biti shvaćene jednostavno kao derivacija, kao posljedica stanovite vrste središnje moći koja bi bila prvobitna. Pravna shema, bila ona Grotiusova, Pufendorfova ili Rousseauova, može se sažeti iskazom: "U početku nije bilo društva, potom se pojavilo društvo, i to u trenutku u kojem se pojavila središnja točka suverenosti koja je organizirala društveno tijelo, koja je potom omogućila cijeli niz lokalnih i regionalnih moći." Marx implicitno ne priznaje ovu shemu. Pokazuje, nasuprot tomu, kako su se od inicijalnog i prvobitnog postojanja ovih malih regija moći poput posjeda, ropstva, radionice i vojske malo-pomalo formirali veliki aparati Države. Državno jedinstvo je, u osnovi, drugotno u odnosu na ove regionalne i specifične moći koje dolaze prije njega.

Treće, ove specifične, regionalne moći apsolutno i ni u kojem slučaju nemaju prvotnu funkciju zabraniti, spriječiti, reći "ne smiješ". Prvobitna, krucijalna i permanentna funkcija ovih lokalnih i regionalnih moći ustvari je proizvesti učinkovitost i vještinu proizvođača proizvoda. Marx je napravio, primjerice, izvrsne analize problema discipline u vojsci i u radionicama. Analiza discipline vojske koju ću ja provesti ne nalazi se kod Marxa, ali to nije važno. Što se dogodilo u vojsci od kraja 16. i

početka 17. pa praktički sve do kraja 18. stoljeća? Dogodila se golema transformacija vojske koja se dotad sastojala od malih jedinica relativno međusobno zamjenjivih individua, organiziranih oko jednog zapovjednika. Ove male jedinice zamijenjene su velikom piramidalnom jedinicom, s cijelim nizom posredujućih zapovjednika, dočasnika, tehničara, ponajviše zato što se dogodilo tehničko otkriće: puška s relativno brzom i podešenom paljbom.

Pripitomljavanje Marxa

Od tog trenutka, s vojskom se više nije moglo ophoditi – bilo je opasno i staviti je u pogon – u vidu malih izoliranih jedinica sastavljenih od međusobno zamjenjivih elemenata. Kako bi vojska bila učinkovita, trebalo je biti u mogućnosti upotrijebiti puške na najbolji mogući način, zatim svakog pojedinca obučiti da zauzme položaj na širokoj fronti kako bi se smjestio, potom da se istodobno rasporede prema liniji koja mora biti neprekinuta i tako dalje. Cijeli problem discipline pretpostavljao je novu tehniku moći s dočasnicima, cijelu jednu hijerarhiju dočasnika, nižih i viših časnika. Upravo tako se s vojskom moglo postupati kao s vrlo složenom hijerarhijskom jedinicom, osiguravajući maksimalnu izvedbu cjelokupnog sastava jedinica prema specifičnom položaju i ulozi svake od njih.

Bila je to superiorna vojna izvedba zahvaljujući novom postupku moći, čija funkcija nipošto nije bila funkcija zabrane. Naravno da je vodila do zabrane ovoga ili onoga, međutim, cilj apsolutno nije bilo izricanje "ne smiješ", nego u bitnom postizanje bolje izvedbe, veće produktivnosti vojske. Ono što je usavršeno ili, bolje rečeno, osigurano ovom novom tehnikom moći jest upravo vojska kao proizvodnja smrti. Nipošto to nije bila zabrana. Istu stvar možemo reći za disciplinu u radionicama, koje se počinju formirati u 17. i 18. stoljeću i u kojima, kada se zamijene male radionice kolektivnog tipa velikim radionicama s cijelim nizom, stotinama radnika, treba istodobno nadzirati i koordinirati kretnje jednih kretnjama drugih, podjelom rada. Podjela rada bila je istodobno i razlog zbog kojeg su morali izumiti ovu novu disciplinu radionice, ali i obrnuto – možemo reći da je disciplina radionice bila uvjet pod kojim se mogla uspostaviti podjela rada. Bez ove discipline radionice, dakle bez hijerarhije, bez nadzora, bez pojave nadzornika, bez kronometrijske kontrole kretnji nije bilo moguće uspostaviti podjelu rada.

Konačno, četvrta važna ideja: ove mehanizme moći, ove postupke moći treba razmatrati kao tehnike, dakle kao postupke koji su izumljeni, usavršeni, koji se neprekidno usavršavaju. Postoji istinska tehnologija moći ili, bolje rečeno, moć , koja ima vlastitu povijest. Između redaka druge knjige *Kapitala* lako možemo iščitati analizu ili, u najmanju ruku, skicu analize koja bi činila povijest tehnologije moći kakva se vršila u radionicama i tvornicama. Pratit ću, dakle, ove ključne pokazatelje i pokušat ću, u onom što se tiče seksualnosti, ne predočavati moć s juridičke točke gledišta, nego s tehnološke.

Zapravo mi se čini da ukoliko analiziramo moć privilegirajući državni aparat, ako analiziramo moć smatrajući je mehanizmom održavanja (konzervacije), ako razmatramo moć kao juridičku superstrukturu, ne činimo u osnovi ni korak dalje od ponavljanja klasične teme buržoaske misli koja predočava moć u bitnom kao pravnu činjenicu. Privilegirati državni aparat, funkciju održavanja i pravnu superstrukturu znači u osnovi *rousseauificirati* Marxa. Upisati ga u buržoasku i pravnu teoriju moći. Ne iznenađuje što se ovaj navodno marksistički koncept moći kao državnog aparata, kao instance održavanja (konzervacije), kao pravne superstrukture nalazi u bitnom u europskoj socijaldemokraciji kraja 19. stoljeća. Tad je pitanje bilo kako učiniti da Marx funkcionira unutar juridičkog sistema koji je sistem buržoazije. Dakle, ono što bih želio učiniti jest ponovno se pozabaviti onim što se nalazi u drugoj knjizi *Kapitala* i, udaljujući se od svega što joj je nadodano i naknadno pripisano o povlasticama državnog aparata, funkciji reprodukcije moći, karakteru juridičke superstrukture, pokušati vidjeti kako je moguće načiniti jednu povijest moć na Zapadu, naročito onih koje su investirane u seksualnost.

(Kraj dijela objavljenog '81.)

Nove političke tehnike

Dakle, kako bismo na osnovi ovog metodološkog principa mogli načiniti povijest mehanizama moći koji se tiču seksualnosti? Vjerujem da bismo, sasvim shematski, mogli reći sljedeće: sistem moći koji je monarhija uspjela organizirati počevši od kraja srednjeg vijeka predstavljao je za razvoj kapitalizma dvije glavne nepogodnosti (*inconveniences*). Ponajprije, politička moć kakva se vrši u društvenom tijelu bila je vrlo diskontinuirana moć. Rascjepi u mreži moći bili su preveliki, pa je skoro beskonačan broj stvari, elemenata, ponašanja, procesa izbjegavao kontroli moći. Uzmemo li za primjer jednu precizno određenu točku: važnost krijumčarenja u cijeloj Europi sve do kraja 18. stoljeća, primijetit ćemo vrlo važan ekonomski fluks, skoro jednako važan kao ovaj osnovni, i to ekonomski fluks koji je sasvim izbjegao nadzoru moći. A bio je, uostalom, jedan od egzistencijalnih uvjeta tadašnjih ljudi. Da nije bilo pomorskog piratstva, trgovina ne bi funkcionirala, a ljudi ne bi mogli živjeti. Drugim riječima, ilegalnost (izvanzakonje) je bila jedan od uvjeta života, ali istodobno je značila da postoje neke stvari koje izmiču moći i nad kojima moć nema nadzor. Iz tog su razloga ekonomski procesi – različiti mehanizmi koji su na izvjestan način ostajali izvan nadzora – iziskivali uspostavljanje kontinuirane, precizne, na izvjestan način atomske moći; prelazak sa šupljikave, globalne moći na kontinuiranu, atomsku i individualizirajuću moć: umjesto totalne i masovne kontrole, trebalo je da svatko, baš svaki pojedinac u sebi samom, u svojem tijelu, u svojim pokretima može biti kontroliran.

Druga velika poteškoća s mehanizmima moći kakvi su funkcionirali u monarhiji bila je njihova izrazita skupoća. A bili su preskupi upravo zato što je funkcija moći – ono od čega se moć sastojala – bila moć naplaćivanja, imanja prava i sile da se na nešto ubere porez, namet, desetina, kad je riječ o svećenstvu i žetvama koje su ubirane: obvezno ubiranje poreza ovog ili onog postotka za gospodara, za kraljevsku moć, za svećenstvo. Moć je, dakle, u bitnom bila oporezujuća i grabežljiva. U toj mjeri, uvijek je sprovodila ekonomsko oduzimanje i iz tog razloga nikako nije pogodovala ekonomskim fluksovima ili ih stimulirala, naprotiv, uvijek ih je priječila i obuzdavala. Otud ova druga preokupacija, ova druga nužnost: pronaći mehanizme moći koji, dok istodobno kontroliraju stvari i osobe do u najsitniji detalj, nisu preskupi niti u bitnom pljačkaški u odnosu na društvo, koji se vrše u istom smjeru kao i sam ekonomski proces.

S ova dva cilja, vjerujem da možemo u grubim crtama razumjeti veliku promjenu tehnologije moći na Zapadu. Uobičajeno je reći – a opet sukladno jednom vrlo ograničenom marksizmu – da je veliki izum, svi to znaju, bio parni stroj. Ili drugi izumi tog tipa. Uistinu, to je bilo veoma važno, ali postojao je čitav niz drugih jednako važnih tehnoloških izuma koji su u posljednjoj instanci uvjet funkcioniranja ovih drugih. Tako je bilo i s političkom tehnologijom; dogodio se sasvim nov izum na razini oblika moći tijekom cijelog 17. i 18. stoljeća. Iz tog razloga treba napraviti ne samo povijest industrijskih nego i političkih tehnika. Vjerujem da ih možemo grupirati u dva velika poglavlja izuma političke tehnologije za koja možemo zahvaliti (*crediter*) ponajprije 17. i 18. stoljeću. Grupirat ću ih u dva poglavlja, jer mi se čini da su se razvijali u dva različita smjera. S jedne strane, postoji ta tehnologija koju bih nazvao "disciplinom". Disciplina je, u temelju, mehanizam moći kojim uspijevamo uvesti kontrolu u društveno tijelo sve do najsitnih elemenata kojima ćemo uspjeti dosegnuti same društvene atome, dakle pojedince. Tehnike individualizacije moći. Kako nadzirati koga, kako kontrolirati njegovo vladanje, njegovo ponašanje, njegove sposobnosti, kako intenzivirati izvedbe, umnožiti kapacitete, kako ga postaviti na mjesto gdje će biti korisniji; upravo na to mislim kad govorim o disciplini.

Izum anatomopolitike

Maloprije sam naveo primjer discipline u vojsci. To je važan primjer jer je uistinu bio točka u kojoj se dogodio veliki izum discipline i gdje se najprije razvio. Povezana je s još jednim izumom tehničko-industrijskog reda: izumom puške s relativno brzom paljbom. Promjena koja se dogodila u tom trenutku u temelju se svodi na sljedeće: vojnik je prestao biti zamjenjiv, prestao je biti jednostavno topovsko meso i individua sposobna udarati i nanijeti zlo. Kako bi bio dobar vojnik, trebalo je znati pucati, dakle trebalo je proći jedan proces obuke. Trebalo je da vojnik zna kako se kretati, da zna uskladiti svoje pokrete s pokretima drugih vojnika, sve u svemu: vojnik je postao nešto spretno. Dakle, dragocjeno. A što je dragocjeniji bio, više ga je trebalo čuvati; što ga je više treba-

lo čuvati, postajalo je nužnije obučiti ga tehnikama koje će ga osposobiti da si spasi život u borbi, a što su ga više obučavali tim tehnikama, to je dragocjeniji postajao. I najednom se dogodila neka vrsta procvata vojnih tehnika obuke, koje su kulminirale u čuvenoj pruskoj vojsci Fridricha II. koja je najveći dio svojeg vremena provodila u vježbanju. Pruska vojska, pruski model discipline, to je upravo savršenstvo, maksimalni intenzitet tjelesne discipline vojnika koja je, do određene mjere, bila model za druge discipline.

Druga točka u kojoj vidimo da se javlja ova nova disciplinska tehnologija jest obrazovanje. Ponajprije u srednjim, a potom i u osnovnim školama vidimo da se javljaju disciplinske metode kojima se pojedinci individualiziraju u svojoj mnogostrukosti. Srednja škola okuplja desetke, stotine, katkad i tisuće gimnazijalaca, školaraca i potrebno je nad njima vršiti moć koja je puno jeftinija od moći odgojitelja, kakva može postojati samo između jednog učenika i učitelja. Ovdje imamo učitelja za desetke učenika; potrebno je ipak, unatoč mnoštvu učenika, ostvariti individualizaciju moći, trajnu kontrolu, nadzor u svakom trenutku. Otud pojava one osobe dobro poznate svima koji su svojevremeno pohađali gimnazije: nadzornika, koji u hijerarhiji odgovara dočasniku u vojsci. Potom se javlja kvantitativno ocjenjivanje, javljaju se ispiti, natječaji, kao i mogućnost da se pojedinci razvrstaju na način da svatko bude točno na svojem mjestu, pred očima učitelja, ili u kvalifikaciji i prosudbi koju imamo spram svakog pojedinog učenika.

Vidite kako, primjerice, vi sjedite u redu ispred mene. To je položaj koji vam se možda čini prirodnim, no dobro se ipak prisjetiti da je relativno nedavan u povijesti civilizacije. Još je početkom 19. stoljeća bilo moguće pronaći škole u kojima učenici stoje u gomili oko profesora koji drži predavanje. To podrazumijeva, očigledno, da ih profesor ne može istinski i pojedinačno nadzirati: tu je grupa učenika i tu je profesor. Sada kad ste vi ovdje smješteni u red, pogled profesora može svakog individualizirati, može ih prozvati da vidi jesu li prisutni, što rade, spavaju li ili zijevaju... To su sitnice, međutim vrlo važne sitnice jer, konačno, na razini cijelog niza izvršavanja moći, dobro je što se u tim malih tehnikama novi mehanizmi mogu investirati, mogu funkcionirati. Ono što se dogodilo u vojsci i srednjoj školi može se također promatrati u radionicama tijekom cijelog 19. stoljeća. Upravo to ću nazvati individualizirajućom tehnologijom moći, tehnologijom koja stremi u temelj pojedinaca sve do njihova tijela, do njihova ponašanja; to je, u glavnim crtama, jedna vrsta političke anatomije, anatomopolitike, anatomije koja stremi pojedincima sve do njihova anatomiziranja.

Fridrich II

To je obitelj tehnologija moći koja se pojavila u 17. i 18. stoljeću; imamo i jednu drugu obitelj tehnologija moći koja se pojavila nešto kasnije, u drugoj polovici 18. stoljeća, i koja je razvijena ponajviše u Engleskoj (valja reći da je ona prva, na sramotu Francuske, razvijena prvenstveno u Njemačkoj i Francuskoj): tehnologija koja ne stremi pojedincima kao pojedincima nego koja, naprotiv, stremi stanovništvu. Drugim riječima, 18. stoljeće je otkrilo ovu golemu stvar: da se moć ne vrši jednostavno nad podanicima, što je bila temeljna teza monarhije prema kojoj postoji suveren i postoje podanici. Otkrili su da ono nad čim se moć vrši jest stanovništvo. A stanovništvo, što to uopće znači? To ne znači jednostavno brojnu skupinu ljudi, nego živa bića prožeta, vođena, upravljana biološkim procesima i zakonima. Stanovništvo ima stopu nataliteta, mortaliteta, stanovništvo ima starosnu krivulju, starosnu piramidu, ima stanje bolesti i stanje zdravlja, stanovništvo može odumrijeti ili, naprotiv, porasti.

Izum biopolitike

Dakle, sve to počinju otkrivati u 18. stoljeću. Primijetit ćemo, dakle, da odnos moći s podanikom ili, bolje rečeno, pojedincem ne smije više biti odnos podaništva, podčinjavanja (*sujétion*) koje će omogućiti ubiranje poreza od podanika u vidu dobara, bogatstva ili eventualno njegova tijela ili krvi, nego da se moć može vršiti nad pojedincima u mjeri u kojoj oni čine jednu vrstu biološkog entiteta koji mora biti uzet u razmatranje ukoliko stanovništvo želimo precizno koristiti kao stroj za proizvodnju, za proizvodnju bogatstava, dobara, proizvodnju drugih pojedinaca. Otkriće populacije je, u isto vrijeme kao otkriće pojedinca i tijela koje se može obučavati, velika tehnološka jezgra oko koje se politički postupci Zapada preobražavaju. U tom su trenutku izumili ono što ću u suprotnosti s anatomopolitikom, koju sam maloprije spomenuo, nazvati biopolitikom. U tom trenutku vidimo da se javljaju problemi poput problema stanovanja, uvjeta života u gradu, javne higijene, modi-

fikacije odnosa između nataliteta i mortaliteta. U tom se trenutku pojavio problem poznavanja načina na koje ljude možemo navesti da prave više djece ili, u svakom slučaju, kako možemo regulirati tijek stanovništva, kako možemo jednako tako regulirati stopu rasta stanovništva, migracije. I počevši od tada, cijeli niz tehnika promatranja među kojima je očigledno statistika, ali i svi veliki administrativni, ekonomski i politički organizmi, obvezuju se regulirati stanovništvo. Dogodile su se dvije velike revolucije u tehnologiji moći: otkriće discipline i otkriće regulacije, usavršavanje jedne anatomopolitike i usavršavanje jedne biopolitike.

Život je sada postao, počevši od 18. stoljeća, predmet moći. Život i tijelo. Nekoć su postojali samo podanici, pravni subjekti od kojih su se mogla ubirati dobra, kojima se, uostalom, mogao oduzeti i život. Sada postoje tijela i postoji stanovništvo. Moć je postala materijalistička. Prestaje biti u bitnom jurudička. Mora postupati sa stvarnim stvarima (*des choses réelles*), s tijelom, sa životom. Život ulazi u domenu moći: to je ogromna promjena, nesumnjivo jedna od najvažnijih u povijesti ljudskih društava. Sad jasno možemo vidjeti kako je počevši od tog trenutka, dakle od 18. stoljeća, seks mogao postati upravo osnovna komponenta; jer u osnovi, seks je smješten točno u točku uzglobljenja individualnih disciplina tijela i regulacija stanovništva. Preko seksa se može osigurati nadzor pojedinaca i shvaćamo zašto je u 18. stoljeću, i to upravo u srednjim školama, seksualnost adolescenata postala medicinski problem, moralni problem, pa gotovo i politički problem od vrhovne važnosti, jer se pod izgovorom kontrole seksualnosti moglo nadzirati srednjoškolce, adolescente tijekom cijelog života, u svakom trenutku, čak i tijekom spavanja. Seks će dakle postati instrument discipliniranja, bit će jedan od bitnih elemenata anatomopolitike o kojoj sam govorio. Ali, s druge strane, upravo seks osigurava reprodukciju stanovništva, upravo sa seksom, s politikom seksa možemo promijeniti odnos između nataliteta i mortaliteta; u svakom slučaju, politika seksa će se integrirati u unutrašnjost sve te politike života koja će postati tako važna u 19. stoljeću. Seks je zglob između anatomopolitike i biopolitike, on je raskrižje disciplina i regulacija, i upravo je u toj funkciji krajem 19. stoljeća postao politički problem od vrhovne važnosti kojim se od društva napravio stroj za proizvodnju.

Proizvodnja delikvencije

M. FOUCAULT: Želite li sada postaviti pitanja?

SLUŠATELJ: Na kakvu produktivnost moć cilja u zatvorima?

M. FOUCAULT: To je duga pripovijest. Zatvorski sustav, govorimo li o represivnom zatvoru, dakle o zatvoru kao kazni, uspostavljen je kasno, praktički krajem 18. stoljeća. Prije kraja 18. stoljeća zatvor nije bio legalna kaznionica; ljude su zatvarali jednostavno kako bi ih zadržali do otpočinjanja sudskog procesa, a ne kako bi ih kaznili – osim u iznimnim slučajevima. Dakle, stvorili smo zatvore kao represivni sustav, tvrdeći sljedeće: zatvor će biti sustav preodgoja kriminalaca. Nakon boravka u zatvoru, zahvaljujući pripitomljavanju vojničkog ili školskog tipa, transformirat ćemo delinkventa u pojedinca pokornog zakonima. Prolazak kroz zatvor trebao je proizvesti upravo to. Tragali smo, dakle, za proizvodnjom pokornih pojedinaca.

No vrlo brzo, od samih početaka zatvorskog sustava, primijetili smo da on uopće ne vodi takvom, nego zapravo upravo suprotnom rezultatu: što je dulje pojedinac ostajao u zatvoru, manje bi bivao preodgojen i više bi bio delinkventan. To nije samo nulta proizvodnja, to je čak negativna proizvodnja. Zbog svega bi toga zatvorski sustav trebao nestati. No ostao je i nastavlja postojati, a kada pitamo ljude što bi moglo zamijeniti zatvore, nitko nema odgovor.

Zašto zatvori unatoč ovoj kontraproduktivnosti opstaju? Rekao bih: upravo zbog toga što proizvode delinkvente i što delinkvencija ima izvjesnu ekonomsko-političku korisnost u društvima kakva poznajemo. Ekonomsko-političku korisnost delinkvencije možemo lako otkriti; ponajprije, što je više delinkvenata, više će biti kriminala, što je više kriminala, više je straha u stanovništvu, a što je više straha u stanovništvu, prihvatljiviji, čak poželjniji postaje sustav policijske kontrole. Postojanje ove male neprestane unutarnje opasnosti jedan je od uvjeta prihvatljivosti takvog sustava kontrole, što opet objašnjava zašto se u novinama, na radiju, na televiziji, u svim zemljama svijeta bez iznimke toliko prostora daje kriminalitetu, kao da je to novost svakog dana. Od 1830. u svim se zemljama svijeta šire kampanje na temu porasta delinkvencije, što je nikad dokazana činje-

nica; ali ovo pretpostavljeno prisustvo, ova prijetnja porastom delinkvencije ima važan udio u prihvaćanju kontrole.

No to nije sve. Delinkvencija je ekonomski korisna. Pogledajte koliki je dio trgovine, savršeno unosne trgovine uključene u kapitalistički profit – kriminaliziran kao delinkvencija. Tako je s prostitucijom, a svi znaju da prostituciju u svim zemljama Europe (ne znam je li tako u Brazilu) čine ljudi koji se nazivaju svodnicima i koji su odreda bivši delinkventi. Njihova je funkcija kanalizirati profit zarađen na seksualnim zadovoljstvima prema drugim ekonomskim kruženjima (poput hotelijerstva) te prema bankovnim računima. Prostitucija je omogućila da seksualno zadovoljstvo stanovništa postane skupo, a upravljanje i nadzor nad njom su omogućili da profit od seksualnih zadovoljstava skrene k specifičnim krugovima. Trgovina oružjem, trgovina drogama, sve u svemu, cijeli niz trgovanja koja iz ovog ili onog razloga u društvu ne mogu biti izravno i legalno sprovođena potpadaju pod delinkvenciju koja ih na ovaj način osigurava.

Dodajmo tomu činjenicu da delinkvencija u 19. te još uvijek u 20. stoljeću uvelike služi za cijeli niz političkih radnji poput slamanja štrajkova i infiltracije u radničke sindikate te se koristi kao radna snaga ili sigurnosna služba za šefove više ili manje časnih političkih stranaka. Sad govorim upravo o Francuskoj, gdje sve političke stranke koriste radnu snagu koja je – od plakatera do razbijača – sačinjena od delinkvenata. Tako imamo cijeli niz ekonomskih i političkih institucija koje funkcioniraju na osnovi delinkvencije i upravo tu je korisnost i produktivnost zatvora koji proizvodi profesionalne delinkvente.

Dvije interpretacije potiskivanja

SLUŠATELJ: Najprije bih htio izraziti ogromno zadovoljstvo što vas čujem, vidim i ponovno čitam vaše knjige. Sva moja pitanja se temelje na kritici koju vam je uputio Dominique (Lecourt): napravite li još jedan korak naprijed, prestat ćete biti arheolog, arheolog znanja; napravite li jedan korak naprijed, past ćete u historijski materijalizam. To je u temelju mog pitanja. Potom, želio bih znati zašto tvrdite da oni koji podupiru historijski materijalizam i psihoanalizu nisu sigurni u same sebe, da nisu sigurni u znanstvenost svojih pozicija. Prva stvar, a to me iznenadilo budući da sam toliko čitao o razlici između potiskivanja i suzbijanja, razlici koju nemamo u portugalskom, jest upravo to da ste počeli pričati o suzbijanju ne razlikujući ga od potiskivanja. To je za mene bilo iznenađenje. Drugo iznenađenje je što u pokušaju da slijedite (*tracer*) anatomiju društvenog oslanjajući se na disciplinu u vojsci koristite istu terminologiju koju koriste današnji odvjetnici u Brazilu. Na kongresu OAB-a koji se zadnji put održao u Salvadoru odvjetnici su za definiranje svoje juridičke funkcije dosta koristili riječi "kompenzirati" i "disciplinirati". Neobično je što koristite iste termine kad govorite, koristite isti juridički jezik. Moje je pitanje: ne upadate li zapravo u isti diskurs kapitalističkog društva, u iluziju moći, u diskurse koje počinju koristiti ti pravnici. Isto tako, novi zakon o društvima s ograničenom odgovornošću predstavljen je kao instrument za disciplniranje monopola, ali ono što on zaista predstavlja jest dragocjen i vrlo napredan tehnološki instrument koji se podvrgava nužnostima reprodukcije kapitala, dakle odredbama neovisnim o volji pravnika. U tom smislu, korištenje iste terminologije me iznenađuje, da nastavim, utoliko što vi uspostavljate dijalektiku između tehnologije i discipline. I moje posljednje iznenađenje je što za element društvene analize uzimate stanovništvo, vraćajući se tako na period koji je prethodio Marxovoj kritici Ricarda.

M. FOUCAULT: Imamo problem s vremenom. U svakom slučaju, ponovno ćemo se sastati sutra poslijepodne u 15.30 i mogli bismo tada široko raspraviti o ovim važnim pitanjima, radije nego sada. Pokušat ću odgovoriti ukratko na dva pitanja, a sutra ih postavite ponovno. To vam ne smeta? Slažete se? Riješimo, dakle, glavni predmet pitanja. O problemu Lecourta i historijskog materijalizma pričat ćemo sutra, no po pitanju druge dvije točke imate pravo jer se referiraju na ono što sam jutros tvrdio. U prvom redu, nisam govorio o potiskivanju, govorio sam o suzbijanju, o zabrani i zakonu. Djelomično zato što imamo malo vremena mogu govoriti samo kratko i ovlaš. Freudova misao zapravo je puno istančanija nego skica koju sam predstavio ovdje. Oko pojma potiskivanja vodi se rasprava između, recimo to u grubim crtama, Reicha i reichovaca i Marcusea s jedne strane te, s druge strane, pravih psihoanalitičara poput Melanie Klein, a naročito Lacana. Jer pojam potiskivanja

01 Prazno mjesto u izvornoj transkripciji predavanja.

može se koristiti za analizu društvenih mehanizama suzbijanja ukoliko tvrdimo da je instanca koja određuje potiskivanje jedna izvjesna društvena realnost koja se nadaje kao princip stvarnosti i neposredno provocira suzbijanje.

Općenito govoreći, to je reichovska analiza koju je modificirao Marcuse pojmom "višak-suzbijanja". A s druge strane, imate lakanovce koji ponovno koriste pojam potiskivanja i tvrde: kad Freud govori o potiskivanju, on ne misli na suzbijanje, nego prije misli na izvjesni mehanizam koji je apsolutno konstitutivan žudnji; jer, za Freuda, kaže Lacan, nema nepotisnute (*non refoulé*) žudnje: žudnja i postoji kao žudnja samo zato što je potisnuta i jer je ono što konstituira žudnju zakon. Na taj način, on iz pojma zakona izvodi pojam potiskivanja.

Kao posljedicu toga imamo dvije interpretacije: interpretaciju suzbijanjem i interpretaciju zakonom, koji zapravo opisuju dva fenomena ili dva apsolutno različita procesa. Istina je da se pojam potiskivanja kod Freuda može koristiti, prema tekstu, bilo u jednom bilo u drugom smislu. Kako bih izbjegao težak problem frojdovske interpretacije, govorio sam samo o suzbijanju, jer dogodilo se da povjesničari seksualnosti nikad nisu koristili drugi pojam osim pojma suzbijanja i to iz vrlo jednostavnog razloga: taj pojam otkriva društvene konture koje određuju potiskivanje. Možemo dakle ispisati povijest potiskivanja polazeći od pojma suzbijanja, dok polazeći od pojma zabrane – koja je na izvjestan način, manje ili više, izomorfna u svim društvima – ne možemo ispisati povijest sekualnosti. Eto zašto sam izbjegao pojam potiskivanja i govorio samo o suzbijanju.

Nadalje, veoma me iznenađuje što odvjetnici upotrebljavaju riječ "disciplina". Što se riječi "kompenzirati" tiče, nisam je upotrijebio niti jednom. U tom pogledu, rekao bih sljedeće: vjerujem da još od pojave onoga što nazivam biomoći ili anatomopolitikom živimo u društvu koje prestaje biti pravno društvo. Pravno društvo bilo je monarhijsko društvo. Europska društva od 12. do 18. stoljeća bila su u bitnom pravna društva u kojima je problem prava bio fundamentalan: za njega su se vodile borbe i revolucije. Počevši od 19. stoljeća, u društva koja su se predstavljala kao društva prava, s parlementima, zakonodavstvom, zakonicima, sudovima, počeo je prodirati zapravo potpuno drukčiji mehanizam moći, mehanizam koji se nije podčinjavao pravnim formama i koji nije imao za temeljno načelo načelo zakona nego načelo norme, čiji instrument nisu bili sudovi, zakon i pravni aparat nego medicina, društvena kontrola, psihijatrija, psihologija. Mi smo dakle u disciplinarnom svijetu, nalazimo se u svijetu regulacije. Vjerujemo da smo još uvijek u svijetu zakona, ali zapravo, na djelu je jedan sasvim drugi tip moći koji se oblikuje posredstvom stanica (*relais*) koje više nisu juridičke stanice. Dakle, savršeno je normalno da odvjetnici izgovaraju riječ "disciplina". Također je zanimljivo vidjeti, gledajući iz specifične točke, kako je društvo normalizacije [...][01] nastaniti društvo prava i istodobno ga učiniti disfunkcionalnim.

Pogledajte što se događa s kaznenim sustavom. Ne znam je li tako u Brazilu, ali u zemljama Europe poput Njemačke, Francuske i Velike Britanije praktički nema niti jednog iole značajnog kriminalca, a uskoro neće biti niti jedne osobe koja prošavši kroz kaznene sudove također neće proći kroz ruke medicinskih, psihijatrijskih i psiholoških specijalista. Razlog tomu je što živimo u društvu u kojem zločin nije jednostavno i u bitnom transgresija zakona, nego radije devijacija u odnosu na normu. Što se tiče kažnjivog, sada o tome govorimo samo u terminima neuroze, devijacije, agresivnosti, nagona, kao što to i sami znate. Dakle, kad govorim o disciplini, o normalizaciji, ne padam ponovno na juridički plan; upravo su ljudi od prava, ljudi od zakona, pravnici obvezni koristiti vokabular discipline i normalizacije. Činjenica da o disciplini govore na kongresu OAB-a samo potvrđuje to što sam rekao, a ne znači da padam natrag u juridičko poimanje. Upravo su oni izmješteni.

Znanje i moć

SLUŠATELJ: Kako promatrate odnos između znanja i moći? Izaziva li tehnologija moći seksualnu perverziju ili je izaziva prirodna biološka anarhija koja postoji kod čovjeka?

M. FOUCAULT: Po pitanju ovog posljednjeg, dakle po pitanju onog što motivira, što objašnjava razvoj ove tehnologije, ne vjerujem da možemo tvrditi da je to biološki razvoj. Pokušao sam pokazati suprotno, dakle pokazati kako ova preobrazba (*mutation*) tehnologije moći apsolutno jest dijelom razvoja kapitalizma. Ona je dijelom njegova razvoja s jedne strane utoliko što je razvoj

02 Prazno mjesto u izvornoj transkripciji predavanja.

kapitalizma učinio ovu tehnološku preobrazbu nužnom, no ova je preobrazba također učinila razvoj kapitalizma mogućim. Ukratko, ove se kretnje neprekidno impliciraju i na neki se način međusobno isprepliću. Sada drugo pitanje, koje se tiče činjenice da odnosi moći imaju [...][02] kad zadovoljstvo i moć idu zajedno. To je važan problem. Ukratko, želim reći da je to što karakterizira mehanizme koji su na djelu (*en place*) u našim društvima isto ono što nas podjednako sprečava da jednostavno kažemo da moć ima funkciju zabraniti, prohibirati. Priznamo li da moć ima samo funkciju prohibicije, tada moramo izumiti neke vrste mehanizama – Lacan to mora učiniti, ostali također – kako bismo mogli reći: "Vidite, identificiramo se s moći"; ili u suprotnom tvrdimo da postoji mazohistički odnos s moći koji se uspostavlja i koji nas nagoni da volimo onoga tko zabranjuje. No ako dopustite da funkcija moći nije u bitnom prohibicija nego proizvodnja, proizvodnja zadovoljstva, tada možete shvatiti kako se istodobno možemo podvrgavati moći i u tom podvrgavanju pronalaziti zadovoljstvo koje nije nužno mazohističko. Djeca nam mogu poslužiti kao primjer: vjerujem da je način na koji je od dječje seksualnosti načinjen temeljni problem za buržoasku obitelj 19. stoljeća izazvao i omogućio velik broj različitih kontrola nad obitelji, nad roditeljima, nad djecom te istodobno stvorio cijeli niz novih zadovoljstava: zadovoljstvo roditelja u nadzoru djece, zadovoljstvo djece u igri s vlastitom seksualnošću, unatoč njihovim roditeljima i s njima – cijela jedna nova ekonomija zadovoljstava oko djetetova tijela. Nije nužno reći da su se roditelji iz mazohizma identificirali sa zakonom.

SLUŠATELJICA: Niste odgovorili na pitanje koje vam je postavljeno o odnosu između znanja i moći, i o moći koju vi, Michel, vršite putem vašeg znanja.

M. FOUCAULT: Hvala što ste me podsjetili na to pitanje. Zaista, to pitanje mora biti postavljeno. Vjerujem da je to, u svakom slučaju, značenje analiza koje vršim, kojima možete vidjeti izvor inspiracije, vjerujem da odnosi moći ne smiju biti razmatrani na tako shematičan način kao da s jedne strane postoje oni koji imaju moć, a s druge strane oni koji je nemaju. Još jednom, jedan izvjesni akademski marksizam često koristi opoziciju vladajuće spram podčinjene klase, dominantnog diskursa spram podčinjenog. No ovaj dualizam, ponajprije, nećete nikad pronaći kod Marxa, ali ćete ga, međutim, pronaći kod nekih reakcionarnih i rasističkih mislilaca poput Gobieneaua, koji tvrde da u društvu postoje dvije klase, vladajuća i ona kojom se vlada. To ćete pronaći na mnogim mjestima, ali nikad kod Marxa, jer je Marx zapravo odveć umješan da bi mogao dopustiti nešto slično. On savršeno zna da ono što je čvrsto u odnosima moći jest u tome što oni ne dovršavaju, ne postoji nekolicina s jedne, a puno njih s druge strane; oni prolaze posvuda: radnička klasa ponovno prenosi odnose moći, ona upražnjava te odnose moći. Samim bivanjem studenticom već ste stavljeni (*inserré*) u izvjesnu situaciju moći; ja, kao profesor, također sam u jednoj situaciji moći, ja sam u jednoj situaciji moći jer sam muškarac, a ne žena, a zbog činjenice da ste vi žena, vi ste jednako tako u jednoj situaciji moći, ne istoj, ali svi smo mi u položajima moći podjednako. O svakomu tko nešto zna možemo reći: "Vi vršite moć". To je glupa kritika ukoliko se na to ograničava. Ono što je zanimljivo jest zapravo znati kako u jednoj grupi, u jednoj klasi, u jednom društvu funkcioniraju rascjepi u mreži moći, dakle koja je lokalizacija svake od njih u mreži moći, kako se iznova vrši, kako se održava, kako se odbija.

S francuskoga prevela Milena Ostojić.

GUNJEVIĆ, BORIS

“Paradoksi lutanja po krivim putevima”: Namigivanje Alaina Badioua

Ustaški zločinci likuju nad svojim žrtvama, Banija, godine 1942.

GUNJEVIĆ, BORIS

"Paradoksi lutanja po krivim putevima": Namigivanje Alaina Badioua

U ovom eseju želimo odgovoriti na jednostavno pitanje zašto Alain Badiou svoj ontološki materijalizam i politički maoizam brani teološkim argumentima. Premda ovo pitanje izgleda posve trivijalno, na njega je potrebno odgovoriti prije svega zato što puno toga implicira. Riječ je o pitanju koje možemo proširiti u nekoliko smjerova. Zašto njegovoj materijalističkoj ontologiji treba potporanj teološkog diskursa i na koji se način Badiou njime služi? O kakvoj je teologiji riječ i ima li što pogrešno u njegovu čitanju Pavla i Platona? Nije li njegovo prilagođavanje kršćanske paradigme samo pokušaj da izbjegne teror i nihilizam koji proviruje iz sustava koji je postavio? Ili je posrijedi nešto sasvim drugo, povezano s negiranjem filozofske tradicije i utemeljenjem vlastite?

U namjeri da odgovorimo na ova pitanja i reflektiramo o Badiouovim teološkim konstrukcijama, argumentima i potpornjima, ponudit ćemo jednu posve marginalnu strategiju čitanja njegovih tekstova. Njegove tekstove ćemo čitati u kodovima radikalne ortodoksije, s namjerom da ponudimo konkretne odgovore i bez pretenzije i namjere da budemo objektivni, kao što to nije ni sam Badiou. Pitanja na koja želimo odgovoriti jedva da su postavljena na ovaj način. Jednako se može reći i za odgovore koji nisu bili ponuđeni.

Tri razloga

U ovom slučaju, dakako, riječ je samo o retoričkim pitanjima. Badiou, kao i radikalna ljevica kojoj on pripada, traži savezništvo kršćanske teologije iz, čini se, nekoliko razloga. Prvi razlog je posve jasan: teologiju prilagođavaju i usvajaju prema vlastitom univerzalističkom kodu kako bi što jasnije i prodornije artikulirali vlastitu lijevu poziciju. Badiouu bismo u ovom slučaju mogli pridružiti Žižeka, pa čak djelomično i Agambena, ali s određenom rezervom. O Žižeku će ovdje biti riječi samo posredno, onoliko koliko se njegova pozicija dodiruje s Badiouovom u njihovu zajedničkom pokušaju usvajanja i modificiranja teološkog diskursa.

Drugi razlog jednako je važan, a odnosi se na specifično lociranje u određenu, premda vlastito konstruiranu tradiciju mišljenja i djelovanja koja povezuje ontologiju i praksu. Ljevica "tradicionalno" prezire svaki oblik tradicije kao ideološke poluge u službi kapitala, tržišta i drža-

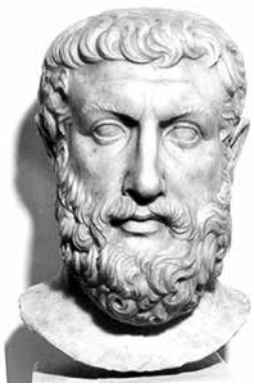
01 Alain Badiou *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. New York: Continuum, 2005. Alain Badiou, *Logiques des Mondes: L'Être et l' événement,2* Paris: Seuil, 2006.

ve. Nasrtanjem na tradiciju sa željom da se poništi i razmrvi, takozvana radikalna ljevica aporetično uspostavlja vlastitu. Navedena tradicija u konačnici nije ništa bolja od one koju je ljevica dovela u pitanje, jer ima za cilj legitimiranje novoizborene pozicije moći kao i njeno nasilno zadržavanje pod svaku cijenu.

Treći, ne manje važan razlog, jest onaj koji će ljevici omogućiti potragu za manje reduktivnom ontologijom od one koju nudi klasični marksizam i lenjinizam. Ovo nije posve beznačajno budući da je Agamben ustvrdio kako je kod Badioua manje riječ o filozofiji, a više o lenjinizmu. Već sama ta tvrdnja govori da je riječ o redukciji koja mora biti nadopunjena i redefinirana ukoliko ne želi završiti u teroru. Stoga nije čudno da su Badioua, zajedno sa Žižekom, nedavno prozvali filozofom terora.

Naša je namjera da destiliramo odgovore na navedena pitanja i protumačimo moguće implikacije koje iz njih proistječu. U tom pokušaju slijedit ćemo Badiouovu misaonu putanju, koju je eksplicitno predstavio ne samo u knjizi o apostolu Pavlu nego, prije svega, u *Bitku i događaju* i *Logikama svjetova*, koje ćemo čitati kao jedan tekst.[01] Navedeni tekst moguće je čitati na nekoliko načina s obzirom da se radi o Badiouovu životnom djelu koje je, prema našem mišljenju, važnije od *Teorije subjekta. Bitak i događaj* počinje jednostavnom tvrdnjom kako je Heidegger posljednji sveopće prepoznati i prihvaćeni filozof. Jasno je da Badiouov tekst već i samim nazivom aludira na Heideggerov *Bitak i vrijeme*. Badiouov filozofski projekt iznimno je ambiciozan unatoč njegovu deklariranom maoizmu. Navedeni maoizam u ovom je slučaju moguće iščitati kao intelektualnu pozu. Riječ je o oporbenjačkom diskursu potpuno odbačenom od svih, uključujući i takozvanu Kinesku komunističku partiju.

Badiou sebe vidi ne samo kao Heideggerova kritičara nego i filozofa koji će, poput Heideggera, biti univerzalno prepoznat kao veliki filozof. To nije teško pokazati, ali mi se ovdje nećemo baviti time. Dovoljno je ukazati na njegov tekst *Avantura Francuske filozofije* pa da uočimo kako Badiou vidi svoje filozofske prethodnike te kako sebe jasno postavlja kao njihova nastavljača. Samo posredno, u uvodu ovog izlaganja, pokazat ćemo kako Badiou dovodi u pitanje one autore koji svoje filozofske pozicije artikuliraju u matrici Heideggerova ontološkog razlikovanja. Riječ je o autorima koji problematiziraju pitanje razlike. To su prije svega Derrida i Deleuze.



Platon

O razlici

Derrida je u svojem dekonstrukcijskom diskursu pretpostavio apriorizam radikalne heterogenosti, nehijerarhiziranosti i proizvoljnosti koji sadrži svaki objekt koji smo nakanili spoznati. Dakle, nije riječ o tome da se problematizira Bitak ili biće ili njihove ontološke odnose, nego sam proces razlikovanja kao takav i ono što iz njega proistječe. U Deleuzeovu slučaju svaki je objekt konstituiran jednom takvom radikalnom heterogenošću. Na djelu je tako konstantno vremensko posredovanje ontološke razlike koje se može prispodobiti s prolamanjem. Navedeno je prolamanje, takozvani *sache*, cjelovit i proizvoljan prekid sa skladom Bitka. Taj sklad kod Deleuzea nije ništa drugo nego podudarnost koja postoji kroz serije i nizove heterogenih ponavljajućih lomova i prekida.

Kritizirajući Heideggera i odmičući se od njega, Deleuze i Derrida navedenu transcendentalnu razliku shvaćaju kao odbijanje bilo kojeg oblika potrage i nostalgije za smislom Bitka. Ni za jednog od dvojice autora heterogenost razlike nije ništa drugo nego opis ruševina koje su preostale nakon što je arhitektura filozofije srušena i pomalo podsjeća na Lyotardov poziv da se bavimo ruševinama, mikrologijama. Derrida i Deleuze negiraju bilo kakvu smislenu potragu za Bitkom, pa je stoga jasno zašto se ne mogu othrvati nihilističkim posljedicama njihova shvaćanja univočnosti i ekvivočnosti bića.

Iz toga slijedi da Derridina apsolutna odsutnost nije ništa drugo nego praznina koja ne može ništa smisleno reći o biću. To je ujedno i razlog zašto Derrida pribjegava eskapizmu u negativnu teologiju i zagovara apsolutnost etičke zapovijedi. Konzekventno tomu, jedino što mu preostaje jest podržavanje vječno odgađajuće otvorenosti znakova, koja nije ništa drugo nego odgađanje smisla, prisutnosti i istine. Jednako tako, Badiou je u svojoj knjizi o Deleuzeu pokazao kako Deleuzeova stoički protumačena imanencija i univočnost bića vodi u solipsističko-vitalističko propadanje materije, pamćenja i smisla unutar koncepta spinozijanskog virtualnog prostora.

Badiou smatra da je u ontološkom smislu Deleuze predsokratovski kozmolog. On nudi neoplatonsko Jedno kao apsolutnu prazninu i virtualnost koja, kao takva, u sebe umotava sve konačne režime predodžbi. Za Badioua Deleuze ostaje u tajnom savezništvu s neopla-

tonskim Jednim i prema njemu Deleuze nikad ne uspijeva do kraja artikulirati teoriju o mnogostrukostima o kojoj je pisao s Guattarijem. Premda, potrebno je reći, ovakvo Badiouovo mišljenje nije bilo bez ozbiljnih napada i kritika. Badiou je nepokolebljivo maoistički ostao pri svojoj kritici Deleuzea, smatrajući cijelu filozofiju nakon Heideggera nekom vrstom postmetafizičkog cirkusa.

Konstrukcija materijalističke tradicije

Milbank smatra kako je Badiou zapravo prvi kontinentalni filozof koji je ukazao na pretencioznost navedenog postmetafizičkog nihilističkog cirkusa. U ovom slučaju Badiouu možemo pridodati važne Žižekove tekstove i zaključke s kojima se, bar u ovom dijelu, Milbank slaže. Milbank jasno pokazuje kako kod Derride i Deleuzea nema ničeg postmetafizičkog, jer su na djelu reciklirane antičke metafizike u kojima proizvoljnost i iluzornost samo prikrivaju i odgađaju nihilizam. Nihilizam se u ovom slučaju odnosi na odbacivanje i negiranje centratemelja, to jest na sveopće rastemeljenje stvarnosti koje Deleuze opisuje pojmom kaosmosa iz kojeg sve nastaje i u koji se sve vječno vraća.
Zato Milbank smatra kako je važno uočiti odlučujuće momente u kojima se Badiou kritički ograđuje od Deleuzea i u kojima zajedno sa Žižekom nudi vlastitu, manje reduktivnu materijalističku ontologiju od one "postmodernističke", a koja istovremeno nedostaje suvremenoj ljevici kojoj pripadaju Badiou i Žižek. Na ovom mjestu možemo ustvrditi kako je kritički mišljena, manje reduktivna Badiouova ontologija najbliže istini teološkog, zapravo kršćanskog diskursa koji jedini može ponuditi istinsku materijalističku ontologiju koja neće biti prikriveno idealistička niti nihilistička. Upravo tu leži odgovor koji ćemo eksplicirati. Zašto je Badiou tako blizak kršćanskom diskursu koji, premda proizvoljno, vrlo domišljato tumači sebi u korist?

Slijedeći atipični Blondelov zaključak, Milbank će ustvrditi kako "ontološka pitanja mogu biti ozbiljno odgovorena u praksama koje nude tradicije" kao što su kršćanstvo.[02] Razlog tomu leži u pretpostavci kako kršćanstvo može preuzeti sve tradicionalne naputke i zadaće filozofije u formi metafizike, premda sama filozofija ne može ograditi područje kršćanske ontologije koja stvari može objasniti otkrivajući stvarnost kao posredujuće djelovanje. Drugim riječima, nije moguće izostaviti ontologiju kako bismo se koncentrirali na praksu, nego upravo suprotno: potrebno je misliti ontologiju kao onu koja daje odgovore na pitanje prakse. Milbank je točno uočio kako je dijalektički materijalizam na posve pogrešan način želio razdvojiti ontologiju od socijalne prakse. Badiou je ovdje pokušao napraviti iskorak i odmaknuti se od pogrešaka dijalektičkog materijalizma.

Badiou svoju posthajdegerijansku misao želi artikulirati plauzibilnijom, kompleksnijom i manje reduktivnom materijalističkom ontologijom od one koju su nudili Marx, Engels ili pak Sartre. Pokazat ćemo kako je Badiou u toj namjeri samo djelomično uspio, dajući mu u ovom slučaju posve malu prednost pred Žižekom. Njihov pokušaj vrijedan je razmatranja iz dvaju razloga.

Prvi se sastoji od pokušaja da se predstavi nereduktivna materijalistička ontologija i njeni socijalni aspekti, koji su od izrazite važnosti za univerzalnost marksističko-socijalističkog projekta na kojem inzistiraju oba autora, premda u djelomično različitim verzijama. Drugi se razlog sastoji od pokušaja da se njihova ontologija podupre i nadopuni određenim kompromisnim teološkim rješenjima unutar kojih autori posuđuju svoje uvide. Badiouova je namjera, kako ćemo to i pokazati, da iz goleme pavlovske i platonističke tradicije razvije i predstavi dovoljno obogaćenu verziju beskonačnih materijalnih procesa. Dakako, ovdje je riječ o pleonazmu, jer Badiou zapravo napada tradiciju i, gradeći vlastitu, inzistira na njenom urušavanju.

To je razvidno iz *Bitka i događaja* i *Logike svjetova*. Svako poglavlje navedenog teksta počinje doslovno kao meditacija o nekom filozofu. U tim meditacijama o Platonu, Aristotelu, Spinozi, Pascalu, Leibnizu, Hegelu, Kierkegaardu, Hölderlinu, Rousseau, Mallarmeu i Lacanu, Badiou nudi originalni materijalistički kôd čitanja navedenih mislilaca. Samim tim što je klasicima filozofije pripojio moderne pjesnike i teorijskog psihoanalitičara i antifilozofa, vidimo njegov pokušaj originalne konstrukcije materijalističke tradicije mišljenja u koju se locira i iz koje misli materijalne procese.

Pokušaj da se predstavi dovoljno obogaćenu verziju beskonačnih materijalnih procesa u prošlosti su prije Badioua i Žižeka na različite načine djelomično činili stoici Spinoza i Nietzsche. Zato je povijest materijalizma uglavnom povijest redukcionizma, s iznimkama

02 usp. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 2006, 218

Martin Heidegger

stoika Spinoze i Nietzschea. Materijalistička ontologija koja bi legitimirala radikalno lijevu političku opciju trebala bi naći modus lociranja onog idealnog u materiji, ali bez idealiziranja materije ili konačnog odbacivanja idealnosti. Čini se da je takvoj ontologiji potrebna pomoć ne samo teologije nego i one vrste filozofije kao što je kasni neoplatonizam, zato što se te filozofije vrlo originalno referiraju na beskonačnost, problematizirajući na originalan način odnos jednog i mnoštvenosti, konačnog i beskonačnog te virtualnog i stvarnog u kontekstu participacije, posredovanja i analogije.

Nedovršeni ontološki modeli

Kako bi artikuliranje jedne takve ontologije i prakse bilo moguće, Badiou će se okrenuti apostolu Pavlu i Platonu, to jest tradicijama mišljenja koje klasični materijalizam dovodi u pitanje. Teološki diskurs i usvajanje tradicije Badiouu će omogućiti novu interpretaciju materijalističke ontologije koja stoji u suprotnosti sa svim vrstama idealizma budući da se idealizam najbolje snalazi u imanentnosti koja je poganska unutar jednog grčkog i gnostičkog horizonta. Unutar takvog imanentnog kozmosa u kojem nema platonskih formi, anđela i junaka odigrava se sukob aktivnog *logosa* i kaotične materije, pa je stoga ovakva poganska imanentnost prikladno ostvarena u njemačkom idealizmu, s malim izuzetkom koji se odnosi na Schelinga. Žižek je točno uočio kako Scheling djelomično izmiče poganskoj i gnostičkoj imanentnosti njemačkog idealizma. Ili, kako to Milbank jednostavno kaže: "Schelingova malo pozitivnija verzija iste dijalektičke medijacije nije ništa drugo nego samo malo poboljšanje."[03]
Ovdje je potrebno naglasiti kako Žižek i Badiou na originalan način pribjegavaju konstruktivnim teološkim rješenjima. Navedena rješenja, kao što se može pretpostaviti, daleko su od bilo kakve teološke pravovjernosti koja ni jednog ni drugog autora previše ne zanima. Obojica jednoglasno preferiraju jednu religiju naspram drugih, a to je kršćanstvo, zato što jedino kršćanstvo na integralan način može uspostaviti univerzalizam. Obojica smatraju kako je kršćanstvo događaj koji izaziva univerzalno priznavanje suprotstavljajući se Derridinom pluralizmu religija i mučenjima njegove sterilne negativne teologije.

Kršćanstvo je, smatra Badiou, prvo istinsko prosvjetiteljstvo, prva pojava apsolutno univerzalnog prava koje počiva na općenitoj tvrdnji kako "svi" (Židovi, Grci, muškarci, žene, robovi i slobodni) mogu prepoznati Boga u uskrslom Kristu, inzistirajući da taj potencijal univerzalne prepoznatljivosti implicira istinu koja je univerzalna. Sam Krist istovremeno je specifičan i najopćenitiji, što je već razvidno kod Hegela. Zato je kršćanstvo religija univerzalizma, prvotno protumačena kao stvar logike, a ne neke određene perspektive, vjere ili stajališta.

Kršćanstvo je, smatra Badiou, vrlo jasno izrodilo logiku univerzalnosti i uspostavilo logiku kao događaj. Milbank smatra kako antičkoj filozofiji to nije pošlo za rukom unatoč tome što filozofija raspoređuje stvari unutar dane sveukupnosti kozmosa. Ovdje su svakako izuzetak jedino Sokrat i Platon, zato što univerzalizam nije pitanje filozofskog izuma koji se odnosi na univerzalnu istinu, nego dar milosti koja nas interpelira u subjekte kao posljedicu preferirajućega modusa obilja i prisutnosti.[04] Iz te činjenice Milbank zaključuje kako radikalno lijevi univerzalizam ne može postojati bez kršćanstva koje čovjeka vidi kao integralnu erotsko-lingvističku životinju koja se smije. Takva "kršćanska animalnost" inherentna je univerzalnoj zajednici jednakih, koji pomoću karizme bivaju locirani u poredak služenja i uzdizanja prema onostranom.

Čini se da Žižekova i Badiouova verzija kršćanstva unatoč originalnim pokušajima nude nedovršene ontološke modele. Problem leži u tome što bez dovoljno čvrste ontologije nije moguće konstituirati politički subjekt koji bi bio nositelj univerzalističke ideje na kojoj obojica inzistiraju. Njihovo poluhegelijansko kršćanstvo jest ateističko i jedino što Žižek i Badiou mogu ponuditi jest ontologija revolucije, što je originalan način da se povežu ontologija i praksa. Ontologija revolucije koja uvijek kulminira u teroru posljedica je Badiouova odbijanja participacije, posredovanja i onostranosti, svega onog što je inherentno Platonovoj misli koju će francuski autor pokušati interpretirati u materijalističkom kodu. Stoga nije čudno kako Badiouova materijalistička ontologija ne može ponuditi alternativnu društvenost iz koje ne bi provirivalo nasilje. Drugim riječima, njegova ontologija ne može ponuditi utemeljenje za neko smisleno etičko djelovanje.

03 John Milbank, „Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon." in *Radical Orthdoxy and Eastern Orthodoxy,* ed. Adrian Pabst, Basingstoke: Ashgate, (2009), 58.

04 Proces interpelacije subjekta Badiou je opisao u svojoj knjizi o apostolu Pavlu. Taj proces interpelacije subjekta Badiou prikazuje u osam teorema. „Ono što utemeljuje subjekt ne može biti ono što mu po pravu pripada." (Badiou, 2006:107). a) Teorem 1: „Jedan postoji samo za sve i on ne prolazi iz zakona, već iz događaja." (Badiou, 2006:112). b) Teorem 2: „Jedino događaj, kao nezakonska kontingencija, dovodi do pojave mnogostrukosti koja je u višku nad sobom samom i stoga omogućuje prekoračivanje konačnosti." (Badiou, 2006:112). c) Teorem 3: „Zakon je ono što konstruira subjekt kao nemoć mišljenja." (Badiou, 2006:116). d) Teorem 4: „Ne postoji slovo spasa, ili literarni oblik procedure istine." (Badiou, 2006:116). e) Teorem 5: „Univerzalnu poruku istine čijeg je procesa nositelj subjekt pretvara u neliterarni zakon." (Badiou, 2006:121). f) Teorem 6: „Ono što daje moć nekoj istini i određuje subjektivnu vjernost jest upućenost svima od događaja ustanovljenog odnosa prema sebi, a ne sam taj odnos." (Badiou, 2006:124). g) Teorem 7: „Subjektivni proces neke istine isto je što i ljubav prema toj istini. A militantno realno te ljubavi jest univerzalna poruka onog što je konstituira. Materijalnost univerzalizma je militantna dimenzija svake istine." (Badiou, 2006:127). h) Teorem 8: „Što se tiče imperativa njegove vlastite kontinuacije, subjekt se u njoj održava zbog činjenice da je zbiljnost istine koja ga konstituira univerzalna i da ga se stoga na učinkovit način tiče. Singularnost postoji samo ako postoji univerzalnost. U protivnom postoji, izvan istine, samo partikularnost." (Badiou, 2006:134). Alain Badiou, *Pavao – utemeljitelj univerzalizma*, Nakladnička kuća Ljevak, Zagreb, 2006, 107.

Materijalizam bez nade

Kad religije ne bi bile istinite, smatra Badiou pozivajući se na Lacana, kršćanstvo bi bila religija koja bi u tom slučaju bila najbliža istini. Za Badioua to znači da kršćanstvo ne nudi neku novu socijalnu praksu niti omogućuje socijalnu ontologiju, nego nudi istinu koja je posljedica vjernosti događaju. Iz toga slijedi kako je Badiou u pravu kad etiku tumači kao ideologiju koja opravdava zlo u svijetu. Na djelu je konzekventni zaključak koji proistječe iz Badiouova sustava mišljenja. Taj zaključak treba dovesti u pitanje, a to po svemu sudeći neće biti teško.
Zato što je Badiouovo kršćanstvo u najvećem dijelu gnostičko, dok je njegova negativna dijalektika zarobljena zakonom koja na jedan idealistički način sužava *logos*. Potrebno je misliti teološku ontologiju koja nudi izlaz iz dijalektike. Riječ je o paradoksalnoj ontologiji posredovanja, o radikalno ortodoksnoj ontologiji koja nas vodi iz začaranog labirinta tragičnog, gnostičkog i mističnog nihilizma.

Navedena ontološka strategija sastoji od istovremenog prizivanja duha antike, slavenskog istoka, latinskog zapada, keltsko-saksonskog sjevera i antiidealističke Njemačke. Riječ je o pozivanju na klasičnu kršćansku metafizičku tradiciju. No, prije toga se treba osloboditi mnogobrojnih pogrešno nataloženih povijesnih antiteoloških naslaga koje su pune ostrašćenih predrasuda, što je razvidno iz suvremene ateističke rasprave i napada na kršćanstvo koje Eagelton vidi kao površne, fanatične i pretjerano fundamentalističke. Ovdje možemo slijediti Milbankove zaključke. On smatra kako kršćanska tradicija i radikalna ljevica trebaju pomoć jedno drugoga. U tom kritičkom predstavljanju Milbank više preferira Badiouova Pavla kao militanta istine nego Žižekova Krista kao nestajućeg posrednika, unatoč činjenici na koju je Žižek s pravom ukazao. Naime, prema Žižekovu mišljenju, Milbank je posve krivo razumio ulogu nestajućeg posrednika u njegovu diskursu.[05] Upravo je ovo ključno mjesto njihove rasprave u *Čudovišnom Kristu* koje je donijelo razdor.

U ime paradoksa kao temeljne teološke kategorije, Milbank odbija svaki oblik Hegelove dijalektike. Milbankova teološka teza glasi da bez realističkog vjerovanja u Božju onostranost nije moguće utemeljiti ontološku nadu koja bi mogla transformirati čovjekovu budućnost. Konzekventno tomu, bez adekvatne ontologije nije moguće misliti niti opisati politički subjekt koji bi tu promjenu praktički uspio sprovesti. Politički subjekt nije moguće utemeljiti u apsolutnoj imanenciji, kako to primjerice tvrdi Negri.[06]

Ukoliko želimo ukinuti pripovijest o realističnom vjerovanju u Božju onostranost, to znači da bismo istovremeno morali dokinuti romantični karakter pravovjerja u kojem pojedinci istinski prolaze od križa prema uskrsnuću, od tuge prema radosti i od tragedije prema otkupljenju. Na taj bismo način ukinuli značenje ljudske povijesti, koja je povlašteno mjesto teološkog diskursa. Žižek ovdje naviješta kraj povijesti u hegelovskom smislu, tvrdeći kako pakao ljudske povijesti ne može biti transformiran. Zato možemo ustvrditi kako jedino što nam preostaje u takvoj situaciji jest mogućnost da taj pakao vidimo iz druge perspektive. Kakvu god perspektivu zauzeli, ona nam neće pomoći da dokinemo pakao u kojem se nalazimo – jedino što ćemo moći jest da taj pakao na izokrenuti način potvrdimo zajedno s našom perspektivom. Čini se da materijalizam nudi neki oblik religijskog opijuma za mase, ali ne i stvarnu ontološku nadu za transformaciju čovječanstva.

Milband, Žižek i Badiou

Unatoč tome što se Žižek naziva "kršćanskim ateistom" i "materijalističkim teologom", njih su dvojica u ovom slučaju na istoj strani. Milbank je uvjeren da je Žižek puno bliži istini pravovjerja od svih postmetafizičkih teologa zajedno koji vjeruju u neko udaljeno apstraktno "levinasovsko" božanstvo. To navodno božanstvo kao udaljeni drugi čiji nam se glas obraća u vokativu za obojicu je autora intelektualni blef. Riječ je o tome da se proslavi neobična forma relativizirajućeg misticizma, hipostazira nesigurnost i zagovara besmisleni dijalog sa sekularnim autorima koji ne vodi nikamo. Obojica su, premda na različite načine, podjednako kritična prema Levinasu i takozvanim postmetafizičkim teolozima kao što je, primjerice, John Caputo.

Milbank je jednako tako u negativnom slaganju sa Žižekom kada je riječ o Hegelu i o odbacivanju lijevog hegelijanizma budući da je nemoguće zanemariti razvidne i slojevite elemente Hegelove teološke misli. Za Milbanka u tom slučaju težište leži u pravilnom i argu-

05 John Milbank, *The Monstrosity of Christ*. co-authored with Slavoj Žižek. Boston, MA: MIT Press, 2008, 246
06 usp. Antonio Negri, *Negri on Negri*. Translated by M.B. DeBevoise. New York & London: Routledge, 2004, 231-239

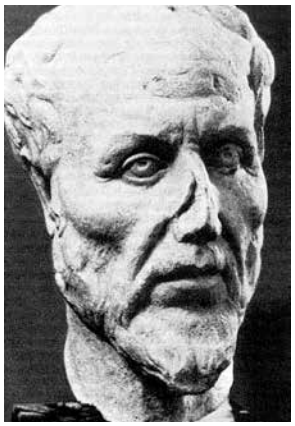
John Milbank

mentiranom razumijevanju dijalektike koja prema njemu omogućuje nastajanje nihilističke verzije kršćanskog univerzalizma. Premda Žižek donosi važno teološko svjedočanstvo koje inzistira na istovremenom prihvaćanju subjektivnosti i univerzalizma, posljedica njegova inzistiranja na marksističko-lakanovskoj varijanti dijalektike vodi ga u mistični nihilizam koji je, tvrdi Milbank, potrebno odbaciti. Žižek zagovara demitologizirano "raz(o)čarano" kršćanstvo u kojem nema onostranosti i nudi heterodoksnu verziju kršćanstva. Takva verzija kršćanstva, koja je za Žižeka jedino moguća u jednom ateističkom ključu, kulminirat će u Hegelovoj dijalektici koju, kao što smo rekli, Milbank odbacuje.

U tom slučaju Milbank točno primjećuje da kad netko želi razdvojiti svjetovnu nadu progresa od nade za nebo, to obično rezultira egzaltacijom žrtvovanja. Takvo je žrtvovanje surovo, moralističko i zahtijeva od nas puno više nego bilo koji oblik religije. Pojedinci moraju biti žrtvovani kako bi drugi ljudi mogli prosperirati. Potrebno je žrtvovati druge za neki treći cilj, a to znači da je moguće žrtvovati i samo žrtvovanje koje kao negacija negacije u Hegelovu smislu neće biti stvarna žrtva. To znači da je život reducirana golost koja nema nikakvu vrijednost. Ovakav ateizam uhvaćen je u duplu pobožnost nihilizma i tome je potrebno suprotstaviti sveopću stvarnost uskrsnuća. Čak i kad se osoba žrtvuje za druge, njoj nada ne može biti uskraćena. Posljedice njezina žrtvovanja kao i posljedice socijalnog rezultata u vremenu omogućuju joj povratak u vječnost. Na taj se način održava vrijednost osobe bez da se podržava individualizam koji je indiferentan spram vrijednosti zajednice i socijalnih odnosa općenito.

Na ovom mjestu potrebno je u raspravu uvesti Badioua. Premda je militantni ateist, Badiou je više od Žižeka oslobođen mističnog, zapravo dijalektičkog nihilizma. Unatoč tomu, ni on u potpunosti ne izmiče zatamnjenjima neoplatonizma koja je odlično uočio kod Heideggera, Deleuzea i Derride. Jasno je da se Badiouovo "ništavilo" razlikuje od Plotinova. Njegovo prikriveno ništavilo uvelike podsjeća na Damascijevo, koje stoji nasuprot teurgijskim Proklovim zaključcima važnima za teološko razumijevanje Platona, kako je to razvidno kod Pseudo-Dionizija.

To je ono što Badioua postavlja u ekstremni imanentizam unutar debate koja se vodila u zadnjem razdoblju atenske akademije prije njenog zatvaranja. Badiou mora pribjegavati pojmu materijalističke (sekularno imanentne) milosti kako bi se izvukao iz nihilizma, jer ukoliko se ne "utječe" milosti, cijeli je njegov misaoni projekt osuđen na proizvoljnost i na puki slučaj praznine koji Pickstock opisuje kao Malarmeovo bacanje kocke koje nikad neće riješiti slučaj. Zato je za Badioua važan apostol Pavao.



Plotin

Pavlova istina

Pavao utjelovljuje militantnu figuru. On je u isto vrijeme pjesnik, mislilac događaja, zato što, kako smatra Badiou, centrira svoju misao oko "izmišljenog" elementa uskrsnuća. On je suvremenik jedne monumentalne figure razaranja. Svi su autori – od Hegela, Nietzschea, Benjamina, Heideggera, pa sve do Lyotarda i Deleuzea – tumačeći Pavla zauzimali ekstremne dispozicije kako bi pomoću njegovih tekstova podupirali vlastite argumente. To nije čudno budući da je Pavao u potrazi za zakonom koji može strukturirati subjekt, subjekt koji je uronjen u događaj i koji svoj jedini dokaz nalazi upravo u tome da ga subjekt objavljuje. Prema Badiouu, Pavao utemeljuje mogućnost jednog univerzalnog naučavanja unutar same povijesti. Pavao ne gradi sustav, ne piše knjigu ni traktat, njegov je govor govor loma koji silovito oslobađa esencijalne jezgre mišljenja. Pavao je, tvrdi Badiou, mislilac događaja. Događaj se dogodio, a istina se sastoji u njegovu objavljivanju te u vjernosti tom objavljivanju, koja je krucijalna.
To znači da je istina događajna i da pripada redu što se zbiva. Istina je singularna te kao takva stoji u dijagonalnom odnosu na sve komunitarne podskupove i koliko god bila vijugava njena artikulacija, istina o kojoj govori Pavao jest istovremeno singularno univerzalna i subjektivna. To da je istina singularno univerzalna Pavao artikulira pomoću tri modusa subjektivacije. Riječ je o vjeri, nadi i milosrđu, koje Badiou prevodi kao vjernost, ustrajnost i ljubav. Javnim ispovijedanjem vjere subjekt se postavlja u perspektivu spasa. Vjera propisuje novu mogućnost koja je realno u Kristu, i takva vjera još je uvijek na snazi za sve. Vjera je objavljena misao o mogućoj moći mišljenja, no ona još uvijek nije ta sama moć. Pozivajući se direktno na Pavla iz poslanice Galaćanima, Badiou će ponoviti kako "vjera očituje svoju snagu u ljubavi". Vjera razotkriva događajnu vjernost, dok je istovremeno univerzalna moć subjektivacije.

Za Badioua je nada istovremeno načelo ustrajnosti prožeto resentimentom spram drugih kao i subjektivna dimenzija predstavljanja prokušanosti, to jest kušnje. Nada je ustrajnost ljubavi u kušnji i subjektivnost jedne pobjedničke vjernosti. Nada je vjernost vjernosti, a ne predodžba o njenom budućem rezultatu. Nada naznačuje realno vjernosti u kušnji, koje predstavlja njeno prakticiranje sada i ovdje. Ona je pouzdanje u vjernost militanta, potvrđujući kako je svaka pobjeda pobjeda svih. Nadalje, ona je subjektivni modalitet pobjede univerzalnog. Isto tako, nada kao subjektivnost spasa, jedinstvo spasa i moći kao univerzalnosti u svakoj kušnji u svakoj pobjedi. Nada je figura prisutnog subjekta na kojeg povratno djeluje univerzalnost na kojoj on radi.

Ljubav je za Badioua ono za što je vjera sposobna. Ona je vjernost događaju Kristu. Ljubav je ono što od mišljenja čini moć i zato je jedna takva ljubav sila spasenja u kojoj je implicirana univerzalnost poruke. U tom slučaju, milost je naznaka jedne mogućnosti – upravo ona paradoksalno utemeljuje pavlovski univerzalizam. Navedeni paradoks mora biti izrečen bez uljepšavanja, sirovo donoseći svjetlo radikalne novosti univerzalizma. Pavlov univerzalizam odgovara njegovoj unutarnjoj geografiji, koja je oblikovana mnogim putovanjima po Rimskom Carstvu. Maksima univerzalnosti ukorijenjena je u događaju koji Pavao naviješta. Krist-događaj je uskrsnuće i znak jednog za sve, ustvrdit će Badiou i nastaviti: "Ono što utemeljuje subjekt ne može biti ono što mu po pravu pripada."[07] Suprotno od toga je grijeh, koji on tumači nalik na život želje kao autonomije, kao automatizma.

Nadalje, Pavlova teza se ne sastoji od tvrdnje kako je filozofija fantazam, nego da ne postoji prihvatljivo mjesto na koje bi ona mogla pretendirati. Zato Badiou Pavla smatra antifilozofom, kojem pridružuje i Pascala, Nietzchea i Lacana. Njima bismo još mogli pridružiti, primjerice, jednog Tertulijana, kao i Luthera. Zaključak je ovaj: Pavlove intervencije nam omogućuju da shvatimo vezu između događajne milosti i univerzalnosti Istinitog. To Badiouovo pribjegavanje i utjecanje milosti u pavlovskoj varijanti Milbank opisuje na sljedeći način:

> "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 i čine 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 svetog Pavla kao uspostavljene u 'slabosti' čisto subjektivnog osvjedočenja kroz potvrđivanje. Ova značajka upravo je ta koja istinu paradoksalno čini univerzalnom."[08]

Ovo je, čini se, dostatan razlog koji će još jednom potvrditi kako je materijalizmu, ukoliko se želi spasiti od idealizma, potrebno potražiti pomoć teologije. Badiou to i radi tako što čini još jedan korak unazad, a to je korak prema Platonu, to jest platonizmu, što nije bezazlen potez. Badiou se priklanja teološkim argumentima na primjeru čitanja apostola Pavla, jer Pavao je prvi interpret kršćanstva i zapravo prvi teolog *par excellence*. Ukoliko toj teologiji dodamo Platona, možemo ustvrditi kako je Badiou na pola puta do kršćanstva. No, ovdje ne bismo trebali brzati.

Badiouova ontologija

Badiou je svoj filozofski projekt okarakterizirao kao platonizam mnoštva, ističući važnost i plauzibilnost najkasnijih Platonovih dijaloga. Platonizam mnoštva bismo, pored ostalog, mogli opisati kao nekritičko odbacivanje participacije i uloge ideja kod kasnog Platona. Stoga nije ni čudno da je Badiou kod Platona pronašao uvide za materijalističku ontologiju univočnosti bića. Badiouov povratak Platonu počinje s čitanjem Platonova teško prohodnog i hermetičnog djela *Parmenid*, koje on uzima kao hermeneutički ključ za razumijevanje cijele Platonove filozofije. Badiou, dakako, namjerno uzima *Parmenida*, jer to je tekst u kojem Platon radikalno dovodi u pitanje vlastito učenje o idejama i participaciji. Badiou Platonovu samokritiku tumači u posve imanentističkim kategorijama.

Taj poduhvat povratka ponovnom iščitavanju Platona Badiou naziva platonskom gestom, koja se sastoji od pokušaja da se u vektor ontologije okupi ne samo

07 Alain Badiou, *Pavao – utemeljitelj univerzalizma*, Nakladnička kuća Ljevak, Zagreb, 2006, 107

08 John Milbank, Materialism and Transcendence." in *Theology and the Political: the New Debate*, eds. Creston Davis, John Milbank and Slavoj Zizek, Durham NC: Duke UP (2005), pp. 408

VJEŠALA NA TERAZIJAMA

GUNJEVIĆ, BORIS

"Paradoksi lutanja po krivim putevima": Naimigivanje Alaina Badioua

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.

oblike *matema* nego i opis dokončanja razdoblja pjesnika te mišljenja ljubavi u odnosu na istinu kao i različitih opisivanja putanja politike. Badiou smatra kako je platonska gesta dodatno karakterizirana uključivanjem *logosa* u matematički problem iracionalnih brojeva, priznanjem ljubavi pri uzdizanju prema Lijepome kao i promišljanjem o nedostacima demokratske države iz koje moraju biti odstranjeni pjesnici za koje Platon misli da su podmukli saveznici sofističke filozofije.

Nadalje, Badiou drži da su Platonovi protivnici jednako moderni kao i zastupnici suvremene sofistike koja počinje s Wittgensteinom. Ta se nova sofistika ogleda u stalnoj nestabilnosti jezičnih igara, u sumnji spram mjerodavnosti istine koja je razvidna ne samo u retoričkim učincima umjetnosti nego i u pragmatičnosti politike. Unatoč platonskoj gesti, Badiouova ontologija mnogostrukog u različitim varijacijama nikad u potpunosti ne uzmiče ustoličenju nihilizma kroz prizmu *agona*.

Badiou zapravo želi predložiti ekstremno protusofističko uobličenje *matema*, *poema*, ljubavi i politike, koje naziva generičkom procedurom i smatra ontološkim podupirateljima istine. Primjere generičkih procedura kod Badioua možemo pojasniti na način kako to čini i sam autor. *Matem* se u ovom slučaju može prispodobiti s kantorovskom matematikom, *poem* s kubističkim slikarstvom, ljubav s kultom romantične ekstaze, a politika s Francuskom revolucijom. Kapitalistička racionalnost tržišta želi izbrisati i zatrti generičke procedure na način da im suprotstavlja i nameće financijski isplativije i politički korektnije pojmove kao što su tehnika, kultura, spolnost i rukovodstvo.

Ono što generičke procedure proizvode u promjenjivim situacijama samo je jedna istina tih situacija koja ne može unaprijed biti razabrana i imenovana. Istina je uvijek istina nečega te je kao takva obvezujuća. Zato subjekt postoji u konceptu poretka u jednoj od ovih generičkih procedura, pa je prema tome svaki sadržaj umjetnički, znanstveni, ljubavni i politički. Badiouovu ontologiju možemo opisati pomoću pet teorema:

1) filozofija ne izražava istinu nego *konjunkturu*, to jest mislivi uvjet istine
2) matematika je djelatna ontologija
3) bitak je mnoštven
4) svaka je istina postdogađajna
5) istina je upravljana procedura čiji je rezultat dodatno mnoštvo.

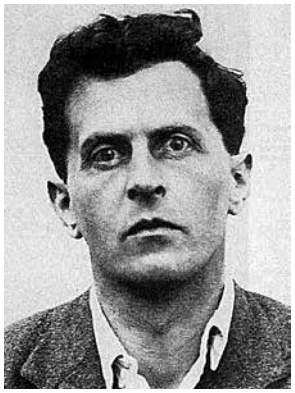
Kao pokušaj stanovitog utemeljenja "materijalističkog" platonizma (ukoliko je to zapravo i moguće), Badiouov platonizam mnoštva stvarnost dijeli na:

a) matematički bitak,
b) predsubjektivnu "pojavu",
c) "događaj" unutar kojeg subjektivnost postoji kao proces istine,
d) ponovno "događaj" koji u sebe umotava "bitak", "pojavu" i "događaj" (u ovom slučaju njegovo mišljenje izgleda da sugerira neku vrstu početnog idealizma).

Badiou bitak tumači kao totalno pluralnu, krajnje matematičku mogućnost. Čisti "bitak" može biti shvaćen kao vrsta nultog stupnja pojave. Nadalje, Badiou "pojavu" tumači kao stvarnost kontingentnih fenomenoloških postojanja koja su poluizmišljena. Ta su postojanja puki izrazi nasumičnih matematičkih ontoloških kombinacija, zato se bitak manifestira kao anarhična raznolikost. Pojava se pokazuje kao proizvoljno lokalna logika ujedinjenja, što omogućuje da se bitak i pojava međusobno poništavaju. Takvo poništavanje jest posljedica simetričnog kolapsa unutar kasnomodernističkog diskursa, nalik na poništavanje prisutnosti i diferencirajućeg procesa kod Derride i Deleuzea. Zato je važno pokazati kako Badiou promišlja razliku i jedinstvo nudeći svoja originalna rješenja koja nadilaze nedorečenosti Derride i Deleuzea.

Proizvoljni primat mnogostrukog

Razlika za Badioua prethodi distributivnom procesu jedinstva. To je ujedno i razlog zašto smatra da je jedinstvo istovremeno određeno i potpunije lokalizirano. Određenost jedinstva ujedno je i određenost načina na koji se organiziraju pluralne stvarnosti, što Milbank vidi kao problem. Kako onda iznova protumačiti odnos jedinstva i mnogostrukog kada se u Badiouovoj revidiranoj ontološkoj paradigmi "pojavnost lokalnog jedinstva" prikazuje pomoću ontološke mogućnosti unatoč tome što one bivaju aktualizirane jedino kroz fenomene?


Ludwig Wittgenstein

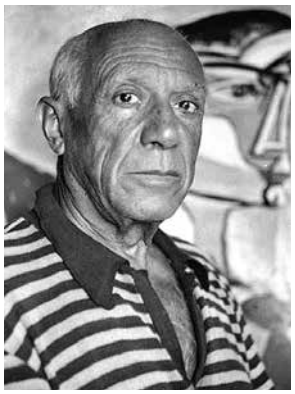
09 John Milbank, The Return of Mediation or the Ambivalence of Alain Badiou." in *Angelaki*, Vol 12 No 1, (April 2007), pp. 135.

Iz tog proistječe razlog njihova recipročnog poništavanja, pa je stoga razumljivo Badiouovo uvođenje "treće" kategorije. Ta treća kategorija je "događaj" koji nadilazi bitak i pojavu. Badiou ovdje stvara preduvjete za utemeljenje jedne izrazito pluralne ontologije, pluralnije od one Deleuzove, a djelomično nalik na Levinasovu, premda je Badiou u potpunosti na suprotnoj strani od Levinasa. Ovdje se otvara mogućnost novog shvaćanja filozofije posredovanja koja je, kao što znamo, za Milbanka krucijalna i na kojoj će on inzistirati u svojoj kritici Badioua. Ovo je presudan moment u Badiouovoj filozofiji za koju je Milbank svjestan da je tumači, kako kaže, na jedan specifičan način.

Postmoderna tenzija razotkriva "stvarno koje nije" i "nestvarno koje nezaobilazno dominira" našim životima, a Badiou želi navijestiti sintetizirano treće koje se pojavljuje na jedan "izranjajući" način i koji upravlja cijelom njegovom misaonom procedurom. Zato Badiouova materijalistička ontologija podliježe dekonstrukciji koja proistječe iz sustava mišljenja koji je sam postavio, pogotovo kad je riječ o njegovu "povratku" Platonu.

Kako bi izbjegao materijalističku imanentnost Jednog kojoj zapravo nikad u potpunosti ne izmiče, Badiou prihvaća "stvarni odnos" i "participaciju" da bi promislio pitanje Jednog i Mnogostrukog kod Platona. Na taj način, premda ne uvijek u potpunosti jasno, predlaže teističko-ontološku primarnost pri vlastitom subjektivnom prosuđivanju. Badiouova procjena istine, čini se, uvodi stvarni odnos i participaciju, a Badiou koketira s potpuno razvijenim platonizmom, što je razvidno u aporetičnosti i dvosmislenosti cijele njegove filozofije.

> "On uvjerljivo tvrdi da, bez obzira na svu kulturnu relativnost, slike konja sve od paleolitičkih pećina Chauveta do Picassovih prikaza djeluju u djeljivom čudnom prostoru 'između' stvarnih konja i 'ideje konja'. Drugim riječima, može se samo zaključiti da položaj procesa istine umjetnosti zapravo *jest* položaj sudjelovanja u precizno platonskom smislu."[09]



Pablo Picasso

Milbank nadalje smatra kako je Badiouov pokušaj povezivanja matematičkog paradoksa i neodređenosti s teškoćom uvjeta ljudskog postojanja izrazito smion i vrijedan divljenja. No, ovdje se više nego igdje drugdje u njegovoj filozofiji pokazuje aporija koja se u jednom trenutku svodi na puku odluku, to jest na malarmeovsko "bacanje kocke."

Riječ je o Badiouovoj potpuno proizvoljnoj odluci koja se odnosi na primarnost mnogostrukog nad jednim te na odluku koja se tiče primarnosti beskonačnosti nad konačnosti. Badiou tu odluku prihvaća pod "primatom zapadnjačke kulture", što je argument koji nije potrebno na bilo koji način dalje komentirati. Drugim riječima, odluka primata mnogostrukog nad Jednim kod Badioua je u potpunosti proizvoljna i kulturno uvjetovana, što nije ništa drugo nego najrudimentarniji postmodernizam. Kako bi potkrijepio vlastitu proizvoljnost, Badiou ovdje navodi izokrenuti primjer "trinitarne teologije" u kojoj mnoštvo prethodi Jednom koje izranja kao jedinstvo mnogostrukog.

Ukoliko bi bitak bio originalno Jedno, tada ne bi postojalo ništa te Jedno kao takvo ne bi imalo sadržaja. Milbank dovodi u pitanje Badiouovu retroaktivnu drugost jedinstva ukazujući i potkopavajući njegovu primarnost mnogostrukog proizvoljnom odlukom o imanentnosti beskonačnog. Milbank smatra kako ga takva proizvoljna odluka ostavlja unutar amorfne neodređenosti i krajnje lebdeće ekspresivne praznine antijednog. Stoga nije ni čudno da takvo stanje nejednog Badiou opisuje na potpuno mitološki način, poganskim runskim simbolom Ø koji nije ništa drugo nego, kako to Milbank kaže, smicalica. Milbank kao izlaz iz ove amorfne praznine predlaže ideju neovisnih relacija u pravovjernoj trinitarnoj teologiji. Badiou, dakako, odbacuje bilo kakvo pribjegavanje ovakvim pravovjernim teološkim rješenjima, premda u njih nenadano upada zbog posljedica vlastite proizvoljne odluke o prihvaćanju beskonačnosti. Badiou se za nju opredjeljuje unatoč tome što smatra da je Cantorovu matematičku neodređenost moguće tumačiti i drugačije, s obzirom na to da je Cantor bio katolik i tomist koji je skončao u umobolnici.

Tamna strana Badiouova mišljenja

Ovdje preliminarno možemo zaključiti sljedeće: Badiouova potraga za adekvatnom materijalističkom ontologijom dovodi ga do neobičnih, ali vrlo bliskih verzija platonizma i kršćanstva. Na djelu je latentna, premda ne dokraja promišljena metafizika, u koju on ulazi nenadano i poprijeko. Badiou, kao prvo, preferira mislioce onostranosti u odnosu na mislioce imanentnosti, apostola

Pavla naspram stoika, Descartesa i Pascala umjesto Spinoze, Kierkegaarda umjesto Nietzschea, Pavla naspram Nietzschea. Badiou to čini prije svega zato što u pitanje želi dovesti ne samo onostranost nego i temeljne postavke liberalne demokracije, koju još naziva i materijalističkom demokracijom. Zato njegovo mišljenje zahtijeva određen teološki materijalizam koji ga na neočekivani način usmjerava prema kršćanstvu.
Kao drugo, Badiou protiv Deleuzove vitalističke ontologije favorizira primarnost aktualnog naspram mogućeg, smatrajući da je događaj ono primarno u odnosu na prazninu. Budući da je događaj (ne u hegelovskom nego u kierkegaardovskom idiomu) kategorija koja posreduje između bitka i pojave, za Milbanka je to dostatno da zaključi kako Badiou posredno koketira s kršćanskom metafizikom ne samo u inzistiranju na primarnosti aktualnog nego i stvarnog odnosa te sudjelujućeg posredovanja.

Zato je kod Badioua moguće govoriti o univerzalnoj istini utemeljenoj u događaju. Premda formalistički i ateistički, Badiou brani kršćansku paradigmu koja konstruira i predstavlja tu istinu. Ona istovremeno proistječe iz otajstvenosti događaja kao dara i milosti, kao i iz ustrajne vjernosti događaju. Na taj način protumačen događaj može biti relacijsko uplitanje svjedoka kroz vrijeme koji svjedoče za istinu, kako to Badiou kaže u svojoj knjizi o apostolu Pavlu. Badiouovo favoriziranje kršćanstva utemeljeno je u nadmoći događaja, a ne u dominaciji praznine (koja je u Badiouovu slučaju razvidna kao negativna sjena s kojom događaj djeluje) i davanju prednosti primarnosti aktualnog i relacijskog.

Zato Badiou kaže kako istina s kršćanstvom postaje nešto univerzalno. Istina je moguća kao imitacija za sve ljude te kao takva može biti prikazana velikom broju ljudi u nebrojenim kulturnim obrascima. No, kao što je rečeno na početku, a Milbank to točno primijetio, ni sam Badiou ne uspijeva izbjeći zatamnjenjima nihilizma. Ukoliko se odbaci "milost" na kojoj Badiou inzistira i posredovanje događaja između bitka i pojave te se umjesto aktualnosti, beskonačnosti i mnogostrukog inzistira na prioritetu posibilizma, konačnog i jednog, dolazimo do situacije koja uvelike reducira Badiouovu misao. Na taj bismo način nužno reducirali njegovu politiku i etiku, koje ne bi bile ništa drugo nego slavljenje revolucionarnog terora u najkrvoločnijim verzijama.

Milbank je ovdje potpuno u pravu, jer to je ujedno i najtamnija strana Badiouova mišljenja. Najtamnija strana njegova mišljenja po svemu bi sudeći trebala pripremiti put za neku novu vrstu transcendentalnog komunizma. No taj se komunizam još uvijek ne može pokazati, jer je zatomljen preostalom agonijom dijalektike i pretpostavljenom ontološkom potrebom za prvotnom tragedijom koja pročišćava. Pickstock će jednako tako ustvrditi kako se sam Badiou na ovom mjestu pokazuje kao izrazito "postmoderan", premda želi prekinuti s posmodernističkim nihilizmom koji uvijek i iznova ima potrebu za utemeljenjem *agona* razlike.

Badiou mora napustiti sve preostale negativne dijalektičke elemente u svom mišljenju ukoliko ne želi da njegova filozofija ne bude čitana protiv njega samog, što Milbank priznaje da i čini. To je ujedno i jedini način da se shvati kako Badiou na izrazito originalan i kreativan način pomaže obnoviti tradiciju univerzalizma otkrivajući konstruktivnu homologiju materijalizma, platonizma i kršćanstva. Unatoč originalnom pokušaju, Badiouova misao nije u mogućnosti nadići Damascijev neoplatonizam na koji se njegov racionalistički klasicizam nadovezuje. Upravo ovaj drugi diskurs priječi Badioua u razmatranju kritičke romanse neoplatonističke i kršćanske posredujuće analogije koja bi ga mogla spasiti od revolucionarnog terora i nihilizma koji je u konačnici razvidan u njihovim tekstovima.

Ljevica i teologija

Badiou, nažalost, ne može prihvatiti analogiju bića i paradoks, nego jedinstvenost bića i dijalektiku. Premda se odlučuje za aktualno, beskonačno i premda favorizira mislioce onostranog naspram virtualnog, konačnog i mislilaca ovostranosti, njemu nedostaju posredujuća analogija, participacija i paradoks. Upravo ova tri modusa mogu nadograditi i proširiti njegovu ontologiju i spasiti je od nihilističkog kolapsa.
Posredujuća analogija kao vertikalna konstituira onu horizontalnu i na taj način povezuje materijalno i idealno. Navedeni modus ujedno povezuje ljepotu nevidljivog, koja se na mističan način pokazuje u vidljivom. To je ono što nedostaje materijalističkoj ontologiji koju jedino kršćanska teologija može misliti u potpunosti. Zato je kršćanska teologija misli ono što je između razuma

Søren Kierkegaard

i vjere, tijela i duha, analize i bojeva, naravnog i nadnaravnog, filozofije i teologije te posreduje onda kada je posredovanje nemoguće, a ipak nužno.

Takvo paradoksalno posredovanje predstavlja ontološku viziju koja različitim kulturnim, političkim i religijskim skupovima omogućuje konstituiranje univerzalnosti. Jednakost s različitima moguće je zamisliti kao što je moguće zamisliti jednakost sa slobodom i bratstvom – jedino kroz ontološku viziju koju nam otvaraju vjera, nada i milosrđe, a koju donosi Isus koji je put istina i život, koji je znak, označeno i referent ili semiotika, fenomenologija i ontologija.

Materijalistička ontologija se odrekla posredovanja, paradoksa, participacije, analogije i na taj način odrekla se onostranog kao nečeg što je beskonačno. Time je reducirala vlastiti diskurs i onemogućila nastajanje socijalne prakse koja ne bi prizivala teror na putu u entuzijastičnu budućnost komunizma koju želi legitimirati i navijestiti. Platonizam mnogostrukosti i platonska gesta nisu dovoljne za utemeljenje idioma socijalne prakse koji ne bi pozivao na nasilnu revoluciju. Pozivanje na apostola Pavla tvrdnjom kako je on utemeljio logiku univerzalizma na izmišljenoj priči o uskrsnuću nema nikakvog smisla. Zašto bi netko utemeljio procedure istine na laži? Badiou tu, nažalost, nije ponudio nikakav smisleni odgovor.

Badiou Pavla čita kao da je on prvi i jedini čitač apostola u povijesti, kao da Pavla nikad nitko nije čitao i rekao nešto smisleno o njemu. Pavlove intervencije o Kristu-događaju i logici univerzalizma nije moguće čitati bez da se ijednom pitamo da li Bog postoji i da li se utjelovljenje, uskrsnuće i uzašašće dogodilo. Badiouovo je čitanje determinirano njegovom potragom za legitimacijom vlastitog diskursa s namjerom da konstruira što čvršći potporanj svojoj materijalističkoj ontologiji. Time jasno pokazuje kako svoju ontologiju ne može misliti bez Pavla i Platona, a tim činom već je na pola puta da usvoji kršćansku paradigmu.

Nažalost, kad usvaja i kada se poziva na kršćansku paradigmu, on je prevodi na vlastiti jezik dajući teološkim terminima posve sekularno značenje koje je ispražnjeno od bilo kojeg smislenog teološkog zahtjeva i imperativa. U tom slučaju Badiouovo tumačenje ne obvezuje. Za razliku od teološkog čitanja, koje od nas uvijek zahtijeva konkretno djelo angažiranosti i milosrđa, Badiouovo nas čitanje ne obvezuje ni na što. Čini se kako jedino autentična teologija može spasiti suvremenu ljevicu – ljevicu koja može ponuditi jedino analizu vlastite propasti. Nažalost, riječ je o još samo jednoj zamornoj analizi koja nas podsjeća na ono što već znamo. Uistinu, jedino korjenito pravovjerna teologija može spasiti ljevicu; unatoč svim njenim pogreškama, krivim prosudbama, lutanjima po krivim putovima, Badiou je ipak na dobrom tragu koji od Platona vodi do Pavla, od filozofije do teologije, od ontologije do liturgije i od liturgije do ontologije.

MOUFFE, CHANTAL

Politika i strasti: ulozi demokracije

Kolona boraca Šeste ličke divizije na prolazu preko Kupreškog polja prema selu Šuice u vrijeme VI ofanzive, prosinca godine 1943.

MOUFFE, CHANTAL

Politika i strasti: ulozi demokracije

Već se neko vrijeme bavim nečime što doživljavam kao sve veću nemoć pri suočavanju s problemima na koje u političkom smislu nailaze naša društva. Pri tome mislim na potrebu ne samo za tehničkim, nego i za u potpunosti političkim odlukama – odlukama donesenim na temelju stvarnih alternativa koje podrazumijevaju uporabljivost proturječnih no legitimnih projekata u vezi s organizacijom našeg javnog života. Čini se da, umjesto kraju povijesti, zapravo svjedočimo kraju politike. Nije li upravo to poruka koju, premda na različite načine, šalju novije tendencije u političkoj teoriji i sociologiji, dominantne prakse vodećih političkih stranaka da i ne spominjemo? One tvrde kako je adversarni model politike zastario te da smo zakoračili u novu fazu refleksivne modernosti gdje je uključiv konsenzus moguće izgraditi oko "radikalnog centra". Svi oni koji se s ovim konsenzusom ne slažu odbačeni su kao arhaični ili proglašeni zlima. Nedavno je moral promaknut na mjesto glavnog narativa, onoga koji zamjenjuje diskreditirane političke i socijalne diskurse pružajući niti vodilje kolektivne akcije. On ubrzano postaje jedini legitimni vokabular, tako da smo umjesto razmišljanja u terminima desnog i lijevog sada nagnani misliti u terminima pravog i krivog.

Posljedica ovog istiskivanja politike od strane morala ozbiljno je slabljenje demokratske političke javne sfere zbog manjka primjereno "agonističke" debate oko mogućih alternativa postojećem hegemonijskom poretku. Odatle dolazi rastuće nezadovoljstvo liberalnim demokratskim institucijama koje se manifestira kroz smanjenje sudjelovanja u izborima ili privlačnost desničarskih populističkih stranaka koje dovode u pitanje politički establišment.

Mnogo je razloga za nestanak u potpunosti političke perspektive; neki od njih povezani su s prevlašću neoliberalnog režima globalizacije, drugi s tipom individualističke konzumerističke kulture koja sada prožima i najnaprednija industrijska društva. Iz strože je političke perspektive jasno da su kolaps komunizma i nestanak političkih granica koje su strukturirale politički imaginarij tijekom većeg dijela 20. stoljeća doveli do raspada političkih markera društva. Zamućenje granica između desnice i ljevice, kojem smo sustavno svjedočili i koje mnogi veličaju kao napredak, po mom je mišljenju jedan od glavnih razloga za rastuću bespredmetnost demokratske političke javne sfere i ima vrlo negativne po-

sljedice po demokratsku politiku. Vratit ću se na to kasnije; prvo bih voljela istražiti odgovornost političke teorije za trenutnu nemoć u kojoj se danas nalazimo kada razmišljamo u političkim terminima.

Nedostaci liberalnodemokratske teorije

Kao teoretičarku politike posebno me zanima uloga koju je politička teorija igrala u smrti koja se dogodila u temelju političke vizije. Posljednjih je godina tradicionalno shvaćanje demokracije kao gomilanja interesa, "agregativni" model, sve više zamjenjivano novom paradigmom koja pod imenom "deliberativne demokracije" praktički nameće uvjete razgovora; jedno je od njezinih glavnih načela da su politička pitanja moralne prirode i stoga podložna racionalnom tretmanu. Po tom je gledištu cilj demokratskog društva stvaranje racionalnog konsenzusa postignutog kroz odgovarajuće deliberativne procedure, čime se teži donošenju odluka koje predstavljaju nepristrano stajalište, podjednako u interesima svih. Svi oni koji u pitanje dovode samu mogućnost takvog racionalnog konsenzusa i potvrđuju da je političko domena u kojoj uvijek valja racionalno očekivati neslogu optuženi su za potkopavanje same mogućnosti demokracije. Kako to primjerice postavlja Habermas:

> "Ako pitanja pravde ne mogu nadići etičko samoshvaćanje natjecateljskih oblika života, i ako egzistencijalno bitni vrijednosni sukobi i opozicije moraju prodrijeti u sva kontroverzna pitanja, u krajnjoj ćemo analizi završiti s nečime što nalikuje shvaćanju politike Carla Schmitta."[01]

Ovaj teorijski trend stapanja politike i morala, shvaćen na racionalistički i univerzalistički način, briše dimenziju antagonizma koja je neiskorjenjiva iz politike. On je pridonio trenutnom istiskivanju političkog od strane pravnog i moralnog, koje se doživljava kao naročito prikladne terene za postizanje nepristranih odluka. Prema tome, postoji jaka veza između ovog oblika političke teorije i uzmaka političkog. To je razlog zašto me brine činjenica što se deliberativni model demokracije obično predstavlja kao prikladniji za trenutni stadij demokracije. Nema sumnje da je ovakav tip teorije u skladu s politikom trećeg puta i njezinom težnjom za smještanjem "s onu stranu lijevog i desnog", no kako ću za tren objasniti, upravo je ova postpolitička perspektiva ona koja nam onemogućuje razmišljanje na politički način, postavljanje političkih pitanja i predlaganje političkih odgovora.

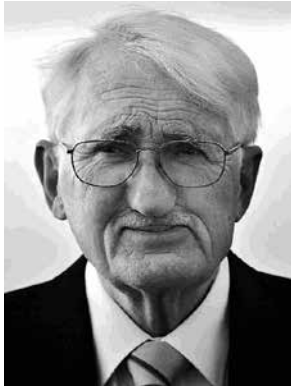
Ovo istiskivanje političkog od strane pravnog vrlo je jasno, primjerice, u radu Johna Rawlsa koji Vrhovni sud navodi kao najbolji primjer onoga što naziva "slobodnom upotrebom javnog razuma", po njegovu mišljenju modela demokratske deliberacije u punom smislu. Drugi je primjer moguće naći u djelu Ronalda Dworkina koji u velikom broju svojih eseja daje prednost nezavisnom pravosuđu koje vidi kao tumača političkog morala zajednice. Prema njemu, sva temeljna pitanja s kojima se suočava politička zajednica u području zaposlenja, obrazovanja, cenzure, slobode udruživanja itd. bolje mogu riješiti suci, pod uvjetom da ustav interpretiraju s obzirom na načelo političke jednakosti. Vrlo je malo toga ostalo za raspraviti u političkoj areni.

Čak i pragmatičari poput Richarda Rortyja, usprkos iznošenju dalekosežne i važne kritike racionalističkog pristupa, ne uspijevaju ponuditi prikladnu alternativu. Ustvari, problem s Rortyjem jest to što, premda na drugačiji način, i on na koncu privilegira konsenzus i previđa dimenziju političkog. Dakako, konsenzus za koji se Rorty zalaže ima biti postignut uvjeravanjem i "sentimentalnim obrazovanjem", a ne putem racionalne argumentacije, no on svejedno vjeruje u mogućnost sveobuhvatnog konsenzusa, pa tako i u eliminaciju antagonizma.

Zapravo, trenutnu je situaciju moguće vidjeti kao ispunjenje težnje koja je, kako je tvrdio Carl Schmitt, upisana u samu dužnost liberalizma čija konstitutivna nesposobnost razmišljanja u istinski političkim terminima objašnjava zašto je uvijek nalazio utočište u drugom tipu diskursa: ekonomskom, moralnom ili pravnom. Znam da se može činiti paradoksalnim, pa čak i perverznim, pozivati se na Schmitta, deklariranog protivnika liberalne demokracije, u pokušaju otklanjanja nedostataka liberalnih demokratskih teoretičara, no uvjerena sam da često možemo naučiti više od beskompromisnih kritičara nego od laskavih apologeta.

Snaga je Schmittove kritike u tome što u prvi plan stavlja ono što čini glavni nedostatak liberalne misli: njezinu nesposobnost shvaćanja specifičnosti politič-

01 Jürgen Habermas, "Reply to Symposium Participants", *Cardozo Law Review*, svezak 17, ožujak 1996, br. 4-5, p. 1493



Jürgen Habermas

kog. U *Konceptu političkog* Schmitt piše: "Liberalna misao na vrlo sistematski način izbjegava ili ignorira državu i politiku te se umjesto toga kreće u tipičnoj ponavljajućoj polarnosti dviju heterogenih sfera, naime etike i ekonomije, intelekta i trgovine, obrazovanja i imovine. Kritičko nepovjerenje države i politike lako se da objasniti načelima sistema po kojemu pojedinac mora ostati *terminus a quo* i *terminus ad quem*."[02]

Drugim riječima, liberalna misao nužno mora biti slijepa za političko zbog svojeg individualizma koji poimanje formacije kolektivnih identiteta čini nemogućim. Ipak, političko se od početka bavi kolektivnim oblicima identifikacija, jer se u ovom području uvijek bavimo formiranjem "nas" nasuprot "njima". Političko se tiče konflikta i antagonizma; njegova *differentia specifica*, kako to postavlja Schmitt, razlika je između prijatelja i neprijatelja. Onda nije čudo da liberalni racionalizam ne može pojmiti njegovu prirodu, s obzirom na to da je racionalizmu potrebno to poricanje neiskorjenjivosti antagonizma. Liberalizam mora negirati antagonizam jer stavljanjem u prvi plan neizbježnog trenutka odluke – u strogom smislu nužnosti donošenja odluke na nestalnom terenu – antagonizam otkriva upravo ograničenje bilo kojeg racionalnog konsenzusa.

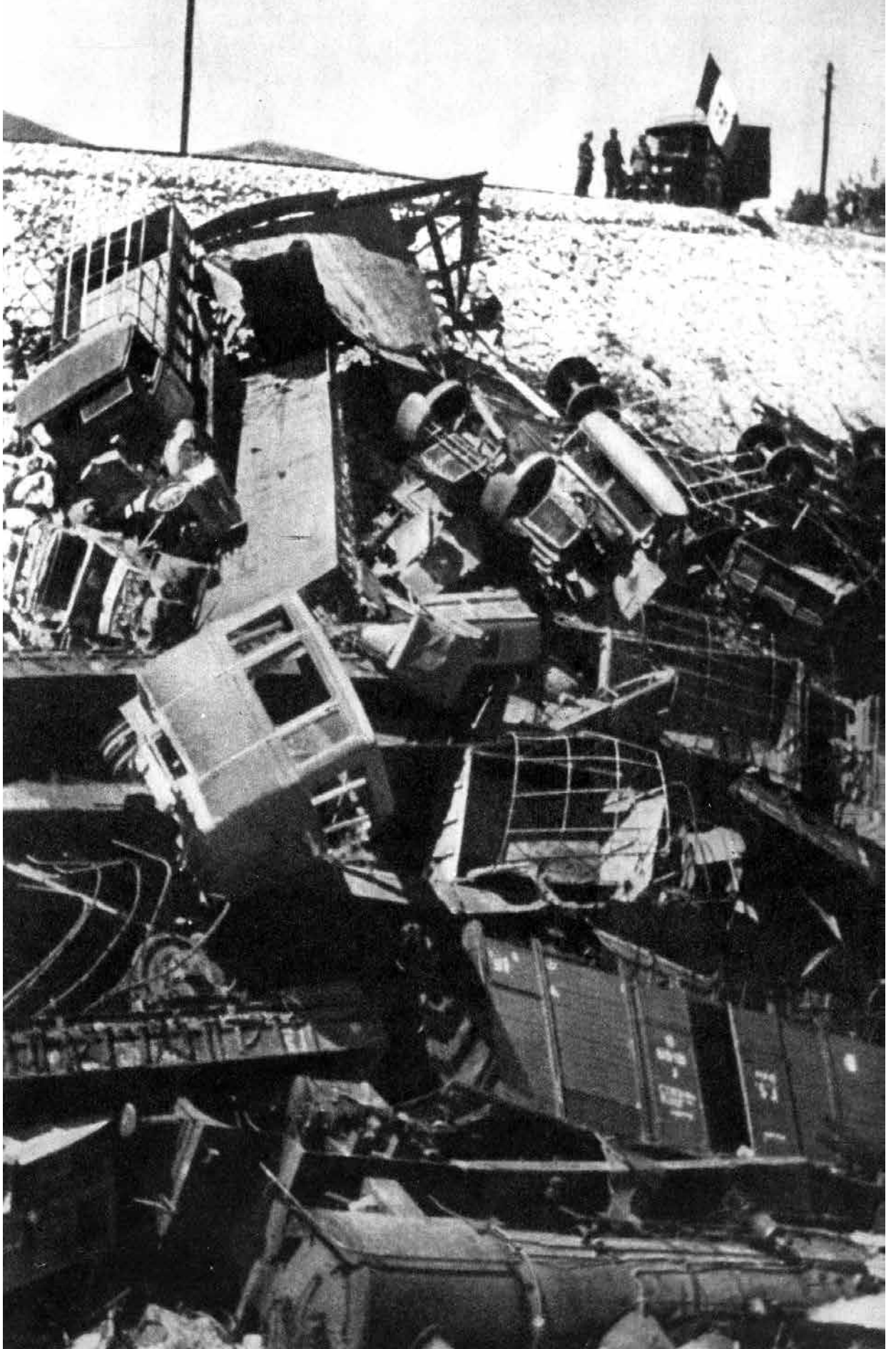
Po mome mišljenju, baš ovo poricanje antagonizma priječi liberalnu teoriju u predočavanju demokratske politike na odgovarajući način. Nije moguće učiniti da političko u svojoj antagonističkoj dimenziji nestane tek jednostavnim poricanjem istoga, tek željom da ga nema, što je tipična liberalna gesta; takva negacija vodi samo do impotencije koja karakterizira liberalnu misao kada je se suoči s pojavljivanjem antagonizama koji bi, prema njenoj teoriji, trebali pripadati prošlom vremenu, kada razum još nije uspio staviti pod kontrolu navodno arhaične strasti. Kao što ću za trenutak pokazati, ovo je u korijenu trenutne nesposobnosti poimanja prirode i uzroka novog fenomena desničarskog populizma koji prodire u Europu. To je razlog zašto smatram da je od krajnje važnosti poslušati Schmitta kada tvrdi da se političko može shvatiti "samo u kontekstu stalno prisutne mogućnosti grupiranja prijatelja i neprijatelja, neovisno o aspektima koje ta mogućnost implicira za moral, estetiku i ekonomiju."[03] Taj je uvid od presudne važnosti i vjerujem da je Schmitt u pravu kada nas upozorava na činjenicu da je političko povezano s postojanjem dimenzije neprijateljstva u ljudskim društvima – neprijateljstva koje može imati razne oblike i manifestirati se u vrlo različitim formama društvenih odnosa. Moj je stav da bi priznanje toga trebalo predstavljati početnu točku odgovarajućeg razmatranja ciljeva demokratske politike.

Dakako, Schmitt nikada nije razvio ove uvide na teorijski način, i to je razlog zašto sam ih u svom radu pokušala rigoroznije formulirati kroz kritiku esencijalizma koju je iscrpno razradilo nekoliko struja suvremene misli. Ova kritika otkriva da je jedan od glavnih problema liberalizma razvijanje logike socijalnog utemeljene na ideji bivanja kao prisutnosti te poimanja objektivnosti kao inherentne stvarima samim. To je razlog zašto liberalizam ne može razumjeti proces konstrukcije političkih identiteta. Nije u stanju shvatiti da može postojati samo jedan identitet koji je konstruiran kao "razlika" te da je svaka društvena objektivnost konstituirana kroz činove moći. Ono što odbija priznati jest da je svaki oblik društvene objektivnosti ultimativno politički i da mora nositi tragove činova isključivanja koji upravljaju njegovim ustrojstvom.

Koristit ću pojam "konstitutivnog izvanjskog" kako bih pojasnila svoj argument. Ovaj je termin predložio Henry Staten kako bi uputio na mnoštvo tema koje je razvio Jacques Derrida kroz pojmove poput "dometka" (*supplément*), "traga" i "razlike/razluke" (*différance*). Njegov je cilj istaknuti činjenicu da stvaranje identiteta implicira uspostavljanje razlike koju se često gradi na temelju hijerarhije: primjerice, između forme i materije, crnog i bijelog, muškarca i žene, i tako dalje. Jednom kada smo shvatili da je svaki identitet odnosni i da je potvrda razlike – to jest percepcije nečeg "drugog" što tvori njezino "vanjsko" – preduvjet postojanja bilo kojeg identiteta, možemo bolje formulirati Schmittovu poantu o uvijek prisutnoj mogućnosti odnosa prijatelj/neprijatelj; ili, drugim riječima, možemo početi razmatrati kako socijalni odnos može postati plodno tlo za umnožavanje antagonizama.

Uistinu, kao što sam već pokazala, kada se bavimo političkim identitetima koji su uvijek (i) kolektivni identiteti, bavimo se stvaranjem "nas" koji možemo postojati samo kroz razgraničenje (od) "njih". Ovo naravno ne znači da je takav odnos nužno antagonističan. No, to znači da uvijek postoji mogućnost da taj odnos mi/oni postane odnos prijatelj/neprijatelj. To se događa kada se druge, koje se do sada smatralo naprosto drugačijima, počne shvaćati kao one koji dovode u pitanje naš

02 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1976, s.70
03 Ibid., s. 35.



PRUGA GRAČAC-KNIN, NA KOJOJ SU JULA 1941. GODINE PARTIZANI IZVRŠILI DIVERZIJU

MOUFFE, CHANTAL

Politika i strasti: ulozi demokracije

UP&UNDERGROUND

Proljeće 2013.

identitet i prijete našoj egzistenciji. Od tog trenutka nadalje, svaki oblik odnosa mi/oni, bio on religijski, etnički ili ekonomski, postaje mjesto antagonizma.

Ono što je ovdje važno jest uzeti na znanje da je sâm uvjet mogućnosti formiranja političkih identiteta u isto vrijeme uvjet nemogućnosti društva iz kojega bi se antagonizam eliminiralo. Antagonizam je stoga uvijek prisutna mogućnost, kao što to Schmitt uvijek iznova naglašava. Ova antagonistička dimenzija ono je što sam predložila zvati "političkim" kako bi se razlikovala od "politike" koja se odnosi na skup praksi i institucija čiji je cilj stvoriti poredak, organizirati ljudsku koegzistenciju u uvjetima koji su uvijek konfliktni jer su ukršteni s "političkim". Koristeći hajdegerijansku terminologiju, mogli bismo reći da je "političko" situirano na razini ontološkog, dočim politika pripada ontičkom.

Agonistički pluralizam

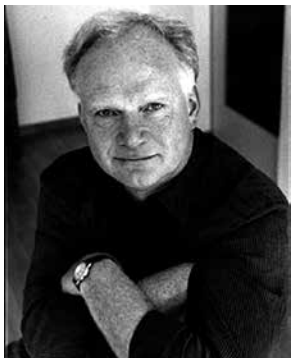
Ta promišljanja o nedostacima liberalne demokratske teorije trebala bi vam biti od pomoći u praćenju izvora mojeg uvjerenja da nam je za razumijevanje prirode demokratske politike i izazova s kojim je suočena potrebna alternativa dvama glavnim pristupima demokratske političke teorije. Jedan od tih pristupa, agregativni model, političke aktere vidi kao one koje pokreće potraga za vlastitim interesima; drugi model, onaj deliberativni, naglašava ulogu razuma i moralnih obzira. Ono što oba modela ostavljaju po strani središnja je uloga onoga što nazivam "strastima u stvaranju kolektivnih političkih identiteta". Po mom mišljenju, nije moguće shvatiti demokratsku politiku bez uzimanja u obzir strasti kao pokretačke sile u polju politike. To je razlog zašto radim na elaboraciji novog modela koji nazivam "agonističkim pluralizmom", a koji se pokušava latiti svih onih pitanja kojima se dva druga modela nisu u stanju propisno baviti zbog njihova racionalističkog individualističkog okvira.

Ukratko, moj argument glasi ovako: jednom kada primimo na znanje dimenziju "političkog", počinjemo shvaćati da se jedan od glavnih izazova demokratske politike sastoji u pripitomljavanju agresivnosti i pokušaju ublažavanja potencijalnog antagonizma koji postoji u ljudskim odnosima. Doista, temeljno pitanje za demokratsku politiku nije kako stići do racionalnog konsenzusa, odnosno do konsenzusa postignutog bez isključivanja; to bi zahtijevalo konstruiranje "nas" koji ne bismo imali odgovarajuće "njih". Ipak, ovo je nemoguće zato što je, kao što smo vidjeli, sâm uvjet konstituiranja "nas" upravo razgraničenje (od) "njih". Stoga je ključno pitanje za demokratsku politiku kako ustanoviti tu za politiku konstitutivnu razliku mi/oni na način koji je u skladu s priznanjem pluralizma. Sukob u demokratskim društvima ne može i ne bi trebao biti iskorijenjen budući da je specifičnost moderne demokracije upravo u priznanju i legitimaciji sukoba. Ono što demokratska politika zahtijeva jest da se druge ne vidi kao neprijatelje koje valja uništiti, nego kao suparnike protiv čijih se ideja može boriti, čak i divlje, no čije pravo da brane te ideje nikada neće biti dovedeno u pitanje. Drugim riječima, ono što je važno jest da sukob ne preuzme oblik "antagonizma" (borbe između neprijatelja) nego oblik "agonizma" (borbe između suparnika). Mogli bismo reći da je cilj demokratske politike preobrazba potencijalnog antagonizma u agonizam.

To je razlog zašto kao središnju kategoriju demokratske politike predlažem kategoriju "suparnika", protivnika s kojim dijelimo zajedničku vjernost demokratskim načelima "slobode i jednakosti za sve", istovremeno se ne slažući oko njihove interpretacije. Suparnici se bore jedni protiv drugih jer žele da njihova interpretacija postane hegemonijska, no ne dovode u pitanje legitimnost njihovih protivnika da se bore za pobjedu svojeg mišljenja. Ova je konfrontacija između suparnika moje shvaćanje "agonističke borbe", koja je po meni sâm uvjet žive demokracije.[04] Za agonistički model, primarni zadatak demokratske politike nije eliminacija strasti ili njihovo otpravljanje u privatnu sferu kako bi se uspostavio racionalni konsenzus u javnoj sferi, nego "sublimacija" tih strasti kroz mobilizaciju istih u smjeru demokratskih zamisli, stvarajući kolektivne oblike identifikacije oko demokratskih ciljeva.

Kako bismo izbjegli bilo kakve nesporazume, dopustite da naglasim da je pojam suparnika nužno jasno odijeliti od shvaćanja ovog termina koji nalazimo u liberalnom diskursu. Prema mojem shvaćanju "suparnika", a suprotno liberalnom gledištu, prisutnost antagonizma nije eliminirana, nego sublimirana. Zapravo, ono što liberali zovu "suparnikom" jednostavno je "konkurent". Oni politički djelokrug zamišljaju kao neutralni teren u kojemu se različite grupe natječu kako bi zauzele položaje moći, njihov je cilj naprosto istjerati druge kako bi

04 U vezi razvijanja ovog argumenta, vidi Chantal Mouffe, *TheThe Democratic Paradox* , Verso, 2000.



Ulrich Beck

zauzeli njihovo mjesto, bez dovođenja u pitanje dominantne hegemonije i temeljite preobrazbe odnosa moći. U pitanju je naprosto natjecanje među elitama. U mojem slučaju, međutim, antagonistička dimenzija uvijek je prisutna; naime, na kocki je borba između suprotstavljenih hegemonijskih projekata koje nikada neće biti moguće racionalno izmiriti – jedan od njih mora biti poražen. U pitanju je stvarni obračun, no onaj koji se odigrava pod uvjetima reguliranima setom demokratskih procedura prihvaćenih od strane suparnika.

Liberalni teoretičari nisu u stanju priznati ne samo primarnu realnost razdora u društvenom životu i nemogućnost pronalaska racionalnih, nepristranih rješenja političkih problema, nego ni integrirajuću ulogu koju sukob igra u modernoj demokraciji. Funkcionalna demokracija zahtijeva obračun među demokratskim političkim položajima. Ako to nedostaje, uvijek postoji opasnost da će dotični demokratski obračun biti zamijenjen obračunom među moralnim vrijednostima o kojima se ne može pregovarati ili među esencijalističkim oblicima identifikacija. Prejaki naglasak na konsenzus, zajedno s averzijom spram obračuna, vodi do apatije i nenaklonosti spram političke participacije. To je razlog zašto demokratsko društvo zahtijeva debatu o mogućim alternativama. Ono mora osigurati političke oblike identifikacije oko jasno razlikovnih demokratskih položaja ili, rečeno terminima Niklasa Luhmanna, mora postojati jasna "podjela na vrhu", stvarni izbor između strategija koje predlaže vlast i onih koje predlaže opozicija. Dok je konsenzus bez sumnje nužan, uz njega mora postojati i razilaženje u mišljenju. Konsenzus je neophodan o onim institucijama koje su konstitutivne za demokraciju te o etičko-političkim vrijednostima koje bi trebale obavještavati političku zajednicu, no uvijek će biti neslaganja oko značenja tih vrijednosti i načina na koji ih valja implementirati. U pluralističkoj demokraciji takva neslaganja nisu samo legitimna nego su i nužna. Ona omogućuju različite oblike građanske identifikacije i tkanje su demokratske politike. Kada zbog manjka demokratskih oblika identifikacije dođe do zakočenja agonističke dinamike pluralizma, strastima nije moguće pružiti demokratski ventil; time je postavljen temelj za različite političke obrasce, artikulirane oko esencijalističkih identiteta nacionalističkog, religijskog ili etničkog tipa, kao i za množenje sukoba oko moralnih vrijednosti o kojima nije moguće pregovarati.

S onu stranu ljevice i desnice

To je razlog zašto bismo trebali biti sumnjičavi spram aktualnog trenda veličanja zamućenja granica između lijevog i desnog te podržavanja politike "s onu stranu ljevice i desnice". Funkcionalna demokracija zahtijeva dinamično sučeljavanje demokratskih političkih mišljenja. Antagonizmi mogu uzeti puno oblika i iluzorno je vjerovati da ih je moguće iskorijeniti. Kako bismo dopustili mogućnost njihove preobrazbe u agonističke odnose, nužno je osigurati politički ventil za izražavanje sukoba unutar pluralističkog demokratskog sistema koji nudi mogućnosti identifikacije oko demokratskih političkih alternativa.

U ovome bih kontekstu u prvi plan stavila vrlo štetne posljedice pomodne teze koju su predložili Ulrich Beck i Anthony Giddens, koji tvrde kako je adversarni model politike zastario. Po njihovu mišljenju, politički model prijatelj/neprijatelj karakterističan je za klasičnu industrijsku modernost, "prvu modernost", no oni tvrde kako sada živimo u drugačijoj, "drugoj" modernosti, "refleksivnoj" modernosti u kojoj naglasak valja staviti na "subpolitiku", na pitanja "života i smrti".

Ono što je u temelju ove koncepcije refleksivne modernosti, kao i u slučaju deliberativne demokracije koju sam – iako na drugačiji način – kritizirala na početku, mogućnost je eliminacije političkog u svojoj antagonističkoj dimenziji te uvjerenje kako su odnosi prijatelj/neprijatelj iskorijenjeni. Tvrdi se kako u posttradicionalnim društvima više nema kolektivnih identiteta konstruiranih u smislu distinkcije mi/oni, što znači da su političke granice isparile i da politiku stoga – da upotrijebimo Beckov izraz – valja "ponovno izmisliti". Ustvari, Beck si uobražava kako poopćeni skepticizam i središnjost sumnje koji danas prevladavaju onemogućuju pojavu antagonističkih odnosa. Ušli smo u epohu ambivalencije u kojoj nitko više ne može pretpostavljati kako je u posjedu istine – uvjerenje iz kojega su antagonizmi i proizlazili – i stoga više nema razloga za njihovo pojavljivanje. Bilo koji pokušaj organizacije kolektivnih identiteta u smislu ljevice i desnice te definiranja suparnika stoga je diskreditiran kao "arhaičan" ili kao "stara ljevica" (da se izrazimo riječima Tonyja Blaira).

Politika je u svojoj proturječnoj dimenziji smatrana nečime iz prošlosti, a vrsta demokracije koju se preporuča konsenzualna je i u potpunosti depolitizirana

Anthony Giddens

demokracija. U današnje su vrijeme ključni pojmovi političkog diskursa "dobra vladavina" i "nestranačka demokracija". Smatram kako je nesposobnost tradicionalnih stranaka da osiguraju razlikovne identifikacijske obrasce oko mogućih alternativa stvorila plodno tlo za aktualno cvjetanje desničarskog populizma. Ustvari, desničarske populističke stranke često su jedine koje pokušavaju mobilizirati strasti i stvoriti kolektivne obrasce identifikacije. Nasuprot svima onima koji vjeruju da je politiku moguće reducirati na individualne motivacije, one su i više nego svjesne da politiku uvijek čini stvaranje "nas" protiv "njih" i da ona implicira stvaranje kolektivnih identiteta. Odatle moćna privlačnost njihova diskursa – on omogućuje kolektivne obrasce identifikacije oko "naroda".

Ako tome dodamo činjenicu da su se pod barjakom "modernizacije" socijaldemokratske stranke u velikom broju država identificirale više ili manje isključivo sa srednjim klasama te prestale obraćati pažnju na brige narodnih sektora (čije se zahtjeve smatralo "arhaičnima" ili "nazadnima"), ne bi nas trebalo iznenaditi rastuće otuđenje svih tih grupa koje se osjećaju isključenima iz djelatnog vršenja građanske funkcije od strane onih koje vide kao "elitni establišment". U kontekstu u kojem dominantni diskurs obznanjuje kako ne postoji alternativa trenutačnom neoliberalnom obrascu globalizacije te kako moramo prihvatiti njegova pravila, ne začuđuje to što sve više ljudi rado sluša one koji tvrde kako alternative doista postoje i da će narodu vratiti moć odlučivanja. Nakon što demokratska politika izgubi sposobnost razvijanja rasprave o tome kako bismo trebali organizirati naš javni život te kad se ograniči na osiguranje nužnih uvjeta za nesmetani rad tržišta, sazreli su uvjeti za artikulaciju narodne frustracije od strane talentiranih demagoga. Trebali bismo shvatiti da uspjeh desničarskih populističkih stranaka u velikoj mjeri dolazi od činjenice da narodu pružaju neku vrstu nade, vjere da stvari mogu biti drugačije. Ta je nada, naravno, iluzorna, utemeljena na lažnim pretpostavkama i neprihvatljivim mehanizmima isključivanja, gdje ksenofobija obično igra središnju ulogu. No, kada su oni jedini koji nude ventil za političke strasti, njihov je privid nuđenja alternative zamaman i njihova će privlačnost po svoj prilici rasti. Da bismo bili u stanju predočiti prikladan odgovor, neodložno je shvatiti ekonomske, društvene i političke uvjete koji objašnjavaju njihovo pojavljivanje. A to pretpostavlja teorijski pristup koji ne poriče antagonističku dimenziju političkog.

Politika u moralnom registru

Smatram da je nužno shvatiti da uspon desničarskog populizma nije moguće zaustaviti putem moralne osude i da je to razlog zašto je prevladavajuće rješenje problema do sada bilo u potpunosti neprikladno. Naravno da je moralistička reakcija u skladu s dominantnom postpolitičkom perspektivom i da je bila očekivana. Vrijedi je pobliže ispitati jer će nam to donijeti neke uvide u obrasce prema kojima se u današnje vrijeme manifestiraju politički antagonizmi.

Kao što sam upravo pokazala, dominantni diskurs tvrdi da je adversarnom modelu politike došao kraj, a da je došlo vrijeme za konsenzualno društvo s onu stranu ljevice i desnice. Međutim, također sam ustvrdila i da politika uvijek sadrži razliku mi/oni. To je razlog zašto konsenzus za koji se zalažu branitelji nestranačke demokracije ne može postojati bez povlačenja političke granice i definiranja izvanjskog, "njih" koji jamče identitet konsenzusa i koherenciju "nas". "Njih" se u današnje vrijeme često prikladno označava kao "ekstremnu desnicu", terminom koji se odnosi na mješavinu grupa i stranaka koja pokriva širok spektar, od rubnih ekstremističkih grupa i neonacista preko autoritativne desnice pa sve do raznolikih novih desničarskih populističkih stranaka. Takav je heterogeni konstrukt, naravno, beskoristan za shvaćanje prirode i uzroka tog novog desničarskog populizma. No, vrlo je korisno osigurati identitet "dobrih demokrata". Doista, otkad je politika navodno postala neadversarna, "njih" koji su nužni za osiguranje "nas" dobrih demokrata ne može se zamišljati kao političke suparnike. Na taj je način ekstremna desnica od velike koristi, jer omogućava povlačenje granice na moralnoj razini, između "dobrih demokrata" i "zle ekstremne desnice" koju je moguće moralno osuditi umjesto da se protiv nje bori politički. To je razlog zašto su moralna osuda i uspostavljanje "*cordon sanitairea*" postali prevladavajući odgovor na uspon desničarskih populističkih pokreta.

Zapravo, ono što se događa jako se razlikuje od onoga što zagovornici postpolitičkog pristupa žele da vjerujemo. Nije stvar u tome da su politiku s njenim na-

vodno staromodnim antagonizmima zamijenile moralne brige o "pitanjima života" i "ljudskim pravima". Politika je u svojoj antagonističkoj dimenziji još uvijek vrlo živa, osim što se sada odigrava u moralnom registru. Zapravo, granice između nas i njih nisu nestale i neprestano se iznova uspostavljaju, no budući da se "njih" više ne može definirati u političkim terminima, te su granice povučene u moralnim kategorijama između "nas koji smo dobri" i "njih koji su zli".

Želim s vama podijeliti zainteresiranost za činjenicu da takav tip politike koji se odigrava u moralnom registru ne pridonosi stvaranju "agonističke javne sfere" za koju sam ustvrdila kako je nužna za čvrst demokratski život. Kada se protivnika ne definira u političkim nego u moralnim terminima, ne može ga se zamišljati kao suparnika, nego samo kao neprijatelja. S "njima koji su zli" nije moguća nikakva agonistička debata; njih se mora iskorijeniti.

Stoga bi trebalo biti jasno da pristup koji tvrdi kako je politički model prijatelj/neprijatelj učinjen bespredmetnim na koncu ustvari osnažuje antagonistički model politike koji je proglasio zastarjelim jer "njih" konstruira kao moralnog, odnosno "apsolutnog" neprijatelja koji, prema tome, ne može biti preobražen u suparnika. Umjesto da pomognu pri stvaranju životne agonističke javne sfere zahvaljujući kojoj je demokraciju moguće produbiti i održati na životu, svi oni koji proglašavaju kraj antagonizma i dolazak konsenzualnog društva zapravo dovode u opasnost demokraciju stvaranjem uvjeta za pojavljivanje antagonizama s kojima demokratske institucije neće moći izaći na kraj.

Bez potpune preobrazbe načina na koji je zamišljena demokratska politika i ozbiljnog pokušaja bavljenja manjkom identifikacijskih obrazaca koji bi omogućili demokratsku mobilizaciju strasti, izazov upućen od strane desničarskih populističkih stranaka ustraje i dalje. Nove političke granice povlače se u europskoj politici i nose potencijalnu opasnost skorašnje zamjene stare razlike između ljevice i desnice drugom, puno manje pogodnom za pluralističku demokratsku debatu. Zato je neodložno napustiti iluzije o konsenzualnom modelu politike i stvaranju temelja za agonističku javnu sferu.

Ograničavajući se na zahtjeve za razumom, umjerenošću i konsenzusom, demokratske stranke pokazuju manjak razumijevanja za proces političke logike. One ne razumiju potrebu da se desničarskom populizmu suprotstavi putem mobilizacije naklonosti i strasti u demokratskom pravcu. Ono što ne shvaćaju jest to da demokratske politike moraju imati stvarni utjecaj na želje i predodžbe naroda te da bi, umjesto suprotstavljanja interesa osjećajima i razuma strastima, trebale ponuditi identifikacijske obrasce koji predstavljaju stvarni izazov onima koje promovira desnica. To ne znači da bi razum i racionalni argumenti trebali nestati iz politike, nego da njihovo mjesto treba iznova promisliti. Uvjerena sam da u ovom poduhvatu na kocki nije ništa manje doli sama budućnost demokracije.

S engleskoga prevela Vlasta Paulić.

NIKOLAIDIS, ANDREJ

Jugoslovenska tranzicija – ratni zločin

SLAVLJE OSLOBOĐENJA U PULSKOJ ARENI

NIKOLAIDIS, ANDREJ

Jugoslovenska tranzicija – ratni zločin

U januaru 1989. godine radnici tvornice građevinskih mašina "Radoje Dakić" iz Podgorice, glavnog grada Crne Gore, jedne od jugoslovenskih republika, napustili su fabrički krug i zaputili se pred zgradu Skupštine. Tamo su se pridružili masi demonstranata koja je zahtijevala ostavku komunističkog rukovodstva.

Demonstranti su tražili nove ljude u vrhu Komunističke partije Crne Gore – one koji bi, kako je formulisano, vodili više interesa o radnicima i srpskom narodu, prije svega na Kosovu. Lideri partije optuženi su za "odnarođenost", izdaju radničkih i nacionalnih interesa, birokratizaciju i korupciju. Optužbe za korupciju sadržavale su navode o ekscesivnoj upotrebi službenih vozila i službenim ručkovima na kojima su partijski lideri jeli pečenu jagnjad. Demonstranti su ih pogrdno nazvali – jagnjofuci.

Događaj je nazvan – "antibirokratska revolucija". Dotadašnje komunističko rukovodstvo se povuklo, a na njihovo mjesto došli su lideri koje su građani, u "postrevolucionarnoj" euforiji, od milja zvali – "mladi, lijepi i pametni".

Predsjednik Crne Gore postao je do tada malo poznati činovnik Momir Bulatović, čovjek sa gustim brkovima, koji se u Crnoj Gori – čiji su svi dinastički vladari (osim Danila Petrovića) nosili bradu i brkove – smatraju garancijom ozbiljnosti. Na mjesto premijera doveden je dva metra visoki, naočiti mladić, koji će vremenom razviti impresivan ukus za britanska odijela i švajcarske ručne satove, po imenu Milo Đukanović. Mjesto premijera bilo je njegovo prvo zaposlenje. Mjesto ideologa partije preuzeo je Svetozar Marović, bivši polaznik marksističke škole u Kumrovcu, rodnom mjestu Josipa Broza Tita. On je, osim Marksa, rado citirao i Hegela. Ispostavilo se da je pažljivo čitao i Carla Schmitta, koji u eseju "Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma" objašnjava kako pacifisti, ukoliko bi ustrajali u odbrani mira, na koncu ne bi imali izbora nego povesti rat protiv onih koji ustrajavaju na ratu kao rješenju konflita. Kada je Crna Gora 1991. napala hrvatski grad Dubrovnik, Marović je tu vojnu akciju nazvao – "Rat za mir".

"Antibirokratskom revolucijom" u Crnoj Gori rukovodio je Slobodan Milošević. Smijenjeno crnogorsko komunističko rukovodstvo mjesecima je, sve do demonstracija pred Skupštinom, odolijevalo udarima koji

su stizali iz Beograda, dijelom i zato što je imalo snažnu podršku komunističkih partija ostalih jugoslovenskih republika.

Četvrt vijeka nakon "revolucije", fabrika "Radoje Dakić" ne postoji. Njeni radnici, koji su predvodili "antibirokratsku revoluciju" koja će dovesti do uvođenja parlamentarne demokratije u Crnoj Gori i tranzicije njene ekonomije iz socijalističke planske privrede u kapitalističko slobodno tržište, najprije su mobilisani u "Rat za mir". Potom su, tokom hiperinflacije izazvane sankcijama "međunarodne zajednice" protiv Srbije i Crne Gore, njihove plate, koje su u trenutku kada su izašli na demonstracije iznosile oko 1000 njemačkih maraka, svedene na dvije njemačke marke. Potom su ostali bez posla. Danas građevinski tajkuni sa predstavnicima bivših radnika vode pregovore o otkupu zemljišta bivše fabrike, na kojoj namjeravaju izgraditi stanove za prodaju.

U Crnoj Gori je i dalje (dakle od 1945. do 2013.) na vlasti (reformisana) Komunistička partija, koja se danas zove Demokratska partija socijalista. Partija, koja je članica Socijalističke internacionale, pobijedila je na svim izborima koji su u Crnoj Gori održani od uvođenja višestranačja do danas. Momir Bulatović je, nakon predsjednikovanja u Crnoj Gori, bio i predsjednik Jugoslavije. Danas je u političkoj penziji, trguje alkoholnim pićima. Svetozar Marović je i dalje moćna figura u Partiji – njen potpredsjednik. Milo Đukanović je i dalje premijer. Sredinom devedesetih on je počinio političko oceubistvo odbacivši Miloševića i njegovu politiku. Čovjek koji je na vlast došao na talasu srpskog nacionalizma 1989. politički je predvodio Crnu Goru do njene nezavisnosti, obnovljene na referendumu 2006. Pokret za nezavisnost bio je reakcija crnogorskog antiratnog, indipendističkog dijela društva na pokušaj srpske političke elite da Crnu Goru trajno stavi pod kontrolu Beograda. Centralna figura u oba procesa bio je Đukanović, no to je tek jedan od paradoksa njegove vladavine...

"Antibirokratska revolucija" je, zapravo, bila – kontrarevolucija. Odmah po instaliranju novog komunističkog rukovodstva, njihovu klasnu retoriku zamijenila je nacionalistička. Dvije sljedeće godine odvijala se neobuzdana fašizacija društva, kao ideološka priprema za ratove u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Benjaminov nauk pokazao se tačnim – uspon fašizma jeste svjedočio o neuspjeloj (zapravo – lažnoj) revoluciji. Sami jugoslovenski ratovi i sankcije iskorišteni su da ubrzaju ono što je bilo suština disolucije Jugoslavije – tranziciju iz socijalizma u kapitalizam. Društveno-ekonomski procesi u proteklih četvrt vijeka koji se, ideološki retuširani, proglašavaju kao period uvođenja parlamentarne demokratije, tranzicije, sticanja nezavisnosti te EU i NATO integracija, u životnoj praksi donijeli su nešto sasvim drugo: fašizaciju, rat, rast nezaposlenosti, brisanje radničkih prava, privatizacijsku pljačku, komercijalizaciju zdravstva i obrazovanja, bujanje nejednakosti, deindustrijalizaciju i desekularizaciju.

Komunistička elita, djeca i unuci onih koji su iznijeli revoluciju 1941–1945, poništila je svaki od ideala na kojima je Komunistička partija došla na vlast. Nova klasa koja se razvila u jugoslovenskom socijalizmu, a na koju je Milovan Đilas upozoravao još krajem četrdesetih godina prošlog vijeka, iz privilegovane komunističke klase transformisala se, kroz tranziciju koju je iskoristila za uvećanje svoje moći i bogatstva, u novu političko-finansijsku elitu. "Antibirokratsku" kontrarevoluciju, fašizaciju društva i tranziciju političkog i ekonomskog sistema sprovela je sama Komunistička partija Crne Gore. Ukoliko bi crnogorski komunistički rukovodioci iz 1946. bili u prilici suditi današnjima, reformisanima, jasno je da bi ovi bili osuđeni za veleizdaju.

Momir Bulatović

Bajke o tranziciji

U jednom od tajnih internih memoranduma američkog instituta za strateške analize "Stratfor" iz 2009. godine, koji je objavljen na WikiLeaksu, konstatuje se kako Međunarodni monetarni fond snosi svoj dio krivice za rat u bivšoj Jugoslaviji.

Mjere štednje koje je MMF nametnuo Jugoslaviji u predratnom razdoblju izazvale su društvene nemire koji su dijelom krivi za rat, smatrali su analitičari "Stratfora": "Zbog globalne recesije, bilo koji ekonomski pokazatelji iz regije su vrlo važni. Pazite na bilo kakve nerede usljed krize u kojima sudjeluju radnici i sindikati. Nemojte zaboraviti da su mjere štednje MMF-a nametnute Jugoslaviji djelomično krive za početak rata. Moramo voditi računa o bilo kakvom ekonomski motiviranom socijalnom nezadovoljstvu".

Problem sa Stratforovom analizom uzroka jugoslovenskih ratova devedesetih nije samo u tome što je netačna, nego i to što je cinično netačna.

Da, MMF jeste jedan od krivaca za rat u Jugoslaviji, ali ne zato što je mjerama štednje na ulice izveo radnike i sindikate koji su poslije izazvali ratove, valjda da bi sebi dali destruktivnog oduška. Po "Stratforu", nezadovoljni su radnici pravo sa socijalnih protesta uskočili u uniforme nacionalnih armija, pa umjesto Internacionale zapjevali srpske i hrvatske nacionalističke pjesme. Neće biti. Rat nisu izazvali gubitnici koji su zbog MMF-ovih mjera završili na ulici. Izazvale su ga nacionalističke elite iz kojih će se regrutovati budući tranzicioni pobjednici na čelu sa tajkunima. U tome su uspjeli upravo zato što nije uspio protest radnika i sindikata, pa je klasni sukob zamaskiran etničkim ratovima, a radnici volšebno nestali da bi umjesto njih ostali samo Srbi, Hrvati, Bošnjaci, Crnogorci... Rat i tranzicija u bivšoj Jugoslaviji nerazdvojivi su dio istog procesa, o čijem ratnom dijelu odlučuje sud u Haagu, a o tranzicionom Evropska banka, MMF i Evropska unija.

Odgovornost Trojke ne leži samo u izazivanju i, u najmanju ruku, nesprječavanju rata, nego i u legalizaciji ratne i poratne pljačke.

We, the People of former Yugoslavia imali smo priliku naučiti i da tranzicija, između ostalog, znači i sljedeće: tranziciju od lopova do biznismena. Ti lopovi su danas naši najprincipijelniji legalisti. Oni se protive svakom nasilju. Oni poštuju svetost privatne svojine. Oni svojinu poštuju toliko da su rizikovali slobodu ne bi li je krađom stekli, stoga nikome ne dozvoljavaju slobodu da im tu imovinu oduzme. Kada su lopovi imovinu stekli, niko više od njih nije zainteresovan da sve nadalje teče legalno i nerevolucionarno. Onima koji su svojinu stekli bespravno, na raspolaganju su sva pravna sredstva da tu imovinu zaštite. Lopovi su tako uporišne tačke sistema, jer niko se odlučnije od njih neće suprotstaviti ideji redistribucije.

Tranzicija znači i tranziciju od fašista do demokrata. Ovom zemljom, ovim zemljama, početkom devedesetih vladali su fašistički režimi. Sa početkom rata, počela je i tranzicija. Kada su ratovi stali, tranzicija je nastavljena. Tranzicija se, nakon rata u Hrvatskoj, u Bosni i na Kosovu, pretvorila u Četvrti jugoslovenski rat. Nikada objavljeni, ali stoga ne manje strašni, sveopšti rat protiv siromašnih.

U prvobitnoj akumulaciji kapitala, što je, jasno, eufemizam za sveopštu pljačku, bogatiti su se mogli samo oni bliski fašističkim režimima. Danas tajkunski portparoli, brižljivo raspoređeni na strateška mjesta, ističu kako su se bogati obogatili zato što su bili sposobniji. Nisu: obogatili su se zato što su bili privilegovani. Otud i njihov prezir prema ideji jednakosti – jer nejednakosti duguju sve što imaju.

Ideologija ovdašnjih tajkunskih elita danas nije ni nacionalizam, ni vjerski fanatizam, nego ovdašnja verzija neoliberalizma, priča o uspješnima. Vlasti su manje-više odlučne u deklarativim osudama fašizma. Vladina i skupštinska tijela slijede evropske upute i usvajaju planine projekata, zakona i odredbi koje jugoslovenske zemlje trebaju učiniti tolerantnim društvima politički korektnih građana. Vladajuća se klasa od fašista mirno transformisala u uspješne evropejce.

Sve su promijenili tako da sve ostane isto. Njihov neoliberalni socijalni darvinizam je u osnovi – fašizam. Iz ideje da je život takmičenje proizilazi ideja da pobjednik uzima sve. Iz toga, opet, proizilazi da je gubitnik obespravljen – gubitnik ne uzima ništa, osim onoga što mu dobitnik da. Proizilazi da je gubitnik višak. Iz toga opet proizilazi potreba da se viška otarasi. To se ponekad zove rezanje troškova, ponekad otpuštanje viška radne snage, a ponekad – etničko čišćenje.

Veličanje sposobnijih ne razlikuje se u biti od veličanja rasno, nacionalno ili kulturno superiornijih. Zato se teror većinske vjere i nacije iz devedesetih prirodno i spontano transformisao u teror sposobnijih i uspješnih dvijehiljaditih.

Njihova neoliberalna ideologija je nastavak fašizma drugim sredstvima. Današnje nacionalne finansijske elite rođene su u fašizmu devedesetih. Fašizam, u ovoj ili onoj formi, njihovo je prirodno okruženje. U održanju fašizma njihovi partneri su građani koje su opljačkali – zato je to savršen zločin. Dželat je od žrtve dobio punomoć, imao je, kako se kaže, puni demokratski kapacitet za egzekuciju. Masa je aplaudirala dok je dželat sjekao tuđe glave, uopšte ne razumjevši o čemu se u komadu, u komediji, valja naglasiti, radi, naivno vjerujući da je predstavi ime nacionalizam, ne primijetivši da je kapitalistička giljotina, u međuvremenu, posjekla i njenu tintaru. Kada domaćin udarcem sjekire kokoški otkine glavu, ona još neko vrijeme juri dvorištem.

Tranzicija je, hoću reći, posljednji u nizu ratnih zločina.

Ulazak ovdašnjih država u Evropsku uniju biće čin kojim će posljedice zločina biti konačno legalizovane, a

Награда од 100.000 Рајхсмарака у злату!

100.000 РАЈХСМАРАКА У ЗЛАТУ ДОБИЋЕ ОНАЈ КОЈИ ДОВЕДЕ ЖИВА ИЛИ МРТВА КОМУНИСТИЧКОГ ВОЂУ ТИТА.

Овај злочинац бацио је земљу у најсвећу несрећу. Као бољшевички агент, овај скрнавитељ цркава, попов и друмски разбојник хтео је да образује у земљи совјетску републику, а к томе је уобразио да је он позван да „ослободи" народ. За остварење тога циља он се спрема у шпанском грађанском рату и у Совјетској Унији, где је упознао све терористичке методе ГПУ-а, методе скрнављења културе и животињског уништавања људских живота.

Ова његова „ослободилачка акција", која је имала да утре пут бољшевизму, том најгрознијем политичком режиму на свету, одузела је имање, добро па и живот хиљадама људи. Она је само пореметила мир сељака и грађанина и бацила земљу у неописиву беду и невољу. Порушене цркве и спаљена села трагови су којима је он прошао.

СТОГА ЈЕ ОВАЈ ОПАСНИ БАНДИТ У ЗЕМЉИ УЦЕЊЕН СА 100.000 РАЈХСМАРАКА У ЗЛАТУ.

Онај који докаже да је овог злочинца учинио безопасним или га преда најближој немачкој власти не само што ће добити награду од 100.000 Рајхсмарака у злату, него ће тиме извршити и једно национално дело, јер ће ослободити народ и отаџбину од бича бољшевичког крвавог терора.

Врховни заповедник немачких трупа у Србији

U JEKU BORBI NA SUTJESCI I ZELENGORI, KAO I KASNIJE, OKUPATOR JE IZDAO I SPECIJALNE POTJERNICE ZA TITOM, KAO ŠTO SU BILE TALIJANSKA POLICIJSKA „OBZNANA" (SLIKA LIJEVO) I BERLINSKA UCJENA NA PLAKATIMA ISTAKNUTIM U SVIM MJESTIMA JUGOSLAVIJE (SLIKA DESNO)

Herfried Münkler

zločinci amnestirani. Ulaskom u Evropu pod sve se podvlači crta. Demokratizacija ovdašnjih društava i članstvo u EU primarni je interes naših fašističkih lopova: ništa njih neće tako dobro čuvati kao demokratija. Institucije koje čuvaju kapital krupniji i krvaviji čuvaće i njihove kapitale – bolje nego što bi to mogao bilo koji sistem koji bi oni ikada mogli sami izgraditi.

Kao što smo odbacili tezu da je "Zapad kriv za sve", tezu koju su devedesetih koristile nacionalističke elite u Srbiji i Crnoj Gori, moramo odbaciti i tezu da je Zapad dobrodušni civilizator, koji je sa tugom i zebnjom posmatrao naše divljačke sukobe da bi se konačno umiješao i kultivisao nas, pripitomio i oplemenio, prosvijetlio, ukratko, te pozvao da se i mi pridružimo onima koji već žive u Raju demokratije i kapitalizma – Evropskoj uniji.

U toj bajci MMF je neka vrsta istočnjačkog učitelja koji, a da to čak nije ni paradoksalno, stiže sa zapada. On uči da je, prije nego pobijedimo opake neprijatelje slobodnog tržišta i otvorenog društva, nužno pobijediti – sebe. Taj učitelj uči o harmoniji – da bismo se sjedinili sa bestjelesnim, vječnim tržištem, najprije moramo savladati sopstvene inhibicije, koje se javljaju u formi socijalno osjetljive države. Moramo savladati nagone, čiji su glasni i zamorni agenti rednici i osiromašeni. Moramo prevladati sopstvene antagonizme, koji uzimaju spoljašnju formu društvene borbe. Kada sve to prevaziđemo, kada nakon posljednjeg testa Veliki učitelj procijeni da smo konačno spremni… Doista – doista, što onda?

Imperijalna EU

Politika proširenja EU je, između ostalog, i oblik imperijalne politike. Ciničnost tog koncepta, zasnovanog na ideji da se pristupanje Imperiju odvija po principu "prvo standardi, potom članstvo", leži u tome što se "članstvo" doživljava kao privilegija, koja se završeđuje serijom kvalifikacionih zadataka koje moramo obaviti ne bismo li zaslužili da postanemo dio Imperija – član EU. Ukratko: trebamo zavrijediti da budemo pokoreni. Možemo li zamisliti situaciju u kojoj Britanska imperija od Indije zahtijeva da položi, na primjer, sedam ispita, pa tek nakon toga može postati dio Imperija? Ili da Francuska Alžiru diktira uslove pod kojima će Alžir zavrijediti da postane francuska kolonija?

U knjizi *Imperiji: logika svjetske vladavine – od Staroga Rima do Sjedinjenih Američkih Država* Herfried Münkler, profesor političke teorije na berlinskom Humboldtu, piše kako svaka imperija prolazi kroz dvije faze: ekspanzije i konsolidacije, pri čemu je ova druga takozvana "civilizatorska" faza. U fazi ekspanzije Imperij uspostavlja vojnu i ekonomsku premoć, dok u svojoj "civilizatorskoj" fazi svoju moć betonira na političkom i ideološkom polju.

Michael Mann saopštava sljedeću dijagnozu: "Pokazuje se da je American Empire u vojnom smislu div, u ekonomskom parazitski saputnik, u političkom šizofreničan, a ideologijski je utvara". Doista: teško da više ima nekoga ko doista vjeruje da je Amerika svjetionik demokratije i ovlašteni distributer ljudskih prava. Američka neoliberalna ekonomija je u ritama, a političko širenje američkih vrijednosti ustupa mjesto vojnom. Američka ideologija je probušeni dolar.

Stoga je, po Münkleru, jasno da Amerika nije uspješno prekoračila augustovski prag, prelaz sa faze ekspanzije u fazu dugog trajanja. Oktavijan, kojem je 27. godine prije Hrista Senat dodijelio ime Augustus ("uzvišeni"), kada je procijenio da je carstvo napokon čvrsto na nogama, smanjio je broj legija sa 70 na 25 i otpustio 120 000 vojnika – ogromnu cifru u to vrijeme. Istinski konsolidovano i trajno carstvo čuvaju njegova ekonomija, politika i ideologija, ne gola vojna sila.

Münklerova je procjena da je Amerika, nepovratno, imperija u silasku. Njeno mjesto velike imperijalne sile Zapada, koju je naslijedila od Britanije, u Münklerovoj viziji ima zauzeti Evropska unija. Stoga naslov posljednjeg poglavlja njegove knjige nosi naslov "Imperijalni izazov Evrope". Koje završava riječima: "… imperijalni poreci imaju uglavnom mekane granice u kojima se zahtjev središta za redom postupno gubi. Na mjesto granica stupaju granični prostori. Evropa će, ako se ne želi opteretiti i na kraju doživjeti slom, morati preuzeti ovaj imperijalni model određivanja granica. U načelu već sadrži takav poredak, s obzirom na to da se vanjske granice Evropske unije razlikuju od schengenskih granica, a ove se pak razlikuju od zone eura. Taj bi model trebalo i dalje razvijati kako bi vanjske granice Evrope bile istodobno stabilne i elastične. To uključuje utjecaj na periferiju koji više sliči imperijalnim odnosima nego odnosima među državama. Budućnost Evrope dakle neće moći bez posudbi od modela imperijalnog poretka".

Alisa u zemlji Periferije

Zemlje bivše Jugoslavije imaju na fer i demokratskim izborima izabrane vlade, ali političkim, ekonomskim i društvenim životom ovih zemalja upravljaju SAD i Trojka. Kao pripremu za "punopravno članstvo u prestižnom klubu", kako izaslanici EU u TV izjavama lokalnom stanovništvu objašnjavaju članstvo u Uniji, SAD i Trojka sprovode jedinstveni društveni eksperiment dvostrukog pročišćenja. Sa jedne strane, sprovode se takozvane antikorupcijske inicijative, koje ovdašnji korumpirani, tranzicioni kapitalizam treba da pretvore u navodno čisti, nekorumpirani kapitalizam zapadnog tipa. Sa druge, odvija se proces takozvanog "suočavanja sa ratnom prošlošću" i pomirenja. Druga inicijativa za cilj ima normalizaciju posljedica rata, prva normalizaciju tranzicije. Koja, kako je već rečeno, i sama predstavlja posljedicu rata. Obje forme "pročišćenja" su, treba li napomenuti, striktno performativne i ostaju sa one strane istine i pravde.

Klasični primjer performativnosti inicijativa za "suočavanje sa prošlošću" je Srebrenica: svjetski lideri tu drže dirljive govore u kojima padaju patetične zakletve poput "nikad više!", tu je izgrađen i impresivan memorijalni centar, itd... Ali Srebrenica ostaje dijelom Republike Srpske, što je praktična posljedica vojne akcije vojske Republike Srpske, tokom koje je počinjen genocid. Politika "suočavanja sa prošlošću" ne podrazumijeva poništenje praktičnih političko-teritorijalnih posljedica genocida u Srebrenici – izmještanje Srebrenice iz Republike Srpske, na primjer, ili pak ukidanje te tvorevine u čijim temeljima stoji genocid i politika etničkog čišćenja, planskog silovanja i neselektivnog bombardovanja gradova.

Što se tranzicije tiče, jasno je da bez nacionalizacije, koja bi poništila posljedice tranzicione pljačke i privatizacije zajedničkih dobara, o pravdi nema ni govora. Kao što je jasno da o nacionalizaciji neće biti ni govora: može li neko makar zamisliti da EU podrži balkansku vladu koja bi sprovela nacionalizaciju? Nacionalizacija bi izvjesno bila protumačena kao "nedopustivo odustajanje od evropskog puta".

Kako, dakle, izgleda praksa dviju performativnih borbi: one za istinu o ratnoj prošlosti i one protiv korupcije? Prije svega, obje su prakse vrlo uspješne u svojoj osnovnoj nakani: da donesu promjene nakon kojih će sve ostati isto, čime će proces normalizacije biti okončan.

Pogledajmo što je proces pročišćenja ratne prošlosti donio u Srbiji, koja je tokom devedesetih vodila najagresivniju ratnu politiku i izvršila agresiju na dvije susjedne države – Bosnu i Hercegovinu i Hrvatsku. U Srbiji je na vlasti koalicija Socijalističke partije Srbije, dakle partije Slobodana Miloševića, i Srpske napredne stranke, koja je nastala iz Srpske radikalne stranke, partije koja je tokom ratnih devedesetih funkcionisala kao radikalno krilo Miloševićevog SPS-a. Rezultat bezbrojnih "inicijativa" za "pomirenje i istinu" o ratu je, dakle, to da su se na vlast vratili oni koji su taj rat vodili. Naravno, oni se sada na vlast vraćaju uz punu podršku EU, jer sada ne vode ratnu, nego politiku EU integracija. Kada je nedavno otkriveno kako je premijer Srbije, bivši portparol a sadašnji predsjednik Miloševićeve partije, blisko sarađivao sa najvećim narko-klanom u Srbiji, EU je premijeru dala podršku i istakla kako se afera lansira da bi se zaustavile EU integracije.

Stvari slično stoje i sa antikorupcijskim pročišćenjem. U ovdašnjim demokratijama antikorupcijska borba je – kao i čistke u staljinizmu – permanentna. Ako liberalna demokratija neprekidno istrajava na borbi protiv korupcije, nije li to zato što je korupcija inherentna liberalnoj demokratiji? Zato što je inherentna, antikorupcijska borba nikada neće biti dovršena: korupcija nikada neće biti pobijeđena.

A kako bi i mogla biti kada u središtu civilizacije koja je u stalnoj borbi protiv korupcije stoje banke, najkorumpiranije institucije u istoriji čovječanstva?

Što bi stranac, koji bi se poput Alise u zemlji čuda našao u ex-YU zemljama, primijetio o ovdašnjoj antikorupcijskoj borbi? Neprijatelj je nevidljiv, no stoga ne i manje opasan...

U borbi protiv korupcije nije dovoljno da učestvuje država. Ne: za konačan uspjeh potrebno je da se uključe građani, potrebna je lična inicijativa. Stoga sistem novinskim oglasima, bilbordima, TV, radio i internet reklamama građane poziva da uoče i prijave korupciju. Gradovi su prepuni javnih poziva na doušništvo. Tako se formira nova verzija Hristove zapovijesti: prijavi bližnjeg svog. Kao etički uzor instalirana je figura korporativnog novinara, koji funkcioniše kao plaćeni javni moralizator. Javni prostor je pretvoren u prostor linča, a mediji u profesionalne bacače prvog kamena.

Građani snimaju korupciju (kako ekonomsku, tako i nepatriotsku i antireligioznu) i snimke, bila to krivo

Slobodan Milošević

parkirana kola sa službenim tablicama ili tvitovi, pa svoje nalaze dostavljaju medijskoj policiji. NVO otkrivaju mahinacije i zahtijevaju akciju tužilaštva. Mediji otkrivaju afere i alarmiraju javnost. Svi oni funkcionišu kao ekstenzija represivnog sistema, koji mobiliše čitavo društvo. Na djelu je neprekidno vanredno stanje, permanentni rat protiv korupcije. Čitav javni prostor pretvara se u bojno polje. Neprekidno se traže nova hapšenja – evropski zvaničnici u svojim staljinističkim poslanicama građanima balkanskih država pozdravljaju svako novo hapšenje, ali dodaju da to nije dovoljno i da očekuju još. Paradoks je u sljedećem: više hapšenja znači uspješniju borbu protiv korupcije. Ako nema hapšenja, to ne znači pad stope kriminala, ne znači da je korupcija suzbijena, nego da nedostaje "antikorupcijska inicijativa". Cilj nije društvo u kojem se neće hapsiti jer nema zbog čega, nego upravo suprotno: društvo koje će neprekidno hapsiti jer uvijek ima zbog čega. U krajnjem, hapšenja nikada ne smiju prestati, proces samopročišćenja sistema nikada ne okončava, jer čitava antikorupcijska mreža kao neprozirni veo prekriva suštinsku korupciju, crno srce sistema.

Kada nas sistem koji počiva na finansijskim institucijama koje ljude ostavljaju bez kuća i životnih ušteđevina poziva da prijavimo ljekare i službenike koji traže mito ili prodavače koji nam nisu dali fiskalni račun, jedini dostojanstven odgovor je nužno ciničan: "Dakle, korumpirani policajci, ministri, čak i lideri, čitava politička klasa spada u one čija korupcija nije prihvatljiva? Ali svi su oni ionako samo potrošni službenici špekulativnog kapitala, koji ostaje izvan zakona. Možemo li se stoga dogovoriti ovako: dobro, pohapsićemo, ako treba na gradskim trgovima povješati svoje korumpirane lidere. Ali kada to završimo, možemo li preći na javna strijeljanja predsjednika banaka i *hedge* fondova? Ne? Ah, onda ništa".

Možda bi strancu, koji kao Alisa među džinovskim pečurkama hoda ispod bilboarda koji pozivaju: "Zaradite tako što ćete prijaviti korupciju", bilo očito ono što nije jasno stanovnicima Periferije: da ono što je korumpirano ne može izgnati korupciju. Doista ne može, ali može sporadično sprovoditi iluziju pravde, zapravo njenu parodiju koja nosi ime "pravna država", a u kojoj je pravo trajno odvojeno od pravde i istine, zapravo funkcioniše ne samo nezavisno od njih, nego i kao njihova supstitucija.

Nije moralno biti etičan

Istina do koje se dolazi dvostrukim pročišćenjem pod pokroviteljstvom SAD-a i Trojke nije dakle obavezujuća i nije djelatna. Kao što istina o ratnim zločinima ne poništava političke posljedice tih ratnih zločina, tako ni istina o tranzicijskoj korupciji ne poništava posljedice tranzicije.

Kada se desio WikiLeaks, javnost država nastalih raspadom Jugoslavije imala je priliku, čak i ako pretpostavimo da to ranije nije znala, uvjeriti se u kolonijalni status svojih država. Iako je ciljala na to da ostvari realne posljedice, ni ova istina nije uspjela u tome.

Istina je, dakle, bila svuda oko nas, pa opet, bilo je u tom sveopštem trijumfu istine nešto temeljno lažno, nešto što nam govori da istina ipak nije pobijedila, da je istina u ovoj priči o istini upravo ono nešto što u čitavoj priči nedostaje.

Da bismo se dosjetili što nedostaje, prisjetimo se jednog radikalnog Kantovog primjera etičkog djelovanja.

Benjamin Constant, polemišući sa Kantom, konstatuje da bi "moralno načelo, na primjer, da je reći istinu dužnost, ako se uzme apsolutno i izolovano, učinilo svako društvo nemogućim". I dodaje da bi, prema Kantu, čovjek kod kojega se od ubica koji ga jure sakrio njegov prijatelj, ukoliko bi ubice upale u njegovu kuću i upitale ga krije li svog prijatelja, imao dužnost da kaže "da", jer bi laž značila zločin prema istini kao apsolutnoj vrijednosti.

Kant, koji zapravo nije naveo primjer koji mu je Constant pripisao, u svom odgovoru rekao je da bi čak i u tom slučaju čovjek trebao reći istinu, i nastavio objašnjavati kako je jedino etičko djelovanje ono u kojem udjela nema "subjektova patologija" – njegovi interesi, naklonosti i dobit. Kantov minimum etičkog djelovanja praktično je neostvariv. Jer minimum je ujedno i maksimum: nema djelimično etičkog čina. Za svu sivu zonu djelimičnog, tu je moral kojim se dogovorno definiše kada je i pod kojim uslovima društveno prihvatljivo neetičko djelovanje. Otud je demokratski poredak, koji sebe definiše kao najmanje loš od svih, kao poredak konsensuza, transparentnosti, kontrole i sredine, ravnodušan prema etičkom koje stvari uvijek zaoštrava, a sredinu cijepa i vuče ka krajnostima.

Otud se WikiLeaks pokušalo svesti na ventil demokratskih društava, kao mogućnost da se smijemo golom caru, kao satisfakcija podanika, pardon – građana. Ima, naravno, nešto utješno u tome da je moćnima neprijatno zbog stvari koje se saznaju o njima. Moćnima je, uostalom, uvijek neprijatno: svaki vladar zna koja je skrivena, ali uvijek prisutna strana vladanja – zna da je vladanje neprekidno odlaganje trenutka kada će ga svjetina objesiti. Kada Assange nije pristao na ulogu društvenog ventila, kada se pokazalo kako je njegova nakana daleko radikalnija, uslijedio je obračun sa njim.

U svakoj priči o promjeni svijeta, pa i onoj o WikiLeaksu nakon kojega, oh yeah!, "ništa više neće biti isto", nedostaje nešto. Ili preciznije: neko.

Nedostajemo mi. Jer mi smo najpouzdaniji saveznici sistema nepravde na koji se žalimo. Ovdje se ne radi o tome da "sam budeš promjena koju želiš vidjeti" i sličnim budalaštinama. Radi se o tome da su naši zahtjevi za istinom čvrsti i principijelni sve dok istina ne zaprijeti da naudi našem komforu, našim prijateljima, rođacima, naciji, državi, ideološkoj istini... bilo čemu do čega držimo. Nju, istinu, nekako uvijek očekujemo od drugih, dok mi po pravilu imamo takozvane više razloge zbog kojih suspendujemo istinu koja bi mogla nauditi našoj stvari. Od drugih očekujemo da, kao Aristotel, vole Platona, ali još više vole Istinu. Mi, pak, imamo svoje razloge zbog kojih ćemo se ponašati kao neko ko je prijatelj istine, ali još bolji prijatelj svojih prijatelja. Assangeov slučaj – podsjetimo, njega su najprije pokušali moralno diskreditovati pričom o silovanju, a potom pravno odstraniti – pokazuje kako je u današnjim zapadnim društvima nezakonito i nemoralno biti etičan.

Još jedan uočljiv rezultat projekta "suočavanja sa istinom" o jugoslovenskim ratovima je odsustvo zajedničke istine: i Srbi i Hrvati i Bošnjaci i Crnogorci i Albanci imaju svoje istine o tome što se desilo i ko je kriv. Krivi su, kao i uvijek, oni drugi. Sada smo demokratske države, a tako stvari stoje sa demokratijom, njenom pravnom državom i istinom. Kako u *Mračnom raspadu* primjećuje Badiou, poenta pravne države je u sveopštoj usklađenosti sa zakonom, ne sa istinom. Demokratija je pokušaj prevazilaženja antagonizama: reci mi svoju istinu, ja ću tebi reći svoju, razgovarajmo o tome kako je istina da nema istine, ako imamo ozbiljan problem, organizujmo parlamentarnu komisiju koja će donijeti niz zaključaka koje će svako moći tumačiti onako kako mu odgovara, o čemu svakako treba razgovarati i čuti riječ stručnjaka... Odgodama i pozivima na dijalog *polemos* i *stasis* mogu biti samo odgođeni, ne i zaustavljeni. Šta biva sa "prevaziđenim" antagonizmima, vidjeli smo u ratovima za raspad Jugoslavije – kada su na površinu isplivali svi potisnuti antagonizmi i nesravnjeni računi iz Drugog svjetskog rata.

Benjamin Constant

Šta je nakon katastrofe devedesetih bilo sa jugoslovenskom, činilo se nesalomivom, državnom istinom? Nije li fašistički nakot izgrizao istinu o NOB-u, nisu li novine, knjige i enciklopedije danas pune njihovih brabonjaka? Crni pacovi crvenih očiju na policama sa knjigama iz kojih smo učili istoriju – tako izgleda nacionalno pomirenje. Ona, nacionalna pomirenja, bila su potrebna da bi ratovi između naših nacija mogli početi. Pozivi na pomirenje bili su tek dio priprema za rat.

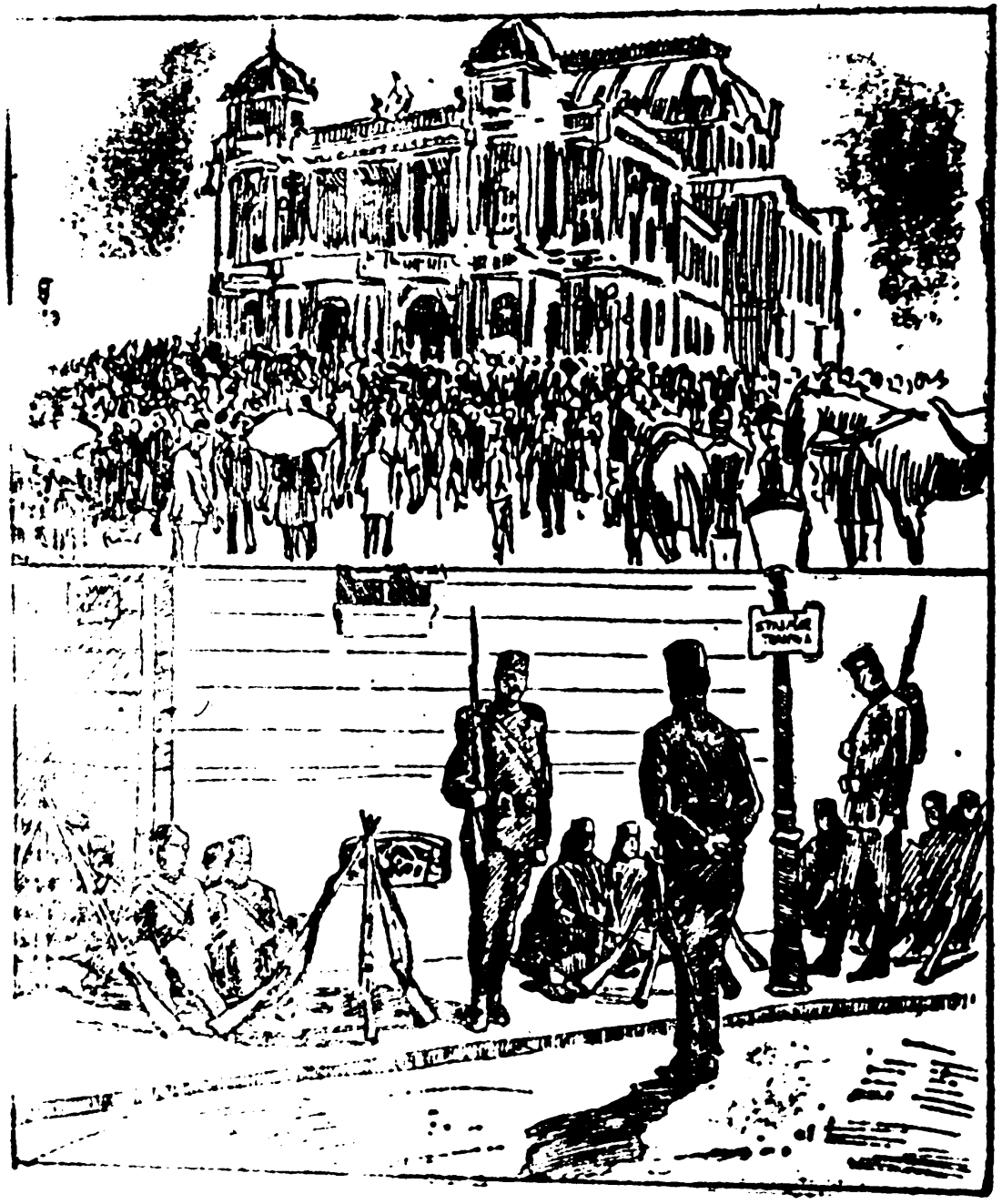
Ideja je: pod pokroviteljstvom Evrope utvrditi istinu o našim zločinima, dakle o nama, u međuvremenu ući u EU, i tako trijumfalno okončati naše istorije. Ne slučajno, naši političari o "ulasku u EU" govore kao o "povratku tamo gdje smo oduvijek pripadali". A što ako je izmaštana majka Evropa u čiju utrobu ćemo se vratiti – matica Aliena?

Sa jedne strane takva majka, sa druge zakon očeva koji su već iscrtali konture novog balkanskog krvoprolića. Kada se poredak istražnih odbora raspadne, budući mi i budući oni će već gotove šablone, kao djeca bojanke, samo popuniti svježom krvlju.

Potisnuti ratni antagonizmi i užasna količina nepravde koju je donijela tranzicija – sve mogućnosti za katastrofu su doista otvorene.

Ali je otvorena i ona jedna istinska mogućnost: da neminovni revolt ovoga puta krene u drugom smjeru, ka nečem drugačijem i boljem.

Generalni štrajk u Zagrebu.



Generalni štrajk dovršen je, kao što smo jučer izvijestili, u petak po noći. Jučer u jutro sve se je latilo svoga posla, kao da nije ništa bilo. Raspoloženje je bilo veselo, jer je osvanulo vedro jutro, zastave po kućama su lepršale, a pučanstvo grmio prema kolodvoru, da prisustvuje dočeku Sokolskih društava. Sreća je, što je štrajk odpočeo poslije podne, kad su poldašnje novine bile gotove, pa se tako izvan Zagreba nije moglo saznati, kakove se strahote u Zagrebu događaju.

PAIĆ, ŽARKO

Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkoga

IZVJEŠTAJ I KOMENTAR ZAGREBAČKOG DNEVNOG LISTA
»NOVOSTI« O GENERALNOM ŠTRAJKU U ZAGREBU 1911.

PAIĆ, ŽARKO

Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkoga

Uvod: Od Božjeg plana do *plana imanencije*

Može li se mišljenje političkoga u doba kibernetike i tehnoznanosti još uopće zvati utopijskim? Od nastanka modernoga doba svjedočimo začudnoj vezi teologije i politike. Ono što ih povezuje jest ideja "prirode" u značenju kontingencije. Bez obzira pridajemo li tome značenje nepredviđenoga slučaja, kontingencija je ono što povezuje značenje prirode od Grka (*physis*) s novovjekovnim razumijevanjem prirode kao drugobitka čovjeka. Drukčije rečeno, kontingencija prirode je nešto neotklonjivo. Mogućnost prekida sa stabilnim poretkom nužnosti uvodi nas u pukotine prirode kao pojma samosvrhe. Prirodu se ne može odbaciti. Može se, pak, promijeniti njezino stanje bitka. Od Grka do posthumanizma priroda naseljava dvojnu "prirodu" čovjeka. Među inim definicijama čovjeka kroz povijest, Spinoza govori i o supstanciji prirode u tjelesnosti čovjeka (*natura naturans* i *natura naturata*). Prije svakog mogućeg samoodređenja slobodom uma i djelatnošću promjene okoline, čovjek se sa svojom "ljudskom prirodom" nalazi u odnosu s prirodom samom. Suverenost kao autonomija uma u kojoj se povezuju božanska priroda i ljudska kreativnost, logika i estetika u samome činu praktičnoga preobražaja svijeta spaja teodiceju i utopiju. Prva je božanska providnost povijesnoga razvitka od početka do kraja vremena, a druga tvorba nove prirode u društvenome krajoliku ne-mjesta ili prostora s onu stranu stvarnih teritorijalnih poredaka država i društava u moderno doba. Gottfried W. Leibniz je zasnovao teodiceju unutar svoje monadologijske metafizike, a Thomas Morus je *Utopiju* uspostavio kao ne-mjesto unutar poretka država bez demokratske legitimnosti 16. stoljeća. Na paradoksalan način, kritika zastranjenja temeljnih ideja demokracije kao što su sloboda, jednakost i pravednost političku utopiju čine ne samo ne-mjestom unutar stvarnoga prostora-vremena modernoga svijeta, nego ponajprije sekularnom političkom teodicejom.[01] U njezinu okviru pojmovi božanske providnosti, neposrednosti, intuitivne spoznaje djeluju kao nadomjesni diskurs revolucije samoga života. Zlo se može iskorijeniti jedino racionalnom tvorbom političke utopije s onu stranu "ovoga svijeta". Na taj se način razum, božansko i političko sjedinjuju u onome što je s onu stranu povije-

sti. U *Teološko-političkome traktatu* Benjamin uvodi razlikovanje povijesnoga i mesijanskoga vremena. Utopijsko pripada kraju vremena. To je vrijeme preostalo nakon ispunjenja političke povijesti koja se događa u znaku negativnosti i zla.[02]

Teodiceja i utopija su otuda političke kategorije suvremenoga mišljenja nadolazeće zajednice. Nastale unutar okvira novovjekovne metafizike kao racionalno utemeljenje nečeg što je samo po sebi tek konstrukcija, one su dvoznačne prirode:

1) služe opravdanju stvaranja novoga društva i države zapadnjačke povijesti;
2) postaju subverzivno-revolucionarnim doktrinama razaranja cezaropapizma iznutra.

Racionalna struktura mišljenja krajnje svrhe povijesti i njezina ozbiljenja s onu stranu prostora-vremena bitka otvara pitanje postajanja i procesualnosti događaja. I baš stoga što je svako mišljenje racionalnoga temelja logika dostatnoga razloga, teodiceja i utopija kao tvorbe metafizičkoga mišljenja moderne nisu ništa drugo doli ono što Gilles Deleuze u knjizi razgovora s Claire Parnet naziva *ontologijom mnoštva* s ključnom kategorijom postajanja drukčijim i različitim. Umjesto govora o budućnosti žene, revolucije, filozofije, političko razumijevanje suvremenoga doba entropije zahtijeva mišljenje bezuvjetne procesualnosti: postajanja-ženom, revolucionarom, filozofom. Postajanje unutar *ontologije mnoštva* ima nelinearan karakter. Zbog toga su to ponajprije riječi/pojmovi koji zadiru u prostornost i tjelesnost ljudskoga života – *orijentacije, smjerovi, ulasci i izlasci.*[03]
Teodicejom se naziva metafizičko opravdanje božanskoga u povijesti u suočenju sa zlom. Utopijom označavamo ono što je ne-realno ali ne i nemoguće, polazeći od logike neproturječnosti A=A. Ako teodicejom ukazujemo na metafizičko opravdanje zla i nepravdi u svijetu, koje na kraju povijesti Božjom intervencijom nestaju u korist vječne pravednosti, slobode i jednakosti, susrećemo se s pitanjem etike i politike radikalnoga iskorjenjivanja zla iz povijesti. To je problem odnosa metafizike i etike u Lévinasovoj bezuvjetnoj predanosti Drugome. Teodiceja kao sekularna politička doktrina postaje utopijom onoga nadolazećega kada se umjesto Boga na njegovo mjesto postavi ideja svjetske povijesti čovječanstva. Problem s takvim shvaćanjem jest u tome što ono

01 Vidi o tome: Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York, 2012.
02 Walter Benjamin, *Novi Anđeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008, str. 125-126. S njemačkoga prevela Snješka Knežević
03 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987, str. 1-2.
04 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1995.
05 Vidi o tome: Mark Bonta/John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual*, Continuum, London – New York, 2002, Iliya Prigogine/Isabelle Stengers,. *Order Out of Chaos*, Bantam, New York, 1984, Helga Novotny, "The Increase of Complexity and Its Reduction: Emergent Interfaces between the Natural Sciences, Humanities and Social Sciences", u: *Theory, Culture & Society*, Vol. 22, br. 5/2005, str. 15-32.

Gottfried W. Leibniz

ima višak pseudoreligioznoga utopizma, a manjak političkoga realizma. Francuska revolucija označava događaj radikalnoga prekida u svjetskoj povijesti. Ideja o općoj povijesti spasa što se pojavljuje u teologiji od sv. Augustina nadomještava se tako općom poviješću čovječanstva. Ljudska i građanska prava postaju temeljna prava suverene slobode čovjeka kao subjekta ovog obrata. Religiozni žar otada prelazi u revolucionarno mesijanstvo. Kratak opis raspada božanskoga u doba političkih revolucija moderne u Europi upućuje na nešto samorazumljivo. Normativne teorije politike uvijek pate od sindroma nevjerodostojnosti. U susretu s politikom interesa, nedostaje im zbiljska moć. Štoviše, te su politike često puke fantazije i pogubne iluzije. Vrijedi li to i za Deleuzeovo mišljenje političkoga? Utopijsko mišljenje, pak, predstavlja prekid s logikom kontinuiteta i linearnosti. Kao takvo, ono predstavlja otvorenost mogućnosti vladavine virtualnoga prostora u stvarnome vremenu. Virtualno pretpostavlja nešto što nije ni po čemu slično sa stvarnim. Isto tako, nije mu ni analogno. Ono se, naprotiv, pojavljuje uvjetom mogućnosti aktualizacije.

Deleuze je u okviru spisa *Razlika i ponavljanje* izvršio obrat klasične sheme kategorija modaliteta u Kanta. Umjesto transcendentalne logike djelovanja sheme moguće-zbiljsko-nužno, postavio je novo pravilo. Virtualno se odsad nalazi u razlici spram aktualnoga, a pojam stvarnosti konstruira se kao događaj aktualizacije virtualnoga mnoštva događaja. Ne povezuje ih samo jedan uzrok. Stanje stvari čini mnoštvo neusporednih učinaka.[04] Nije teško razaznati odjek pojmova teorije suvremenih znanosti poput mreže, povratne sprege (*feedback*) i odnosa sustava i okoline. Uz kibernetiku, isprepliću se teorija kaosa i složenosti (*complexity*).[05] Svi sustavi složenosti temelje se na asimetričnome odnosu između različitih skupova (bioloških, fizičkih, psihičkih, društvenih). Sustavi smjeraju ravnoteži kada su dosegli krajnji stupanj entropije. Deleuze od ranoga spisa *Razlika i ponavljanje* do posljednjeg djela u suradnji s Felixom Guattarijem *Što je filozofija?* otvara prostor promišljanju svijeta kao stvaralačkoga kaosa. Vibracije, intenziteti, uviranja zemlje postaju novi pojmovi *plana imanencije*. Nije riječ o prevladavanju ili dokidanju linearne povijesti razvitka društvenih sustava. Posve suprotno, susrećemo se s pukotinama i brazdama. U modelu svrsishodne povijesti one su izbačene iz igre. Složenost i

kaos samo su novi pojmovi za nastanak svijeta čistoga događaja. Bez vrhovnog označitelja koji utemeljuje moć razlika poput izvanjsko-unutarnje, središte-rub, više-niže, kralj-narod, ne postoji racionalna shema povijesti. Mnoštvo različitih platformi bez hijerarhije, pa tako i mnoštvo različitih platformi političkoga i politike, oznaka je našega doba.

Ovaj obrat tradicionalne metafizičke sheme posredovan Spinozom, Nietzscheom i Bergsonom stvorio je pretpostavke da se umjesto simetrije bitka, svijeta i čovjeka uspostavi asimetričan odnos unutar samoga života kao čiste imanencije.[06] Život nema osobni karakter. Za Deleuzea je bjelodano kako se iz same otvorenosti životnih procesa u kibernetički shvaćenoj mreži samoorganiziranja i samoobnavljanja imanencija pokazuje načelom proizvodnje svijeta. Nietzscheova postavka o volji za moć odgovara tom novom načelu mišljenja. Dinamičko načelo moći Deleuze prepoznaje u stvaranju arheologije i geneze životnih snaga. One su istodobno intenzivno-ekstenzivne.[07] Kada se to ima u vidu, pitanje o utopijskome u suvremeno doba kibernetike i tehnoznanosti zadobiva značenje nečega ne više ne-mogućega u okružju povijesnoga razvitka linearnih struktura društava. Posve suprotno, ono političko koje gubi vlastitu autonomiju u globalnome kapitalizmu korporativnih mreža ekonomije imenujemo događajem radikalne promjene bitka, svijeta i čovjeka. Ali to postaje samo ako je političko ono utopijsko kao virtualna aktualizacija moći slobode. Što se događa s demokracijom u nadolazećem stanju entropije svijeta? Demokracija postaje utopijskom politikom postajanja drugim i različitim. To je smisao one "revolucionarne" izreke Felixa Guattarija da prije bitka postoji politika.[08] Postajanje otuda nije postajanje nečega, primjerice bića u svojem nepromjenjivome identitetu. Politikom ovdje valja shvatiti djelovanje samoga čina postajanja u preobrazbama identiteta. Razlika postaje važnijom od identiteta onoga što je fiksno i trajno. Kao što je Schelling u kritici identiteta bitka otpočeo s negacijom, tako se i Deleuze u razumijevanju pojma slobode djelovanja orijentira na ono što povezuje djelovanje i događaj u mreži virtualnosti. Ali umjesto negacije, sada se uvodi posve drukčije načelo – *deteritorijalizacija*.[09] Svaki čin političkoga djelovanja u društvenome skupu predstavlja razmještanje pojma moći unutar teritorijalno određenoga prostora. Razlikovanje političkoga i politike može biti dvojako:

1) političko se razumije "modalitetom egzistencije zajedničkoga života kao forme kolektivnoga djelovanja",[10] dok se politika odnosi na institucije države i nacije kao moći i zakona. Na taj način ono političko pripada idejama jednakosti i pravednosti, identitetu i razlici. Francuski teoretičar demokracije Pierre Rosanvallon naziva to pojmom *citoyenneté* i civilnošću u razlici spram partitokracije kao usmjerenosti politike na pitanja državnoga interesa i ekonomske učinkovitosti;
2) političko i politika su korelativni pojmovi. Može ih se rabiti u raspravi na isti način kojim Heidegger u *Bitku i vremenu* na temelju pojma ontologijske razlike luči bitak kao područje ontologijskoga i biće kao područje ontičkoga.[11]

Političko bi pripadalo slobodi čovjeka u postajanju zajednice mjestom pravednosti i jednakosti. Politika se, pak, odnosi na aktualnu moć-vladavinu u porecima državnih aparata, od despocije, autokracije, totalitarne i liberalno-demokratske države. Kako, dakle, razumjeti ono političko kao utopijsko u mišljenju Deleuzea?

1. Politika postajanja: nadolazeća zemlja i narod

Mnogo je površnih i krajnje dogmatskih stavova o Deleuzeu kao mistiku, idealistu, utopistu, elitistu, avangardistu, čak i konzervativcu i nostalgičaru za poretkom vladavine prava u liberalnoj demokraciji, do postavki kako u cjelokupnome njegovu teorijskome djelu nema eksplicitne filozofije politike, a niti bilo kakvog artikuliranoga mišljenja političkoga i politike.[12] Pritom se zaboravlja da je 1990. godine u razgovoru s Antonijem Negrijem naslovljenom "Kontrola i postajanje" izričito naglasio kako je "*Anti-Edip bio od početka do kraja djelo političke filozofije*".[13] No, i bez vlastite intervencije u tumačenje mišljenja koje najradikalnije obilježava otklon od metafizičke tradicije zapadnjačke filozofije, pri čemu je temeljni problem još uvijek kakav je odnos Deleuzea u tom pitanju oproštaja od metafizike spram Heideggerova puta mišljenja,[14] preostaje nešto uistinu neporecivo. Kao i najznačajniji francuski filozofi razlike, dekonstrukcije, diskursa, postmodernoga obrata (Derrida, Lévinas, Foucault, Lyotard), Deleuze u svom kasnome razdoblju u raznim spisima i zbirkama eseja pitanju po-

06 Gilles Deleuze, *Pure Immanence: A Life*, Zone Books, New York, 2005.
07 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London – New York, 1986.
08 Eric Alliez/Andrew Goffey (ur.) *The Guattari Effect*, Continuum, London – New York, 2011.
09 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 2008.
10 Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Pariz, 2003, str. 14.
11 Chantall Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.
12 Jeremy Gilbert, "Deleuzian Politics: A Survey and Some Suggestions", *New Formations*, br. 68/2010, str. 11-33.
13 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Édition de Minuit, Pariz, 1990, str. 230.
14 Vidi o tome: Miguel Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Indianapolis, 2004.

Baruch Spinoza

litičkoga i politike posvećuje stratešku važnost događaja postajanja svijeta bitno drukčijim. No, usuprot etičko-političkim rješenjima spora demokracije i globalnoga poretka vladavine neoliberalnoga kapitalizma, u svim se Deleuzeovim tekstovima problem postavlja iz nove ontologije društva kao stroja deteritorijalizacije. Političko se ne može svesti na klasičnu liberalnu ideologiju razdvojenosti političke države i građanskoga društva. Carl Schmitt je tu iluziju prozvao neutraliziranjem političkoga u doba kraja pravnoga poretka europskih nacija-država. Mikropolitika je jedan od izraza za takvu usmjerenost spram onoga utopijskog. Ideju demokracije i onoga nadolazećeg u virtualno-aktualnome prostoru deteritorijalizacije povezuje upravo pojam utopijskoga. Ta se teorija političkoga može smatrati kritikom politike kao makropolitike. Predmet joj se nalazi u institucijama države i u pravno-političkom ustrojstvu vladavine. Paul Patton to naziva Deleuzeovom političkom filozofijom. Njezino je mjesto s onu stranu normativne političke filozofije. Mišljenje političkoga pripada, dakle, sferi utopijske preinake svijeta.[15] Novija tumačenja političkoga u Deleuzea, s posebnim naglaskom na pitanje utopije, nastoje pokazati bitnu vezu temeljnih filozofskih analiza Deleuzea od ranih spisa *Nietzsche i filozofija*, *Razlika i ponavljanje* do manjih spisa i eseja kao što su oni o društvu kontrole, o književnosti i o Kafki. U taj skup valja uvrstiti već spomenutu knjigu razgovora s Claire Parnet. Političko se ovdje pojavljuje unutar jednog nesvrhovitoga razumijevanja svijeta i povijesti.[16] No, tumačenja koja uzimaju u obzir najvažnija djela što ih je Deleuze napisao zajedno s Guattarijem od 1970-ih do početka 1990-ih kao što su *Anti-Edip*, *Tisuću razina* i *Što je filozofija?* vjerodostojno pokazuju da je političko i politika imanentno samoj ontologiji društvenoga stroja. Pojmovi želje, deteritorijalizacije, rizoma, nomadologije i geofilozofije upućuju na krhke granice između političke filozofije, sociologije znanosti i historijske antropologije. Utopijsko se u Deleuzea ne može svesti na ono što je "s onu stranu" i "izvan ovoga svijeta". U tome valja vidjeti bitnu poteškoću u promišljanju Deleuzeova položaja u suvremenoj raspravi o neoliberalnome globalnom poretku kapitalizma. Podastire li takvo mišljenje ikakvu alternativu? Ne treba čuditi što je u razgovoru o intelektualcima, aparatima moći i strategijama otpora 1972. godine između Foucaulta i Deleuzea sam Foucault otpočeo dijalog sljedećim riječima:

> "Neki maoist mi je jednom rekao: 'Lako mi je razumjeti Sartrea i njegovo prilaženje nama, a mogu razumjeti i njegove ciljeve i sudjelovanje u politici. Jednako tako djelomice mogu razumjeti i vaš stav budući da ste se uvijek bavili problemom zatvora. No, Deleuze je zagonetka.' Bio sam zaprepašten tom izjavom, jer vaš stav mi se uvijek činio iznimno jasnim."[17]

Deleuzeovo objašnjenje uz Foucaltovo podsjećanje na uzavrelu političku angažiranost aktera "revolucije" svibnja 1968. u Parizu jednako je tako znakovito. On, naime, kaže da je odnos između teorije i prakse u doba određeno vladavinom novih tehnologija, znanosti, informatike i politički pluralnih subjektivnosti potrebno iznova promisliti, ali na posve drukčijim teorijskim pretpostavkama. Nedvojbeno je ipak da preostaje nešto još zagonetnije od Deleuzeova "političkoga stava". Nije on zadavao glavobolje tek radikalnim ljevičarima raznih dogmatskih orijentacija. Za teoretičare i filozofe *političke ontologije događaja* poput Badioua, Žižeka, Hallwarda i drugih, taj stav i nadalje izaziva osporavanje i odbacivanje.[18] U čemu je poteškoća? Zacijelo da se ovdje ne može raditi o pukom sporu između tzv. radikalnih teoretičara revolucije globalnoga kapitalizma i kritičara neoliberalizma s jedne strane te tzv. postmodernih reformista ili kulturalista koji zagovaraju neku vrstu konsenzualne demokracije i obrane nesvodljivih zona svijeta života unutar entropijskoga poretka umreženih društava kontrole globalnoga svijeta. Takav bi spor bio samo još jedan novi slučaj ideološkoga spora na teorijskoj ljevici s unaprijed očekivanim ishodom: besmisleno dokazivanje tko je više ili manje "na liniji" revolucionarnog obrata postojećega svijeta, a tko nije. Ta vrsta dogmatskoga pristupa političkome i politici danas nije, nažalost, iznimkom već pravilom. Po tome je nastavak ideoloških borbi u kulturi ljevice 20. stoljeća na Zapadu drugim sredstvima. Ovaj spor naposljetku nipošto ne pridonosi postavljanju temeljnoga pitanja. A upravo ono može utrti put odgovoru o zagoneci političkoga stava i cjelokupnoga Deleuzeova mišljenja o mogućnostima političkoga djelovanja u tehnoznanstvenom svijetu.
Pitanje koje proizlazi iz same biti Deleuzeova mišljenja imanencije može se postaviti na sljedeći način: zašto je političko u doba entropije suvremenoga svijeta, koji određuju moć-vladavina kibernetike, fraktalne mreže deteritorijalizacije kapitala i ratnih strojeva društvene pro-

15 Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London – New York, 2000. Vidi i njegove druge tekstove: "What is Deleuzean Political Philosophy?", *Critica Contemporánea: Revista de Teoria Politica*, br. 1/2011. i "Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze", predavanje na kolokviju Filozofskog instituta Slobodnog sveučilišta u Berlinu, 15. studenoga 2007.

16 Jonathan Roffe, "The Revolutionary Dividual", u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, str. 40-49, David Lane, "The *Wordly* and the *Otherwordly*: On the 'Utopianism' of Deleuze's Thought", *Philament HABITS & HABITAT* – lipanj 2008, str. 86-106, Ronald Bogue, "Deleuze and Guattari and the Future of the Politics: Science Fiction, Protocols and the People to Come", *Deleuze Studies*, Vol. 5/2011, dodatak: str. 77-99.

17 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (ur. Donald F. Bouchard), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977, str. 205.

18 Alain Badiou, "Existe-t-il quelque chose comme un politique deleuzienne?", *Cités*, br. 40 (Deleuze Politique), str. 15-20; Alain Badiou, *Deleuze:The Clamor of Being*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London – New York, 2003, Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London – New York, 2006.

izvodnje znanja jedino moguće kao demokratska utopija nove "zemlje i naroda"? Pitanje utopije, dakle, nije uzgredno pitanje u Deleuzeovu mišljenju. Isto tako, promišljanje onog političkoga ne svodi se tek na ontologiju društvenoga stroja. Prije negoli pokušamo izvesti argumentacijski slijed postavke o Deleuzeovoj nomadologijskoj utopiji političkoga kao stvaranju novoga događaja svijeta, valja prethodno kazati i ovo: utopija nije "s onu stranu" svijeta i života, kao što nije niti "izvan ovoga svijeta". Za Deleuzeov pojam utopije ne vrijedi isto što i za sekularne političke teodiceje. One, naime, u svim pokušajima utopijskoga mišljenja (revolucije) smjeraju u nedogledni prostor budućnosti. Ne-mjesto se, dakle, misli u Deleuzea iz kronotopije nadolazećega događaja. Taj je događaj postajanje bitka kao mnoštva. A to znači da je Deleuzeov pojam političkoga istodobno ono što nije ni nostalgija za prošlošću, a ni futurološki izgled budućnosti. Paradoks je njegova mišljenja u tome što postajanje ima vremensku strukturu virtualne aktualizacije (mogućnosti-u-sadašnjosti). Mogućnost aktualizacije razlikuje se od mogućnosti ozbiljenja nečega po tome što u prvom slučaju imamo primat virtualnosti nad zbiljom, a u drugome je posrijedi djelatnost linearne povijesti.

Virtualnost je pojam konstruktivne tehnosfere svijeta, a mogućnost metafizički ostatak onog što je tradicionalna estetika od Kanta nazivala proizvodnom moći mašte. Zato kod Deleuzea nemamo više estetiku ni "privida" niti "doživljaja". Obrat je u tome da estetika postaje tjelesni stroj osjećaja i tvorba "tijela bez organa". Proust i Kafka, Bacon i Godard, književnost i slikovna umjetnost kao i film postaju konceptualni jezik tjelesne slikovnosti. To se događa deteritorijalizacijom prostora i rasklapanjem vremena umjetnosti transcendencije. Bog više ne stanuje ni "ovdje" niti "iza". Srednjovjekovna teologija učvrstila je njegov glavni atribut u postavci *creatio ex nihilo*. U modernoj umjetnosti o tome je najljepše govorio Kandinski: umjetnik ne stvara samo novo djelo već i novi svijet, kao što to čini Bog u svojem stvaranju. Deleuze taj pojam stvaranja novoga nastoji učiniti vodećim načelom filozofije, umjetnosti i znanosti.[19] Utopije su zato stvaranje novoga svijeta "ovdje" i "sada" iz duha stvaralačkoga kaosa.

Za razliku od Marxa i Heideggera, s kojima je u sporu i kritičkome dijalogu, utopijsko mišljenje politike ovostranosti i ovosjetovnosti nužno mora postulirati usporedno postojanje triju djelatnosti stvaralačke involucije svijeta – filozofije, umjetnosti i znanosti – kao generativne strukture proizvodnje svijeta. Naravno, ovo se odnosi na posljednji Deleuzeov i Guattarijev spis *Što je filozofija?*. Utopija je za Deleuzea djelatnost konceptualno-stvaralačke mreže događaja. Podjednako se odnosi na filozofiju, umjetnost i znanost. Već je odatle jasno da ono utopijsko stvara nove svjetove u postajanju, a ne počiva na ideji povijesne pravocrtnosti od početka do kraja vremena i svijeta. Deleuze umjesto linearne i opće metafizike povijesti uvodi u mišljenje geografiju i geofilozofiju s tisuću razina, slojeva, skupova i mreža. Jezik takve konstrukcije nije više majčinski jezik ukorijenjenosti u Zemlju. To je jezik raskorijenjenosti, rizomatske otvorenosti, naboran i prugast, jezik bez početka i bez kraja, apsolutna imanencija života. Dvostruka priroda jezika utopije otvara se u odnosu. Riječ je o pukotini u povijesti zapadnjačke metafizike. U njezinim strukturama moći-vladavine nalazi se stroj države od despotskoga carstva do modernoga aparata moći te nomadski ratni stroj kao ono čudovišno drugo i različito. Umjesto dualizma, susrećemo se istodobno s binarnim oprekama i neutraliziranjem rada binarnoga stroja metafizike (muško-žensko, kralj-narod, zapad-istok, moderno-arhaično itd.). Pravi problem Deleuzeove *ontologije postajanja* nije stoga afirmacija Drugoga i razlike. Naprotiv, to je nastanak novoga unutar samoga poretka i sustava društvenoga stroja kapitalizma kojeg naziva *aksiomatskim i rizomatskim*.[20] Je li ono političko utopijska konstrukcija novoga afirmacijom Trećega, ako to više nije moguće razumjeti s pomoću pojmova negacije i afirmacije, već proizvođenjem nove strukture mišljenja? Time se virtualno aktualizira ono nadolazeće poput nomada koji nigdje nemaju zavičaj niti domovinu, a koji poput aksiomatske "prirode" globalnoga kapitala odlaze u svim smjerovima i linijama zemlje. Što je to Treće – negacija poretka metafizike, afirmacija životnih snaga kaosa, otvorenost samoga postajanja u mnoštvu *orijentacija, smjerova, ulazaka i izlazaka*? Sve u jednom ili tijek razlike u simultanosti događaja?

Društvena artikulacija protumoći, koja ne stoji ni izvan niti iznad ovoga svijeta nego se nalazi imanentno na njegovim rubovima – u pustinjama, stepama i na morima – posljednji je čin uviranja Zemlje u svoje usjekline i klance. Jezik se postajanja ne može dohvatiti metaforom. Smrt metafore u semiokapitalizmu proizlazi odatle što Deleuze i Guattari u *Anti-Edipu* odlučno tvrde ka-

19 Vidi o tome: Žarko Paić, "Slika i vrijeme: Gilles Deleuze i vibracije suvremene umjetnosti", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011, str. 231-272.

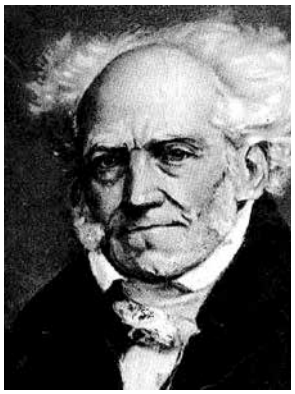
20 Gilles Deleuze, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 387-467.

Marcel Proust

ko je njihov pojam strojeva želja upravo stroj, a ne metafora.[21] Razlog smrti metafore leži u tome što ona nastaje iz unutarnje granice *logosa* samoga. Kritika znaka kao predstavljanja bitka uvod je u kritiku metafore. Kada se znak više ne odnosi na stvarnost već na druge znakove, metafora nema više točku referencije. Deleuze odbija svaki način predstavljanja bitka i njegove ukroćenosti u jeziku metafore. To znači da metafora već uvijek pripada dodatku mišljenja i jezika. On mora stoga metaforu sa svim njezinim prispodobama neizrecivosti i neiskazivosti, što pripada pojmu uzvišenosti u estetici novoga vijeka, nadomjestiti slikom mišljenja.[22] Takve slike ne prikazuju misao, primjerice, Platona ili Spinoze. Ali one pripadaju mišljenju poput okvira u kojima se događa proces stvaranja novih svjetova. Za Deleuzea filozofija ne reflektira o predmetu i nije prazna kontemplacija. Stvaralaštvo povezuje umjetnost i filozofiju. Konceptualna slika tako nikad ne može biti metaforom. Utopija, dakle, ne prikazuje nešto što ima status kao-da, nešto što je "izvan" i "iznad". Pojmovi i jezik transcendencije su pojmovi i jezik konačnosti. Granice unutar beskonačnosti i bezgraničnosti samoga sustava metafizike kao onto-teo-logije, kako je to izveo Heidegger, prolaze kroz granice jezika.[23] Da bismo pokazali kako mišljenje utopije pripada političkome mišljenju virtualne aktualizacije mikropolitike "sada" i "ovdje" u stvaranju novoga svijeta kao događaja, pokušajmo razjasniti nešto čudovišno. Umjesto metafizičkoga pitanja o uvjetima mogućnosti utopije političkoga, pravo je pitanje o tome kako nastaje sam *plan imanencije*. Tradicionalna ontologija pod uvjetima mogućnosti odgovarala je na pitanje o zbilji bitka bića (što jest nešto). Pitanje o nastajanju mnoštva, usuprot tome, jest pitanje o postajanju nečega. Emergencija kao nastajanje novoga i konstrukcija kao proizvodnja-tehnologija u stvaranju novoga povezuju ono što pripada bitku i događaju. Razmještanje koje se ovdje događa, kako to precizno izvodi Agamben u svojim analizama pojma imanencije, vezano je uz djelatnost subjekta. Umjesto svijesti koja od Kanta do Husserla može biti tek djelatnost transcendentalne svijesti subjekta, sada se od Spinoze, Nietzschea, Bergsona do Deleuzea susrećemo s uronjenošću subjekta u sama čvorišta mreže života.[24]

Subjekt postaje supstancijom u Hegelovoj apsolutnoj logici, sustavu i poretku povijesti. Jedinstvo teodiceje i utopije događa se kao kraj drame matrice evolutivne povijesti Zapada. Moć-vladavina subjekta kao supstancije pokazuje se naposljetku u slici apsoluta. Aparat moći-vladavine države podređuje povijest filozofije diskursu organizacije znanja u institucijama javnih sveučilišta. Suprotnost tom poretku je slika "privatnoga filozofa" izvan državnoga poretka (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard). Poredak se, dakle, učvršćuje tek onda kada sama ideja subjekta konstruira svoje objekte kao predmete refleksije. S Deleuzeom subjekt postaje imanencija života u preobrazbama. Razmještanje staroga i konstrukcija novoga unutar mreže događaja odlikuje proces postajanja. Jedno-Sve ne stvara Mnoštva. Ono mnogostruko razvija se, naprotiv, u skupovima kroz procese stvaranja novoga.[25] Metastabilnost, paradoksalno, čuva poredak od neprestane prijetnje razaranja. Što je više kriza, to je poredak stabilniji. Globalni kapitalizam kao entropija umreženih društava neprestano nam nudi dokaze za ovu tvrdnju. Na nekoliko vidnih mjesta u knjigama razgovora *Pourparlers* i *Dialogues*, Deleuze upućuje čak i na empirijske dokaze ove temeljne postavke njegove ontologije društvenoga stroja. Entropiju i utopiju stoga ne možemo više misliti polazeći od logike djelovanja binarnoga stroja povijesti. Iz njega proizlazi da je kaos suprotnost poretku i, dakako, čudovišna prijetnja razaranja samoga poretka. Umjesto toga, sada valja krenuti od spoznaje da je sama entropija uvjet mogućnosti utopije i obratno: naime, da je sama utopija virtualna entropija svijeta. Ako je tome tako, tada je pitanje političkoga u Deleuzea pitanje o smislu djelovanja u odsutnosti same paradigme uzrok-svrha (teleologija), koja je određivala modernu filozofiju i znanost Zapada sve do filozofa Wittgensteina i Heideggera te fizikalnih znanstvenika Plancka i Einsteina. Smisao djelovanja čini bitnu temu političkoga u vremenu tehnodeterminizma kraja povijesti. Podsjetimo tek da je znamenita Morusova *Utopija* iz 1516. godine bila nabačaj temeljnih ideja iz srednjovjekovne teologije. Društvo i politički poredak mogu biti imenovani lijepim, dobrim, pravednim jedino na temelju jednakosti između ljudi. Ne-mjesto te "idealne" zajednice, koja nije ni društvo niti država u antičko-srednjovjekovnome razumijevanju politike, nalazi se izvan "ovoga svijeta". Ne-mjesto utopije jest otok koji se nalazi negdje u beskrajnim prostranstvima oceana. Što je temeljna ideja *Utopije*? Jednostavno, dokidanje privatnoga vlasništva, vladavina zakona i neposredni odnosi između ljudi na temelju njihove "ljudske

21 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Odipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, str. 36.
22 Vidi o tome: Peter Gente/Peter Weibel (ur.), *Deleuze und die Künste*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007.
23 Martin Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", u: *Identität und Differenz*, G.Neske, Pfullingen, 1957, str. 19-42.
24 Giorgio Agamben, "Absolute Immanence", u: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000, str. 220-302.
25 Peter Gaffney (ur.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.


Arthur Schopenhauer

prirode" krase utopijski svijet. Kada Deleuze na kraju svoje posljednje knjige napisane s Guattarijem *Što je filozofija?* ustvrđuje kako stvaralačko mišljenje odlikuje filozofiju, umjetnost i znanost, tada se pojavljuje još jedno zagonetno razjašnjenje. Mišljenje nadolazećega označava stvaralački projekt tvorbe novoga svijeta. Takav vrli novi svijet odlikuje utopijska orijentacija.

"Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak u cogitu komunikacije, još sumnjivijem od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je previše; ono što nam nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti.* Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik, ono priziva novu zemlju i narod koji još ne postoje, europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje podčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki, u točki konstitucije zemlje i naroda što nedostaju kao korelat stvaranja. Taj se narod i ta zemlja neće naći u našim demokracijama. Demokracije su većinske, a postajanje je ono što se po prirodi usteže većinskom."[26]

Pojam utopijskoga može se odrediti alternativom čitavoj povijesti filozofije kao filozofije povijesti. Ponajprije, Deleuze za ključni pojam svoje nomadologije – mišljenja transverzalnosti – uzima pojam deteritorijalizacije. Pitanje utopije stoga ima kritičku funkciju rasklapanja i preusmjeravanja povijesti na točku geofilozofije. To je točka gdje se vremenska dimenzija budućnosti nadomještava nadolazećim iz same biti postajanja. Utopijom označavamo političku artikulaciju mišljenja i djelovanja u stvaranju novoga na *planu imanencije*. U cjelini Deleuzeova mišljenja, kritika transcendentalnoga načela filozofije od Kanta do Hegela smjera razotkriću posve drukčije verzije empirizma. Deleuze stoga naziva empirizam "nadmoćnim načelom" spoznaje svijeta. Umjesto ideje koja upravlja stvarnošću tako što je izvanjski konstruira, sada se sama stvarnost otvara kao zbiljsko iskustvo ovosvjetovnosti. Univočnost bitka više nije predstavljanje bitka kao analogije bića. Jednoznačnost bitka dokida analogiju. Prema tome, imanencija se ne pojavljuje više u suprotnosti spram transcendencije. Sada se neutralizira čitava metafizička shema povijesti. Umjesto Boga u okviru onto-teologijske povijesti metafizike, Deleuze u svojem stvaralačkome materijalizmu mnoštva uvodi pojam utopijskoga kao nadomjeska za ideju svrhovitosti povijesti.[27] U navedenom odlomku iz *Što je filozofija?* ključni pojam postajanja iz ontologije društvenoga stroja upućuje na tvorbu i stvaranje novoga načela ovosvjetovnosti i ovostranosti. Geofilozofija, naime, ima nadomjesni status političke filozofije. Razlog je taj što je njezina zadaća misliti ono nadolazeće – zemlju i narod koji nikad nisu postojali. Nepovijesnost ovoga mišljenja nije u tome što ne vidi u demokratskim porecima stvarnoga svijeta snagu i dinamičko načelo postajanja novoga. Naprotiv, nepovijesnost je u tome što Deleuze mora pronaći alternativu binarnome stroju bezuvjetnoga napretka kapitalizma. Tom stroju filozofija, umjetnost i znanost "služe" kao sredstva osvajanja zemlje i svemira. Alternativa "kraju povijesti", koju kapitalizam proglašava stanjem vječnoga sada-ovdje napretka/razvitka objekata želje u modernim društvima, nalazi se u nepovijesnosti ideje utopije. Tako je, paradoksalno, utopija pokretač kapitalističkoga stroja želja. U ovosvjetovnosti nove geografije društvenih mreža želja djeluje kao stabilnost u promjeni. Političko značenje utopije odlučuje o postajanju-revolucionarnim u samoj jezgri želje za radikalnom promjenom "ovoga svijeta".

> "Utopija nije dobar pojam jer čak i kad je u suprotnosti s poviješću, još uvijek se odnosi na nju i upisuje se u nju kao ideal ili kao motivacija, No, postajanje jest sam pojam. Ono se rađa u povijesti, pada natrag u nju, ali nije povijesno. Ono nema u sebi ni početka ni kraja, već samo okolinu. Zato je više geografsko nego povijesno. Takve su revolucije i društva prijateljâ, društva otpora, jer stvarati znači odolijevati: čista postajanja, čisti događaji na planu imanencije. Ono što povijest zahvaća od događaja jest njegovo izvođenje unutar stanja stvari ili života, ali u svom postajanju, u svojoj pravoj tvari, u svom samopostavljanju kao pojmu, događaj izmiče povijesti."[28]

Zašto utopija nije dobar pojam? Deleuze je svjestan da utopija ne može biti mišljena izvan "projekta transcendencije". Ona je legitimno dijete ideje da povijest ima konačnu svrhu. U tom pogledu, svaka je revolucionarna utopija sekularna politička teodiceja. Ako nema "ideala ili motivacije", utopija preostaje tek racionalnom tvorbom svijeta unutar granica modernoga poretka nacija-država. Mišljenje utopijskoga stoga mora probiti začarani zid "projekta transcendencije" da bi politika imala

26 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, Treći program Hrvatskog radija, br. 40/1993, str. 28. S francuskoga preveo Borislav Mikulić

27 Vidi o tome: Eugene Holland, "The Utopian Dimension of Thought in Deleuze and Guattari", u: Andrew Millner/Matthew Ryan/Robert Savage (ur.), *Imagining the Future: Utopia and Dystopia,* Arena Publication Association, Melbourne, 2003., str. 228-242. i Ian Buchanan, *Deleuzism: A Metacommentary*, Duke University Press, Durham, 2000., str. 117-174. i 192-197.

28 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 29.

Immanuel Kant

svoje zbiljsko tlo i svoj zbiljski subjekt postajanja. Bez tla (supstancije) i bez aktivnoga načela postajanja (subjekt), utopija nema smisla. Izgradnja novoga svijeta počiva na zbiljskoj platformi eksperimenta. Naseljenici u "novi svijet" dobro su znali da s njihovim zajedničkim životom otpočinje doba bez povijesti. Na mjesto ludila povijesti došlo je vrijeme vrtoglave kartografije zemlje. Doba novih granica kapitala napušta opsesiju tlom i zavičajem. Domovine su izgubljeni zavičaji. Prostori moći-vladavine nomadske platforme nalaze se u pustinjama i stepama. Amerika simbolički i stvarno predstavlja tu kozmopolitsku utopiju novoga svijeta demokracije i kapitalizma u čistom događaju raseljavanja/naseljavanja. Ne treba čuditi kad se danas u govoru o brutalnom realizmu kapitalizma nasuprot krhkim alternativama radikalnih politika mnoštva iznova pojavljuje riječ utopijsko kao oznaka za eksperiment slobode i postajanja razlike.[29] Deleuze na zasadama Marxa dobro zna da je kapitalizam eksperiment novoga načina tvorbe društva bez uzora u čitavoj povijesti čovječanstva. Kao događaj apsolutne deteritorijalizacije, kapitalizam sam proizvodi svoje utopije i distopije jer počiva na logici stvaralačkoga kaosa, na fluidnosti rada i na mobilnosti kapitala preko svih granica.

Nadolazeća zemlja i narod kakav nikad prije nije postojao ne može se pronaći u ideji grčkoga polisa, a ni u modernim demokratskim nacijama-državama. Razlog valja potražiti u tome što Grci isključuju negrke iz demokracije. Moderni narodi Europe nastaju stvaranjem države ili pak državu stvara organski pojmljena kultura. Francuzi su zato uvijek etatisti, a Nijemci federalni kulturalisti. U oba slučaja posrijedi je svođenje naroda na ono što će Foucault nazvati biopolitikom. Stranci koji nadolaze iz svih smjerova u procesima raseljavanja/naseljavanja izvornoga tla mijenjaju ne samo "prirodu" naroda, već i karakter nacije-države. Drugim riječima, zemlja i narod su u doba globalnoga kapitalizma podvrgnuti novim oblicima razmještanja i raseljavanja/naseljavanja iz svoje "prirodne" okoline. Što Deleuze pod time podrazumijeva? *Plan imanencije* pretpostavlja ponajprije prostornost događaja, a ne vremenitost povijesti. Sve se događa nepovijesno. Događaj stvaranja novoga ima atribut bezvremenosti. Kontingencija na taj način povijest odmiče od nužnosti i slučajnosti događanja. Odmicanje valja shvatiti "nužnim" činom napuštanja binarnoga stroja povijesti. U četvrtom poglavlju spisa *Što je filozofija?* Deleuze i Guattari pojasnit će korištenje spornoga pojma utopije. U tom približavanju nečemu što je već frankfurtska kritička teorija društva s Adornom otvorila kao problem, a riječ je o *negativnoj dijalektici* kapitalističkoga društva, nešto se čini iznimno prijepornim. Naime, Deleuze i Guattari utopiju povezuju s europskim kapitalizmom. Usput, Hegelova definicija filozofije kao svega vremena sabranog u mislima nije ovdje posve iščezla. Nadopunjena je postavkom o utopijskome kao bitno političkome načinu njezina ozbiljenja. Epoha napretka znanosti i tehnike odgovara utopiji društvenoga napretka kapitalizma. Ali taj proces Deleuze i Guattari vide već u razvitku grčkoga grada-države (*polisa*). Veza između filozofije i politike jest upravo mjesto utopije. To je ideja zajednice, zajedničkoga života, onoga što se naziva društvom u smislu nužnosti zajedničke egzistencije povijesnoga ljudstva. U tom smislu reći da je političko utopijsko nije tek tautologija nego jedino moguće objašnjenje postavke da je demokracija poredak nadolazeće zajednice. Između postavki kasnoga Derride i kasnoga Deleuzea ovdje postoji gotovo suglasje. Navedimo taj ključni ulomak iz spisa *Što je filozofija?* da bismo pokazali prijepornost kojom Deleuze misli ono političko kao utopijsko.

> "Svaki put utopija je ono preko čega filozofija postaje politikom, na najvišoj pak točki kritikom svoje epohe. Utopija je neodvojiva od beskonačnog kretanja: ona etimološki označava apsolutnu deteritorijalizaciju, ali svaki put na onoj kritičnoj točki gdje se ova povezuje s relativnom, nazočnom okolinom, i prije svega s njezinim prigušenim snagama. Riječ '*erewhon*', koju upotrebljava utopist Samuel Butler, ne upućuje samo na 'no-where', tj. nigdje, nego također i na 'now-here', ovdje-sada. Nije važna samo pretenciozna distinkcija između utopijskog i znanstvenog socijalizma, nego više različiti tipovi utopije, pri čemu je revolucija samo jedan od njih. U utopiji (kao i u filozofiji) uvijek postoji opasnost od restauracije transcendentnog, a ponegdje i od njegove ponosne afirmacije, tako da je potrebno razlikovati autoritarne utopije ili utopije transcendencije, te oslobađajuće utopije, revolucionarne i imanentne."[30]

Utopija ponajprije nije ni dobra riječ niti dobar pojam. Ali kada je već preostala u uporabi od vremena Morusa i

29 Fredric Jameson, *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London – New York, 2005.

30 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 24.

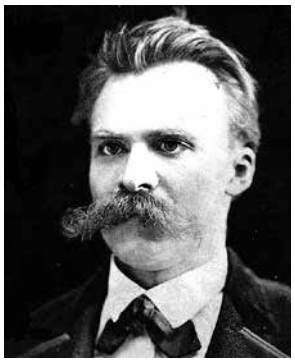
Jacques Deleuze

Butlera do danas, treba joj promijeniti značenje. No, to je tek jedna strana problema s utopijom u Deleuzea. Reformulacija utopijskoga ne znači tek promjenu značenja riječi/pojma, nego nešto mnogo važnije. Radi se o mišljenju političkoga kao vezi filozofije i politike. Deleuze kao radikalni kritičar metafizike transcendencije uvodi pojam imanencije života samoga. Spinozina supstancija i Nietzscheovo razumijevanje bitka kao postajanja s temeljnom ontologijskom oznakom volje za moć sjedinjuju se u pojmu *plana imanencije*. Agamben u svojoj prodornoj analizi Deleuzeova pojma života upućuje na pojam *conatusa* kod Spinoze kao imanentnoga uzroka: želja se pojavljuje samouspostavom želje za životom. Shvatiti život iz pojma imanencije znači prijeći granice znanstvenoga shvaćanja biologije i "filozofije života". To ujedno znači postaviti pitanje o teološko-političkome obratu suverenosti moći u vladavinu nad životom uopće.[31] Prema tome, napušta se tradicija filozofije prakse i političke filozofije od Rousseaua i Hobbesa do suvremenih pokušaja obnove ideje praktične filozofije. Utopija nadomješta praksu filozofije kao svojevrsnu "etiku" racionalnoga djelovanja.[32] Ponovno promišljanje utopijskoga, već na razini podrijetla riječi kojim se služi Samuel Butler, upućuje na to da je utopija odnos i veza između filozofije i politike, mišljenja i djelovanja u horizontu deteritorijalizacije. Taj horizont je istodobno bitno prekoračenje dosadašnjega metafizičkoga shvaćanja vremena utopije: *no-where* i *now-here* nisu tek oznake negativnoga prostora (nigdje) i pozitivnoga vremena (ovdje-sada). Riječ je o aporiji svakog budućega mišljenja subverzije i revolucije aksiomatsko-rizomatskoga kapitalizma. Nemoguće ga je potkopati jer ideja kapitala nema temelje. Još ga je manje moguće razoriti izvana kao što su nomadska plemena u osvajačkim pohodima iz stepa Male Azije razarala istočne granice Rimskoga carstva. Subverzija i revolucija odnose se na potkopavanje/promjenu same ideje apstraktnoga stroja građanskoga društva modernoga doba kojeg određuju ekonomija i tržište kao mediji racionalno konstruirane zajednice.

Aporija je, dakle, u tome što utopija ne može biti mišljena od samoga početka filozofije i politike u Grka bez ukorijenjenosti u tlo. Što Deleuze i Guattari nazivaju geofilozofijom, upravo je pokušaj rješenja ove aporije. Međutim, već moderna filozofija subjektivnosti i epoha nacija-država nema svoje izvorno "tlo". Deteritorijalizacija bitno određuje sudbinu moderne suverenosti država. Demokracija postaje kulturalnom kontingencijom, a ne prirodnom ukorijenjenošću u etnički kapacitet vladavine. Politički narod u modernoj demokraciji više ne može biti ograničen krvnim srodstvom i organskim podrijetlom. "Tlo" novovjekovne filozofije, kao i demokracije, postaje ideja racionalne tvorbe političke zajednice. Suverena država slobodnih naroda izum je politike modernoga doba. Zato je demokracija ujedno pitanje moći održanja države i pitanje egzistencije slobode pojedinca u društvu kojim vlada logika tržišne ekonomije. Moć i sloboda demokratske politike postaju temelj zapadnjačke civilizacije. Filozofija se shvaća kao djelatnost dvoznačnoga stvaranja pojmova. S jedne strane je vezana uz postajanje novoga i horizont budućnosti. Otuda se filozofski utemeljuje kritika aktualnoga stanja u svijetu. Ali s druge je strane filozofija bezvremena djelatnost eksperimentiranja u nastajanju novoga svijeta. Kritika i eksperiment dva su lica istoga. Deleuze u svom neognostičkome hermetizmu stvaralaštva bez početka i kraja, u beskonačnome slijedu događaja emergencije koju ne određuje ništa drugo doli to negativno određenje utopije u dvostrukome smislu – *nigdje* i *ovdje-sada* – političko ne može misliti bez aporije utemeljenja nove zajednice. Što to znači? Vidjeli smo da je filozofija u Grka vezana uz grad-državu, a u moderno doba uz naciju-državu. U doba tehnoznanosti nestaje ukorijenjenost filozofije u zemlju. Deteritorijalizacija postaje glavnim pojmom kapitalizma, svijeta bez središta i bez fiksnoga političkoga subjekta kao što su bile klase, nacije, države. Što drugo preostaje doli potraga za ne-mjestom i vremenom virtualne aktualizacije. Geofilozofija je potraga za tim novim "utemeljenjem" mišljenja izvan iskonske "prirode" i modernoga "društva". Deleuze svojim mišljenjem ne samo da najavljuje digitalno doba vizualizacije pojmova. Još i više od toga, on je filozof za interplanetarno mišljenje čovjeka u svemiru. Čini se da je nova "zemlja i narod" koju priziva s Guattarijem ništa drugo doli nestanak zemlje i naroda u nacionalno-kozmopolitskom smislu. Na ispražnjeno mjesto dolazi postajanje nečeg čudovišno utopijskoga do krajnje granice virtualnosti. Napuštanje filozofije vezane uz zemlju obilježava nadolazeće mišljenje.

Utopija, dakle, za Deleuzea i Guattarija od spisa *Anti-Edip* do *Što je filozofija?* jest kritička politička filozofija. Postoje ponegdje srodnosti s programom frankfurt-

31 Giorgio Agamben, "Absolute Immanence", str. 239.
32 Vidi o tome: Paul Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, London – New York, 2000.


Friedrich Nietzsche

ske kritičke teorije društva, no daleko su veće razlike u pristupu. Ono što približava i udaljuje Deleuzea i Adorna jest da se pojam društva zadržava kao neka vrsta strukturalne ontologijske činjenice u svim epohama ljudske povijesti i kao pokretač samoga razvitka zapadnjačke povijesti u odnosu na njezine rubove i pukotine – nomadsku nepovijesnost prostora ratnoga stroja. Iako je društvo od Lévy-Straussa do poststrukturalista ponajprije odnos između generativnih struktura srodstva i načina apstraktnih pravila kojima se odnosi institucionaliziraju u formi diobe rada i hijerarhije moći, odnos je uvijek za Deleuzea virtualna aktualizacija mnoštva u skupovima. Odnosi nisu trajni. Oni poput vezivnoga tkiva nastajanja i nestajanja društava u povijesti kroz samostvaranje mreže struktura mijenjaju svoje kodove. Kapitalističko društvo predstavlja aksiomatski stroj. Taj društveni stroj sačinjen je od mreže odnosa zasnovanih na formalnim pravima sloboda pojedinca i stvarnom zakonu moći-vladavine tržišta unutar i izvan nacija-država. Političko u doba globalnoga kapitalizma može biti protokolom demokracije samo u procesu kojim se ljudska prava i građanske slobode pojavljuju ideologijom neoliberalne deteritorijalizacije. Kako se to stvarno događa, danas ponajviše svjedoče borbe za identitet rubnih i manjinskih kulturalnih skupina (LGBT, imigranti kao nepriznati državljani ili "sans papiers" u Francuskoj itd.). Problem je s Deleuzeovim shvaćanjem utopijskoga mjesta političkoga danas upravo u tome što je od *Anti-Edipa* do *Tisuću razina* sve postalo metapolitičkom mapom kulture manjinske tjelesnosti. Manjine su ispit demokracije u suvremenoj liberalnoj demokraciji. Ali društvo ne čini stabilnim politika manjina. Paradoksalno, stabilnim ga čini stalni sukob u samom temelju kapitalizma između imaterijalnoga rada/kapitala i nomadskih mreža kulture bez moći. Bez tog sukoba, društva u globalnome kapitalizmu ne bi imala svoj novi identitet komunikacijske moći i mreže aktera/subjekata interakcije. Razmještanje društvene moći u mreže komunikacije odgovara Deleuzeovu temeljnom stavu o razmještanju subjekta metafizike iz Božjeg plana transcendencije čovjeka u posthumani *plan imanencije* društvenoga stroja.[33]

Ono političko se za Deleuzea mora konstituirati tek utopijskim činom unutar *plana imanencije*. Ništa više ne može doći izvana kao što je to bio slučaj u čitavoj povijesti zapadnjačkoga mišljenja. Zbog toga se razlikovanje između "autoritarnih" i "revolucionarnih" utopija ne čini održivim. Tehnomorfna "priroda" kapitalizma ulazi u obje utopije. U prvu se smješta kao neutralna ideologija napretka pod krinkom postpolitike u globalno doba, a u potonju kao estetska sublimacija otpora unutar kibernetičke mreže raznolikih identiteta.[34] Prve bi bile negativnim utopijama ili distopijama. Riječ je o negativnim teodicejama, a to znači da je njihova "svrha" u uspostavi moći-vladavine zla u formi novoga totalitarnoga poretka s opravdanjem liberalne demokracije. To je temeljna postavka Agambenove ideje o *homo saceru* u doba biopolitike.[35] U suvremenoj umjetnosti filma takve su distopije žanr koji odgovara onome što se događa *ovdje-sada*, poput filma *Djeca čovječanstva*. Utopije koje odgovaraju na ono *nigdje* u suvremenom holivudskom spektaklu čine pogon retrofuturističke apokaliptike. U oba slučaja, entropija globalnoga kapitalizma mreža i rizoma nalazi svoj odgovor u paničnome pokušaju da se samome poretku pronađe njegova "ljudska priroda", svojevrsni ekopark posthumanizma i pastorale kao u Cameronovu 3D spektaklu *Avatar*. Hegel je za to imao najironičniji komentar: svaka je slika rajskoga stanja prirode nalik slici zoološkoga vrta!

Prijepornost Deleuzeova određenja političkoga kao utopijskoga ne proizlazi samo iz neodređenosti odnosa, veza filozofije i politike. Ako je taj odnos nešto istodobno prostorno nigdje i vremenski ovdje-sada, tada je svaka politika nužno vremenski ograničena na aktualnost i stoga negativna, dok je filozofija određena prostorno i stoga pozitivna. Ako je, nadalje, odnos i veza istodobno deteritorijalizacija kao proces postajanja političkim kao drugim i različitim, tada je utopijsko samo drugi naziv za ono što pripada projektu promjene društvenoga stroja kapitalizma *ovdje-sada*. Aporija utopijskoga u Deleuzea kao aporija političkoga može se odrediti bestemeljnošću *plana imanencije*. U prednji plan mora se postaviti nešto dovoljno moćno što može zamijeniti i nadomjestiti politiku utopije kao politiku transcendencije postojećega stanja društva. Modernost odlikuje ideja napretka i utopijski plan budućnosti. To podjednako vrijedi za kapitalizam i komunizam kao ideju zajednice s onu stranu društvenoga poretka zasnovanog na privatnom vlasništvu i postvarenju čovjeka. No, Marxova je kritika političkih utopija Fouriera i Saint-Simona radikalna kritika fantazija i iluzija o mogućnosti prevladavanja modernosti kapitalizma povrat-

33 Vidi sociološku analizu pojma moći kao mreže komunikacije u: Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

34 Vidi o tome: Geert Lovink, *Uncanny Networks: Dialogues with the Virtual Intelligentsia*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts, London, 2004.

35 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

Félix Guattari

kom na stanje predmoderne pastorale izvan središta moći kapitalske proizvodnje života. Sa stajališta logike kapitala kao logike modernosti koju Marx pretpostavlja iz duha sustavne dijalektike povijesti Hegela, svaki je utopizam povratka "prirodi" i "društvu" izvan totalne revolucije kapitalizma iznutra – reakcionarna djelatnost slijepe fantazije.[36] U diskursu Deleuzea, Marx pripada ideji o svrhovitom razvitku povijesti iz duha racionalne filozofije prosvjetiteljstva. Povjerenje u neograničeni razvitak znanosti i tehnike kao motora povijesnoga oslobođenja potječe od prosvjetiteljskoga projekta moderne. Revolucija društva za Marxa otuda ne može biti utopijskim projektom. Strukturalni obrat samoga načina proizvodnje života čini bit revolucije. Radikalna promjena života pogađa društvo i društvene odnose između ljudi. Može li utopija kao mjesto pomirenja napetosti između filozofije i politike uopće imati ideju društva za svoj kritički program stvaranja novoga svijeta i nove "zemlje i naroda"? Deleuze daje neizravan odgovor na to pitanje tako što filozofiju shvaća kao:

(1) konceptualnu arhitektoniku,
(2) stvaralački eksperiment novoga događaja,
(3) politiku utopije.

Filozofija, za razliku od umjetnosti i znanosti, u svojoj primarnoj nesvodljivosti lebdi iznad svijeta. Zadaća joj je stvaranje pojmova/riječi za nešto što ne postoji, ali postaje (ženom, demokracijom, svijetom). Politika zato prethodi bitku, a filozofija ne dolazi poslije stvaranja nove "zemlje i naroda", nego istodobno jest samo postajanje tog novoga svijeta. Moj je odgovor na pitanje aporije Deleuzeova pojma političkoga kao utopijskoga u tome što svaka utopija imanencije života mora postulirati nadolazeću zajednicu kao ideal neposredne komunikacije bez privatnoga vlasništva i, dakako, bez države, ili društvo ovjekovječiti kao mjesto sukoba između aparata moći države i nomadskoga ratnoga stroja. Deleuze, prema tome, nije mogao biti zadovoljan riječju/pojmom utopija jer ona označava sliku idealne zajednice, a ne društva bez države. Samo u tom pogledu može biti neke usporedbe između anarhističke kritike države i Deleuzeove politike utopije.[37]
Pojmom utopije Deleuze je filozofiju i politiku odredio događajem nadolazećega iz same imanencije života. A to znači da je društvo ostavio mjestom samostvaranja

36 Vidi o tome: Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, Verso, London – New York, 2010.
37 Vidi klasičnu studiju o problemu odnosa između liberalnoga shvaćanja države i anarhizma kao utopije: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford – Cambridge, 1974.
38 Gregory Flaxman, "The Politics of Non-Being", u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, str. 27-39.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

novih struktura i odnosa. Na taj način je utopiju odredio bezvremenim stvaranjem novoga. Nije začudno što u tome mnogi vide svojevrsnu "mistiku" revolucionarne tvorbe novoga svijeta unutar same mreže rizomatskoga kapitalizma. *Nigdje* nije prostorno određeno u razlici spram *negdje*, nego jest *ovdje-sada* kao beskonačno kretanje snage deteritorijalizacije. To je utopija i stoga je njezina aporija u tome što virtualnost prethodi aktualnosti. U Deleuzeovoj ontologiji singularnosti i događaja, primjerice stvaranja nove "zemlje i naroda", novo se određuje virtualnim postajanjem aktualnoga ovdje-sada iz nigdje. Ovo je odlučno za Deleuzeovo shvaćanje političkoga. Utopijsko se stvara niotkuda i nigdje u samoj aktualnosti stvarnoga svijeta, a ne negdje "izvan ovoga svijeta".[38] Ako ovo nigdje i niotkuda pokušamo pojasniti pojmovima iz teorije znanosti koji postaju ključnim pojmovima emergencije i složenosti u samoj biološkoj strukturi DNA, onda je jasno kako se ono novo ne svodi na staro. Slučaj stvaranja novoga skupa izvan redukcije na onaj što mu je vremenski prethodio dokazuje, prema tome, postavku o stvaralačkoj slobodi slučaja. Nigdje i niotkuda više nisu toposi ne-bitka, već virtualna singularnost nepredviđenoga i nenadanoga događaja. Vrijeme njihova pojavljivanja nalazi se u virtualnoj aktualizaciji nadolazećega, a ne sadašnjega. U tome je razlika Deleuzeova shvaćanja utopije od moderne predodžbe o ne-prostoru i vremenu budućnosti.

Što zamjenjuje i nadomješta politiku transcendencije, odnosno prosvjetiteljsko shvaćanje modernosti čija je legitimna ideja i ne baš "dobar" pojam/riječ – utopija? Za Deleuzea je to eksperiment stvaralačkoga kaosa. U nadolazećem postajanju nove "zemlje i naroda" svaka je utopija eksperiment slobode, ujedno rizik i šansa. Utopija više ne može biti mišljena kao prazno mjesto-odnos između filozofije budućnosti i politike sadašnjosti, između mišljenja i djelovanja. Aktivno načelo stvaralačkog eksperimenta svijeta njezina je bitna odrednica. Postajanje drugim, revolucionarnim, demokratskim sada više nema nikakvu funkciju u nelinearnome poretku nove povijesti. Utopijsko proizlazi iz filozofije, umjetnosti i znanosti kao imanentna želja samoga života za istinom, pravednošću, slobodom, ljepotom. Protokoli iskustva, o kojima govori u razgovoru s Claire Parnet, iziskuju proces eksperimentiranja podjednako u filozofiji, književnosti i znanosti. Želja postaje revolucionarnom snagom, tijelo subverzivnim strojem beskonačnoga kre-

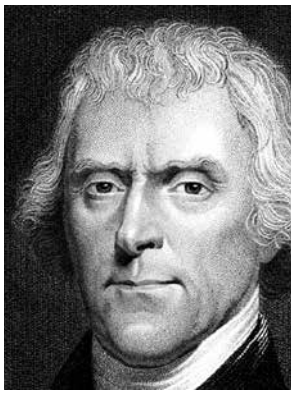
tanja, a političko utopijskim mjestom nadolazeće "zemlje i naroda".[39] Želja, tijelo i utopija postaju, dakle, nadomjesni subjekti jedne nove revolucionarno-demokratske preobrazbe svijeta. Prve dvije riječi/pojmovi dolaze iz imanencije života samoga, a treća je preostatak iz mračnoga prostora želje za "drugim svijetom", ovdje i sada, bezuvjetno i odmah, kao postajanje-razlikom samom. Strojevi želja, ključan pojam Deleuzea i Guattarija iz *Anti-Edipa*, postavljaju *politiku tijela* u središte postmoderne politike identiteta. Njezina je aura utopijsko postajanje subjekta mjestom razlike i radikalne drugotnosti, pohvala ruba, uzvišenost manjinskoga načela (Kafka).

2. Posthumani svijet i demokracija

Prizivanje i pozivanje nove "zemlje i naroda" ima prizvuk religioznoga utopizma političkih utemeljitelja Amerika u moderno doba – Madisona i Jeffersona. Nije slučajno u tekstu spisa *Što je filozofija?* ono utopijsko vezano također uz dvije ključne riječi/pojma moderne zapadnjačke filozofije politike: *revoluciju i demokraciju.* Obje su za Deleuzea u odnosu spram društva i države kao stroja deteritorijalizacije. Postajanje određuje ontologijski karakter revolucionarnoga društva i demokratske politike. Politika ne može biti revolucionarnom. Njezin je događaj protokol demokracije koja se zasniva na ideji slobode, jednakosti i pravednosti. Samo društvo može biti revolucionarno. Pojam revolucije odnosi se na diskontinuitet povijesti i na stvaranje novoga društvenoga načela organizacije života. U tom pogledu je Deleuze naizgled protiv svakog tehnomorfnoga determinizma povijesti. Između Marxova historijskoga materijalizma i Deleuzeove ontologije društvenoga stroja čini se da nema bitnih razlika, osim u tome što Deleuze ne vidi nikakav razlog opće povijesti svijeta u smislu prihvaćanja zapadnjačkih modela društvene organizacije života kao pretpostavke za prevladavanje kapitalizma.[40] Zato su sve utopije modernoga doba suočene s pitanjem o karakteru društvenih odnosa. Kapitalizam ne određuje samo politika profita. *Plan imanencije* društvenih odnosa naseljavanja/raseljavanja nove "zemlje i naroda" u službi znanstveno-tehničkoga razvitka proizvodnih snaga čini složeno tkanje njegova "tijela bez organa". Nema ništa svrhovito u toj "svrhovitosti bez svrhe" samoga kapitalizma, da brutalno preokrenemo Kantovo shvaćanje pojma ljepote iz njegove estetike. U kapitalizmu je sve racionalno osim kapitala samoga. Isto je s jezikom metafizike. Kao binarni stroj jezik prodire u životne mreže povijesti. To čini na isti način kao što strojevi želja ruju u tijelu bez organa, izazivajući nenadane promjene stanja u društvima. Društvo koje za Deleuzea čini neku vrstu apstraktnoga stroja ne pripada dijalektičkome razvitku povijesti u značenju fatalnoga odnosa moći-vladavine civilizacije kapitalizma naspram primitivnih oblika društva s despotskim načinom političke organizacije.[41] Ta je vrsta makropolitike moći-vladavine neutralizirana u ključnim spisima Deleuzea i Guattarija *Anti Edip* i *Tisuću razina* o društvenoj ontologiji moći. Problem u stvaranju novoga svijeta jest, dakle, u tome što Deleuze i Guattari moraju postulirati novo društvo. Ono mora biti utopijskim *planom imanencije* samoga života nadolazećega naroda na novoj zemlji. Time se postavlja pitanje: u čemu je razlika takvog društva od molarno-molekularnoga društva u stvarnoj povijesti svijeta u globalno doba, gdje singularnost i događaj nomadskih naroda i njihove civilizacije očigledno ima orijentacijski znak drugotnosti, razlike i mogućnosti promjene smjera dosadašnje povijesti čovječanstva?

Društvo se pojavljuje strojem singularnosti revolucionarne promjene, a politika događajem demokratskoga protokola samoga života. U tome valja vidjeti smisao novoga značenja utopije za Deleuzea. Svi koji razdvajaju revoluciju i demokraciju, kao što razdvajaju filozofiju i politiku u Deleuzeovu mišljenju, zapadaju u očigledne poteškoće. Recimo da to nije poteškoća samo u tumačenju Deleuzeova pojma političkoga, nego aporija suvremene politike uopće u doba tehnoznanosti i entropije globalnoga kapitalizma. Deleuze je samo onaj prekretni mislilac digitalne mreže suvremenoga svijeta koji je najplastičnije pokazao nemoć bilo kakve utopije zasnovane na zastarjelom modelu binarnoga koda države-društva, rada-kapitala, moći-vladavine piramidalno ustrojene organizacije ekonomije, politike i kulture. U eseju "Postscriptum uz društva kontrole", prvotno objavljenom 1990. godine, na tragu Foucaulta formulirao je temeljni problem svake utopije danas i svake buduće revolucije: živimo u doba prijelaza iz disciplinarnih u društva kontrole.[42]

Politika postaje kibernetika moći. Sam se život u svojoj posthumanoj formi organizira kao sustav i okoli-



Thomas Jefferson

39 Gilles Deleuze/Claire Parnet, "Many Politics", u: *Dialogues*, str. 124-148.
40 Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx, and Politics*, Routledge, London – New York, 2003.
41 Vidi o tome: Martin Fuglsang/Bent Meier Sörensen (ur.), *Deleuze and Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
42 Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October*, Vol. 59 (zima 1992), str. 3-7.

na entropijskoga stanja. Nije riječ tek o kritici marksističke sheme povijesti niti o ideologijama modernosti kao napretka/razvitka opće povijesti čovječanstva. Daleko je važnije uočiti prelazak aksiomatskoga kapitalizma proizvodnje u modulaciju posthumane kontrole samoga sustava nad subjektima/akterima društva. Poteškoće u shvaćanju političkoga iz singularnosti i događaja utopije proizlaze otuda što je revolucija društva u doba tehnoznanosti i entropije globalnoga poretka razorila pojam subjekta i samoga društva kao temelja modernoga svijeta. U društvima kontrole, politika demokratskoga protokola postaje čudovišnom igrom "anarhije" i "kaosa". U samoj strukturi "crnih rupa" umreženih društava moći, politika ustanovljuje nove granice između moći-vladavine i moći-postajanja. Prvo se odnosi na aparate države i elite transnacionalnih korporacija, a drugo na manjinske skupine i njihova kulturalna prava.[43] Pitanje političkoga postaje, dakle, pitanje posljednjih tragova slobode novoga događaja u stabilnosti same entropije svijeta. Poredak se održava čudovišnom igrom ravnoteže snaga "libertarijanstva" i "fundamentalizma". To su ekstremi u binarnome stroju globalnoga svijeta. Nisu to samo nove mikroideologije otpora vladajućoj politici demokratskoga konsenzusa. U njima valja prepoznati znakove utopijskih mikropolitika. One se, kao i cijeli poredak mreže, organiziraju u binarnim oprekama da bi entropija društvenoga sustava kapitalizma mogla imati opravdanje u svojoj stabilnosti. U govoru o kibernetici kao novoj znanosti upravljanja sustavima koja nadomješta filozofiju na kraju njezinih metafizički iscrpljenih mogućnosti, Heidegger je u okviru svojih provansalskih seminara 1969. godine na jednom mjestu upotrijebio izraz *stabilnost u promjeni*.[44]

Sve što izvodi Deleuze o čudovišnoj "prirodi" aksiomatskoga društva kontrole s njegovim načelima modulacije i gubitka individualnosti čovjeka svodi se na tu Heideggerovu prodornu oznaku kraja metafizike. Ali za razliku od Deleuzea, Heidegger nema nikakve iluzije da bi utopija nadolazećega mogla stvoriti novo društvo iz entropije znanstveno-tehnički uspostavljenoga sklopa kibernetike i života. Još jednom ponovimo u čemu je aporija Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga. Želja, tijelo i utopija proizlaze kao sklop jedne nelinearne verzije mišljenja s onu stranu binarnoga stroja povijesti. Želja nije profani izraz za duhovni bitak čovjeka. Radi se o mnoštvenosti bitka u preobrazbama postajanja drugim i različitim. Želja na *planu imanencije* želi život dostojan istinskoga života iz same otvorenosti tijela. Prostor-vrijeme njegova beskonačnoga kretanja u virtualnoj aktualizaciji nalazi se *nigdje* u onome *ovdje-sada*. Tijelo političkoga jest utopijsko, a ne duh politike koja se svodi na aparate moći u državi. Utopijsko mišljenje proizlazi iz želje same za radikalnom promjenom života na *planu imanencije*, a ne ovog ili onog političkoga poretka. Zato valja odlučno kazati da je odnos između klasičnih pojmova moderne filozofije politike i političke znanosti kao što su revolucija i demokracija konjunkcija i konekcija u rizomatskoj mreži društva. Danas ga određuje moć-vladavina kapitalizma u svojem tehnoznanstvenom liku stroja napretka/razvitka umjetne inteligencije. Kognitivni kapitalizam informacijskoga doba njegov je pojavni lik suvremenosti. Revolucija se odnosi na društvo u njegovoj "biti", a demokracija na politiku u njezinu postajanju nadolazeće zajednice nove "zemlje i naroda". Imanentni uzrok ovoga događaja političkoga kao utopijskoga jest želja samoga tijela za slobodom beskonačnoga kretanja u svim smjerovima, u promjeni orijentacije, u emergenciji onoga što je preostalo od povijesti. Deleuzeovo je mišljenje političkoga zagovor političke molekularne revolucije same želje. Usmjereno protiv svakog utopističkoga fanatizma "mašte" i protiv ideje da je fatalnost povijesnoga razvitka sudbinom čovječanstva u njegovu hodu od "prirodnoga stanja" do vječnoga blaženstva, to mišljenje nužno ostaje eksperimentom slobode na rubu sustava, a ne programom radikalne politike.[45]

Nakon *Anti-Edipa*, shvaćanje revolucije i demokracije mora proći između čekića i nakovnja totalitarne "utopije" komunizma i liberalne entropije individualizma. Revolucija unutar društvenih odnosa kapitalizma ne može biti ništa drugo nego političko postajanje demokracije formom nadolazeće zajednice s onu stranu ograničenja po "prirodi" i "kulturi" od modernoga doba nacija-država do suvremenih poredaka imperijalne suverenosti. Što je u tom stavu aporetično? Ponajprije, aporetičan je stav o filozofiji koja kao utopija određuje svoje vrijeme tako što postaje revolucionarnim procesom oslobađanja. Filozofija nije tek stvaranje novih pojmova. Taj neognostički stvaralački patos filozofije u Deleuzea bio bi preostatak neke uzvišene dimenzije božanskoga u novome ruhu bergsonizma kada sve to ne bi imalo svoje traganje za političkom dimenzijom stvara-

43 Žarko Paić, "Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011, str. 153-188. Vidi i tekst Saula Newmana, "Politics in the Age of Control", u: Mark Poster/David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, str. 104-124.

44 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V.Klostermann, 1977, str. 107. Vidi o tome: Žarko Paić, *Zaokret*. Litteris, Zagreb, 2009, str. 93-95.

45 Philippe Mengue, "Deleuze et la question de l'utopie", predavanje održano na l'Université Populaire d'Avignon 2., 9. i 16. prosinca 2008. Mengue u svojoj knjizi *Deleuze et la question de la démoocratie*, L'Harmattan, Pariz, 2003. tvrdi da je njegova cijela politička filozofija antidemokratskoga usmjerenja. Protiv tog stava vidi argumentaciju, s kojom se najvećim dijelom slažem, u tekstu Paula Pattona, "Deleuze and Democracy", *Contemporary Political Theory*, br. 4/2005, str. 400-413.

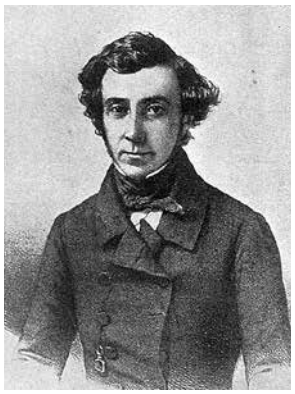
nja nove "zemlje i naroda". Osim što je filozofiju postavio u odnos spram onog nadolazećega kao bezvremenu arhitektoniku pojmova, Deleuze joj je dodijelio još i moć tvorbe novoga svijeta iz "duha" same revolucionarne želje. Taj preokrenuti platonizam istodobno je i preokrenuta verzija novovjekovnoga mišljenja demokracije kao kozmopolitskoga prostora slobode unutar beskonačnoga kretanja same stvari. Stoička "etika" i kozmologija spojena s ničeanskom voljom za moć uz Marxa bez "ideologije" klasne borbe i svrhovitoga pojma povijesti dovela je Deleuzea do posljednjih pitanja o smislu političkoga uopće. Ako je neporecivo da utopija za Deleuzea ne označava ni nadu niti postulat idealnoga društva "izvan ovoga svijeta", za razliku od mišljenja utopije u 20. stoljeću među kojima je ono Blochovo vrhunac marksističke soteriologije, tada valja poći od ishodišne postavke da za Deleuza čovjek nije biće subjektivnosti. Čovjek nema opću "ljudsku prirodu". Isto tako, ne može biti sveden na razdvojenost duha i tijela. Za Deleuzea se čovjek definira postajanjem utopijskoga horizonta slobode iz primarne razmještenosti vlastita djelovanja u svijetu. Bez svoje vječne prirode ili biti, čovjek je svagda u postajanju u fraktalnoj mreži skupova. Takvo shvaćanje pretpostavlja pojam metastabilnoga jedinstva. Ono se ne nalazi u ideji subjekta i individuuma modernoga svijeta, nego ulazi u područje onoga što nadilazi individualnost. Život se ne vodi kao osobna stvar, a subjekt se uvijek konstituira u singularnosti događaja unutar mreže različitih skupova kao mnoštvo.[46]

Što je filozofija naposljetku se svodi na pitanje borbe protiv kapitalizma. Naizgled, takva zadaća koja preostaje filozofiji u tehnoznanstveno doba nije drugo doli nestanak filozofije u novom načelu praktične energije postajanja ili revolucionarne promjene. Je li to onda samo jedna od mnogo verzija mišljenja revolucije kako je to sam Marx formulirao u *11. tezi o Feuerbachu*: "Filozofi su dosad svijet samo različito tumačili, a radi se o tome da se on preinači"? Utopija se za Deleuza pojavljuje gotovo zagonetnim pojmom, iako riječ nije dobra za ono što se misli u postavci o postajanju nove "zemlje i naroda". Zadaća filozofije u uvjetima tehnoznanstvene proizvodnje života kao biokapitala i biomoći, da se poslužimo pojmovima kasnoga Foucaulta, čak i kad se pripisuje novom načinu političke filozofije preostaje na rubu između stvaralačkoga kaosa i političkoga utopizma bez mesijanskih očekivanja. U jednoj od najboljih studija o mišljenju političkoga u Deleuzea, Paul Patton tvrdi da se iz pojma postajanja revolucionarnim i demokratskim može izvesti:

(1) kritika dogmatskoga tipa marksističke revolucije i
(2) kritika liberalne demokracije kao postojećega stanja vladavine prava (ljudskih i građanskih).[47]

Obje kritike pripadaju kritici ideologija. Kada se pojmovi revolucije i demokracije očiste od ideoloških natruha totalitarnoga i liberalnoga shvaćanja države, tada se susrećemo s još jednim Deleuzeovim novim rješenjem staroga problema. Umjesto kritike države kao aparata moći u kojem se smješta sve ono što čini bit političke intervencije, sve se razmješta u sferu društvenoga stroja kapitalizma. S onu stranu države i njezinih mehanizama reprodukcije moći u tijelima kao institucijama politike (stranački sustav, mediji, sveučilišta, tehnologija, ratni stroj), društveni stroj organizira se poput fleksibilno-fluidne mreže transnacionalne korporacije. Njezino je sjedište *nigdje* i *ovdje-sada*. U biti je korporacije dokidanje razlike privatno-javno u korist korporativnog aparata moći zasnovanoga na poopćenom privatnome vlasništvu. Zato je ispravna analogija suvremenoga kapitalizma u kojem vladaju elite oligarha kao političke elite financijske moći u svim sferama društva i države s feudalnom organizacijom zemlje. U feudalizmu je temelj vladavine-moći privatni posjed zemlje. Moderni kapitalizam disciplinarnoga društva počiva na industrijalizaciji zemlje. Naposljetku, u globalnome neoliberalnom semiokapitalizmu korporativna moć proizlazi iz preobrazbe industrije u postindustrijsku novu "zemlju i narod" apsolutne deteritorijalizacije planeta. U tom pogledu, Deleuze i Guattari su u pravu kad u spisu *Što je filozofija?* pokazuju da je kapitalizam istodobno kao i utopija ne-mjesto i virtualna aktualizacija kapitala (*nowhere i now-here*). Pitanje raseljavanja/naseljavanja zemlje ne odnosi se na ljude i narode u smislu utopijske misije anglosaksonskih protestantskih zajednica koje su stvorile Ameriku i političku kulturu participativne demokracije, kako je to pokazao Tocqueville u *Demokraciji u Americi*. Nadolazeće, koje se već događa *nigdje* i *ovdje-sada*, više nema jedinstven smjer. Ne odnosi se na kolonizatore iz zapadnjačkoga svijeta s migrantima kao naseljenicima. Posrijedi je nomadologija ratnoga stroja. Svi su smjerovi transverzalni. Vektori deteritorijalizaci-

46 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, str. 1-19.
47 Paul Patton, *Deleuze & Political*, Routledge, London – New York, 2000.



Alexis de Tocqueville

je nemaju liniju leta koja bi ocrtavala nešto fiksno i određujuće. U *Tisuću razina* Deleuze i Guattari stoga unose u promišljanje političkoga kao utopijskoga razumijevanje kapitalizma, polazeći od apsolutne entropije onoga što čini *plan imanencije*. Kapital postaje konstruktivno-destruktivni stroj želje s mnoštvom varijacija. Sve mu je podčinjeno upravo tako što sve drugo ima fikciju i iluziju autonomije: forme države, načini organizacije društava, kontrola stanovništva, tehnoznanstveni razvitak, mediji, komunikacija. Kada više ništa nema svoj temelj i nije ukorijenjeno u tlo, svijet više ne određuje jezik metafizike. Na njegovo mjesto dolaze slike mišljenja iz filozofije, umjetnosti i znanosti. One nastaju konstrukcijom samoga života kao stroja beskonačnoga stvaranja. Umjesto krtice koja ruje ispod zemlje, kako je Marx slikovito upućivao na revolucionarno stanje prije nastanka novoga, sada osa i orhideja čine beskrajno umnožene skupove nesvodivih događaja. Rizomatska struktura kapitalizma ovjekovječuje se na taj način što sve alternative svodi na varijacije i modele predmodernih mikroutopija. Sve postaje nostalgijom za dobom kada je željeti još pomagalo, kako pjeva Peter Handke u poemi znakovita naziva *Živjeti bez poezije*. Marx je u *Kapitalu* takve utopije proglasio reakcionarnim "feudalnim socijalizmom". Ništa drugo ne može se dodati ni za današnje pseudoanarhističke utopije. One se ne razlikuju bitno od ekofundamentalizma povratka majci prirodi.

Razmještanje je važno zbog promjene shvaćanja politike u globalnome poretku umreženih društava. Uz to, riječ je o promjeni epistemološkoga polja mišljenja. Sada se filozofiju i politiku postavlja u odnos iz pojma utopijskoga kao kritike vlastite epohe. A u njoj više ni država, ali ni društvo ne odgovaraju na pitanje o moći vladavine nad ljudskom slobodom. Deteritorijalizacija se odnosi na pitanje o odnosu tehnoznanosti i kapitalističke ekonomije, a ne više na problem države i društva unutar teritorijalne suverenosti nacije-države. Gdje se nalazi prostor u kojem se događa promjena paradigme od disciplinarnoga do društva kontrole? Deleuze mora odgovoriti jednostavno ovako: *nigdje* i *ovdje-sada*. To je prostor mreže fraktalnih i fluidnih tijekova znanja, razmjene informacija i implozije komunikacije bez vidljivoga subjekta nadzora. Promjena je u tome što to više nije prostor međuljudskih odnosa. Deteritorijalizirana mreža posthumanih aktora odlučuje o novom dijagramu moći. Pojmom aktora iz teorije složenosti (*complexity*) nadomještava se pojam ljudskih subjekata/aktera i njihove snage promjene postojećih društvenih odnosa.[48]

Kada nastojimo osloboditi pojmove revolucije i demokracije za ono nadolazeće, tada je kritika ideologije nužna, ali pod posve drugim uvjetima. Ona više ne znači djelatnost prosvjećivanja "zabludjelih" iz drugoga svjetonazora. Kritika ideologije više se ne smije baviti pitanjima svijesti u značenju neolakanovskoga realnoga koje traumatski nastoji imaginarno i simboličko dovesti do spoznaje simptoma (znaka) onog nesvjesnoga što subjekta vodi kroz traumatske postaje života do pronalaska konačne točke znanja o sebi samome. Kritika ideologije uopće više nema posla s djelatnošću tzv. subjekta revolucije. Razlog je taj da je svijest već uvijek tvorba života kao jedinstva bitka i mišljenja, odnosno zbilje, djelovanja te postajanja drugim i drukčijim. Radi se, pojednostavljeno kazano, o kritici ideologije kao posthumane moći mreže s onu stranu lažnih opreka subjekta i objekta, baze i nadgradnje, bitka i svijesti. Ideologija u doba tehnoznanosti nije nikakva instrumentalna tehnika vladanja ljudima kao nesvjesnim individuama u masovnome društvu. Moć ideologije postaje sama kultura u formi generiranja posthumane umjetne inteligencije (*A-life*). Drugim riječima, biokibernetika života nadilazi klasičnu dihotomiju svijesti i djelovanja. Kada je sam poredak mreža organiziran odozdo, bez središta, u čvorištima, emergentno, kapitalizam u doba tehnoznanosti postaje apsolutnom entropijom svijeta. Sve što jest pretvara se u informaciju za znanstveno disponiranje (*know-how*). Treba ozbiljno shvatiti Agambenovo upozorenje da nam o pojmu života više ne može ništa reći biologija, ta paradigmatska znanost suvremenoga doba. Deleuze i Guattari su u spisu *Što je filozofija?* otvorili problem političkoga kao utopijskoga i u tom smjeru da obrane filozofiju od službe svojoj epohi, što u konačnici znači svodljivost na sociologiju, publicistiku, marketing kao temeljnu djelatnost ideologije vizualne kulture. Filozofija nije utapanje u aktualnost, jer ona stvara pojmove. Virtualna aktualnost u kibernetičkom prostoru događaja više ne može biti "izvan ovoga svijeta". Jedinstvenost ovog jednog te istoga svijeta pokazuje se u mnoštvu skupova. Deleuze od svojih ranih spisa do kraja misaonoga života ovu ideju razvija kao stvaralačku involuciju mnoštva svjetova.

48 Maurizzio Lazzarato, "The Concept of Life and the Living in the Societies of Control", u: Martin Fuglsang/Bent Meier Sörensen (ur.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 171-190. i Chris Land, "Becoming-Cyborg: Changing the Subject of the Social", str. 112-132.

Peter Handke

3. Preusmjeravanja: kultura i deteritorijalizacja

Već je nakon *Utopije* Thomasa Morusa postalo izvjesno da život u istini, slobodi i pravednosti nije negdje "izvan ovoga svijeta". Takav istinski život je svagda već "tu", baš onako kao što Heidegger u objašnjenju pojma tubitka kao oznake ljudske egzistencije upućuje na njegovu iskonsku prostornost koja je vezana uz prisutnost i zemlju. Umjesto utopije kao distopije, mišljenje Deleuza o revoluciji i demokraciji nadolazećega doba bez tla i zemlje iziskuje stvaranje *eutopije* (dobroga mjesta). Pitanje o dobrom životu ovdje više nije stvar stoicizma. Ono što je jedino važno jest stvaranje uvjeta za postajanje novoga svijeta izvan redukcije na propale eksperimente totalitarnoga socijalizma 20. stoljeća i na ovjekovječenu distopiju neoliberalnoga kapitalizma. A ona dobar život vidi samo u sreći pojedinca kao stroja za beskonačnim uvećanjem životnoga profita. Deleuze je eutopijski otvorio mogućnost da se političko misli iz same entropije naše epohe, iz nemjesta i aktualnosti naše povijesno određene "sudbine" da život nije osobna stvar pojedinca i da subjekt nikad nije ništa drugo doli rezultat mnoštva fraktalnih odnosa u samoj mreži postajanja. Je li ta politika vjerodostojna postaje samo po sebi jasno kad se uvidi da je analiza svijeta koju podastire njegovo mišljenje gotovo besprijekorno "realistična", što joj podaruje dodatnu vrijednost. Na kraju knjige razgovora s Claire Parnet, u kojoj Deleuze pojašnjava ključne pojmove cjelokupne svoje filozofije pa tako i pojam političkoga i utopijskoga, u posljednjem, četvrtom poglavlju naslovljenom "Mnogo politika" izvode se sljedeće postavke:

(1) Suvremena politika nalazi se u procijepu između dviju linija, od kojih se prva odnosi na binarni stroj kapitalizma u kojem neprestano nastaje sukob između društvenih klasa, dobnih skupina i spolno/rodnih orijentacija. Stvaranje novoga odnosa u društvu ne označava uvođenje trećega između binarnih opreka (primjerice, muškarca i žene, radnika i kapitalista). Radi se o postajanju razlike unutar samoga poretka, uspostavi nesvodljive drugotnosti koja mijenja smjer razvitka: ni muškarac ni žena, ni radnik ni kapitalist, već ono što poretku stvara subverzivnu struju radikalno drugoga – nomadsko djelovanje, bastardni identiteti, politika manjina. Druga se linija odnosi na kôd moći koji prethodi aparatima države. Deleuze i Guattari su razvili nelinearni pristup pojmu nastanka društva polazeći od različitih antropoloških istraživanja mitova u predmodernim zajednicama i funkcije religije uz vladavinu u modernim društvima. Pojam kodiranja društvenih odnosa označava ono što strukturalizam naziva nadodređenjem struktura. Uvijek se u to upisuje dvostruko podrijetlo moći u indoeuropskim mitologijama: kralj-svećenik. Biti-između dviju linija sukoba za utemeljenje jedne nove politike manjina i postajanja drugim znači stvoriti cijeli korpus pojmova i praksi s onu stranu liberalne politike konsenzusa i radikalne politike otpora kapitalizmu poput maoizma, lenjinizma, trockizma.

Thomas Morus

(2) Umjesto želje za revolucijom, radi se o revolucionarnoj želji za postajanjem politike demokratskom utopijom. U tom smislu, Deleuze se oslanja na bitne rezultate demokratske tradicije parlamentarizma i pravno-političke tvorbe ljudskih i građanskih prava. Ovdje se sukobljava ono što je aktualno i predmet je politike kao djelatnosti osvajanja institucija političke moći u naciji-državi u umreženom društvu kapitalizma s djelatnošću političkoga kao postajanja-drugim. Na jednom mjestu Deleuze kaže da je čovjek "deteritorijalizirana životinja". To znači da je evolucija ljudskosti neizbježan proces. Takav proces ima istu onu logiku razvitka kao što je to pokazao Hegel u povijesti nastanka duha od stajališta prirodne običajnosti do apsolutnoga duha u umjetnosti, religiji i filozofiji kao apsolutnoj znanosti nove epohe čovječanstva. No, pravi je problem suvremene politike u tome što ona ostaje bez svojeg "tla" i subjekta u institucijama aparata moći nacionalne države. Migracije su povezane s raseljavanjem domicilnoga i naseljavanjem stanovništva koje dolazi iz ekonomskih zona Trećega svijeta. Deteritorijalizacija otuda stvara posve nove probleme u vjerodostojnosti demokratske politike. U nagovještaju temeljnih procesa društvene revolucije unutar samoga kapitalizma našega doba, Deleuze uvodi pojmove koji precizno pokazuju ono što je već proročanski najavila Hannah Arendt: da će 21. stoljeće biti postpovijesno doba čovječanstva, a ne više naroda i nacija, i da će odlučno pitanje politike biti pitanje migracija.

(3) Ratni stroj kao izum nomadske civilizacije u suočenju sa stabilnom organizacijom državnih aparata moći od despotske do imperijalne države pretpostavlja arit-

metičku organizaciju prostora. Sukob između aritmetičkoga načela prostora i geometrijskoga (nomadizma i moderne države) za Deleuzea znači nešto odlučujuće za daljnji razvitak kapitalizma. Otuda nije teško izvesti posljedice za svaku demokratsku politiku koja nastoji stvoriti mehanizme zaštite manjina i osigurati motivaciju ljudi da djeluju u prostoru zajednice. Jedna od ključnih postavki Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga jest kritika "revolucionarnih" mantri nove ljevice poput "spontanosti", "neposrednosti", "aktivizma". Revolucija nije nikad bila iracionalna spontanost, nego događaj preusmjeravanja moći iz područja ratnoga stroja u područje institucija države. Drugim riječima, Deleuze otklanja klasičnu dihotomiju revolucije i utopije na taj način što pokazuje da se društvo već iz temelja promijenilo time što je kapitalistički stroj napretka postao tehnoznanstveni pogon kontrole društva samoga iz nadodređujućega kôda. Zato je pitanje organizacije važnije od svih ideoloških floskula o mogućnostima individualnoga otpora sustavu. Centralizirana država u doba globalnoga kapitalizma više nije subjekt realne politike. Ona postaje objekt jedne radikalne promjene u samom načinu postajanja politike kibernetikom suvremenoga svijeta. U konkretnom slučaju to znači da se pitanje klasnih sukoba u prostoru deteritorijaliziranih modernih država prebacuje u prostor društvenih mreža kulture. Iako Deleuze vrlo rijetko govori o kulturi u okrilju svoje ontologije mnoštva, singularnosti i društvenoga stroja, ne može se poreći da je prostor suvremene društvene tvorbe identiteta zapravo prostor fragmentacije mnoštva kultura. Mnogo politika jest zapravo mnogo politika identiteta. U središtu borbe tako se nalazi posve sasušeni i destilirani pojam kulture.

(4) Situacija o kojoj se ovdje radi jest ona koju možemo nazvati postnacionalnom konstelacijom bez države. Nije, dakako, država nestala preko noći. Ona je itekako još uvijek tu, u samom polju društvenoga stroja kao aparat moći. Ali njezina se uloga i funkcija iz temelja promijenila. Deleuze svojim mišljenjem političkoga uvodi u stanje s onu stranu djelovanja nacije-države. To je promjena paradigme moći koju je najbolje opisao Foucault u svojim predavanjima o biopolitici i vladanju (*gouvernementalité*). Nastanak neoliberalizma kao ekonomsko-političke doktrine kasnoga kapitalizma krajem 1970-ih u Americi i Velikoj Britaniji u okviru koje se uspostavlja radikalni model privatizacije društvenih područja javnih politika, doveo je do razaranja diobe na državu i društvo, javno i privatno. Korporacija postaje način organizacije novoga društvenoga modela u globalnome poretku transnacionalnih mreža ekonomije. Planetarna organizacija moći stvara prošireno društveno tijelo. To je složeni sustav kapitalizma kao apstraktnoga stroja koji prožima sve monetarne, industrijske i tehnološke tijekove. Deleuze pritom naglašava da prijelaz u taj digitalni kôd kapitalizma označava i prijelaz u sustave kontrole koji poprimaju suptilne crte "užitka" u radu biokibernetičkih strojeva života. Države gube suverenost kada više nisu u stanju kontrolirati kretanja stanovništva. Aparati moći poput policije, vojske, sveučilišta, čitavog tehnoznanstvenog pogona ne kontroliraju više kretanja kapitala i radne snage na ograničenom fiksnom teritoriju. Umjesto klasične liberalne nacije-države, sada tu ulogu preuzimaju transnacionalne korporacije, a naddržavne institucije politiku razmještaju iz sfere decentralizacije odlučivanja u prostoru digitalne ekonomije i kulture u centraliziranu službu tehnokratskih elita moći. Ovaj opis je u potpunosti realistički opis stanja koje se sada stabilizira u svjetskoj ekonomiji i politici 21. stoljeća. Stanje potvrđuje kriza EU, primjerice, uz krah političke ljevice, novi valovi migracija, nastanak novih globalnih ekonomija, razaranje ideje javnoga sektora, nestanak solidarnosti u politikama neoliberalizma u Europi. Sve se preobražava u društveni stroj kontrole na temelju primjene tehnoznanosti u vođenju života. Nestanak društva, države i politike koja je određivala moderni svijet nacija-država svjedoči o entropiji kapitalizma kao uvjetu mogućnosti utopije *ovdje-sada* iz onoga *nigdje*. Deleuze na kraju kaže:

> "Sve ovo konstituira ono što se može nazvati *pravom na želju*. Nije začuđujuće oživljavanje svih vrsta manjinskih pitanja – jezičnih, etničkih, regionalnih, o spolnosti ili o mladima – kao onoga što je zastarjelo, nego kao najnovijih revolucionarnih formi koje iznova dovode u pitanje čitav imanentni okvir kako globalne ekonomije stroja tako i skupa nacija-država. Namjesto da se kockamo s vječnom nemogućnošću revolucije i s fašističkim povratkom ratnoga stroja uopće, zašto ne otpočeti misliti da *je moguć novi tip revolucije u samom tijeku postajanja…*"[49]

49 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, str. 147.

Mogućnost revolucije jedina je njezina preostala nužnost kada se sve svodi na stabilnost u neprestanim promjenama istoga. Zato nije slučajno što je Deleuze utopiju izveo iz imanencije života samoga, a filozofiju odredio zadaćom stvaranja nove "zemlje i naroda". Politika nije umijeće mogućega, nego djelovanje kao događaj u kojem se samo odlučuje hoće li biti novoga svijeta ili je sve samo ovosvjetovna utjeha u eksperimentu stvaranja. Demokracija u nadolazećem svijetu više ne može biti protokol "prava na želju". Ispunjenje ideja slobode u zajednici bez svođenja na "manjinska pitanja" njezin je cilj. Zastarjelost je mogućnosti revolucije u tome što društvene odnose više ne određuju subjekti. Strojevi života kao programa i koda tehnosfere kontroliraju slobodu izbora. Utopija je loša riječ za ono što preostaje od političkoga danas – samo "crne rupe" umrežene moći kapitala i tek naznake otpora protumoći "bijelih zidova" slobode. Politika slobode bez moći preostaje naposljetku ipak samo još jednom mikropolitikom. A ona niti potkopava sustav niti ga radikalno mijenja. Ima li uopće izgleda da svijet nove "zemlje i naroda" postane moguć bez polaganja računa o tome što ćemo s tijelom koje više ne predstavlja posljednji otpor semiokapitalizmu jer je istina ovoga svijeta u moći-vladavini Korporacije – "tijelu bez organa", beskrajnoj mreži podataka i totalnoj kontroli onoga što je još preostalo od društva?

СМРТ ФАШИЗМУ — СЛОБОДА НА

БОРБА

Комунистичке Партије Југославије

— Излази уторком, четвртком и суботом —

Београд, уторак 21 октобар

...ЕЛИКИ ПОРАЗИ ОКУ...

ПРОЛЕТЕРИ СВИЈУ ЗЕМАЛЈА — УЈЕДИНИТЕ СЕ!

ИСТИНА

ОРГАН ПОКРАЈИНСКОГ ...

Год. II Број 1

...ЕЉЕ ЗА НОВОЈ ЈУГОСЛАВИЈИ

ЦИЈЕНА 10.— динара

Ослобођење

...антифашистичког вијећа народног ослобођења Босне и Херцеговине

ФЕБРУАР-МАРТ 1...

БРОЈ 6

...ша у народ...

ПРОЛЕТЕРИ СВИЈУ ЗЕМАЛЈА — УЈЕДИНИТЕ СЕ!

Proleter

ORGAN CENTRALNOG KOMITETA KOMUNISTIČKE PARTIJE JUG...

BROJ 14—15

КОМУНИСТИЧКА ПАРТИЈА И КО...

ОКУПА...

Slovenski POROČEVALEC

SLOVENSKI VESTNIK OSVOBODILNE FRONTE

LETO II. — ŠT. 284

ГЛАС

ЈЕДИНСТВЕНОГ НАРОДНО-ОСЛОБОДИЛАЧКОГ ФРОНТА

СМРТ ФАШИЗМУ — СЛОБОДА НАРОДУ

НОВЕМБАР 1942

ИЗ ВЕЛИКЕ ДРАМЕ МИХАЈЛОВИЋ СТВАРАНО ЈЕ РОДОЉУБЛЕ ВРАНИЋА

...ША

БОРБА

...СТИЧКЕ ПАРТИЈЕ ЈУ...

Новембар

СМРТ ФАШИЗМУ — СЛОБ...

...НАРОДУ!

СЛОБОДНА ЈУГОСЛАВИЈА

ОРГАН ПОКРАЈИНСКОГ НАРОДНО-ОСЛОБОДИЛАЧКОГ ОДБОРА ЗА ЈУГОСЛАВИЈУ

Бр. 1 ...

САДРЖАЈ

7. Борба у остали Југославији

8. Источни фронт

9. Рат у Африци

...ТСКИ ФРОНТ

...ОКУПАТОРА

...ЕЛИЈЕ

SMRT FAŠIZMU — SLOBODA NARODU

NOVI VJESNIK

Hrvatske

Prvi put u svojoj povijesti dobio su narodi Jugoslavije svoju narodnu, demokratsku vladu na čelu s najboljim i najvećim svojim sinom, voljenim Vrhovnim Komandantom NOV i POJ Maršalom Titom. U njegovu ime naši narodi najdublje povjerenje jer je rođen u svetoj borbi za slobodu, jer je glad s tih naroda i bratova naših najboljih sinova.

BROJ 30/31

Cijena 4 kune

VJESNIK

Jedinstvene Narodno-oslobodilačke

PRIVRE...

U S...

SMRT FAŠIZMU — SLOBODA NARODU

SLOBODNA

DNEVNIK JEDINSTVENOG NAROD...

God. I.

POSTNIKOV, BORIS

Mediji: cenzura, mit i reforma

PARTIZANSKA RATNA ŠTAMPA, PUTEM KOJE SU BORCI I NAROD STALNO OBAVJEŠTAVANI O NAJVAŽNIJIM DOGAĐAJIMA

POSTNIKOV, BORIS

Mediji: cenzura, mit i reforma

Tri slike meke cenzure

Kolokvijalna apodiktika prema kojoj "mediji lažu" – "iskrivljuju stvarnost", zaobilaze relevantne teme, promoviraju one banalne i nevažne – folklorni je donji prag apriornog recepcijskog nepovjerenja, formulaična potvrda kritičkog potencijala najšire publike kakav je slavljen, primjerice, u različitim tradicijama kulturalnih studija. Takvo "opozicijsko dekodiranje" medija, kako ga je nazvao Stuart Hall[01], neizostavna je sjena njihova golemog utjecaja. Pa ipak, prešutni je društveni konsenzus nekad produžuje, a nekad skraćuje; ponekad deblja, drugi put tanji. Dojam je kako u posljednjih deset-petnaest godina, u razdoblju promjene medijske paradigme prema načelima komercijalno definiranog pluralizma, oštrica populističke kritike donekle tupi: usprkos otkrivenim novinarskim i neotkrivenim političkim aferama, usprkos profesionalnim greškama i gafovima, prevladava stav kako je dijapazon današnjih medija – osobito usporedimo li ga s prethodnim desetljećima – dovoljno širok da relativno uspješno predstavi diverzitet relevantnih socijalnih i političkih pozicija. Da mediji, drugim riječima, ipak lažu manje nego prije. Ovaj optimistični tranzicijski entuzijazam temelji se velikim dijelom na previdu brojnih slijepih pjega medijske reprezentacije socijalne zbilje: goleme su društvene skupine u potpunosti ili uvelike zanemarene, značajni problemi nisu artikulirani. Ono što je ključno: pritom nije riječ o lako ispravljivim greškama pojedinih urednika ili novinara, disbalansu koji bi se dalo korigirati uz nešto više dobre volje i stručnog znanja, nego o izravnom efektu strukture današnjeg medijskog polja. Tri nasumično i neobavezno odabrana primjera, tri slike meke cenzure, dovoljni su da to pokažu.

Neupućeni promatrač koji bi predodžbu o Hrvatskoj gradio isključivo preko ovdašnjih mainstream medija, primjerice, teško bi stekao dojam kako je riječ o državi u kojoj preko četrdeset posto stanovništva živi na više od devedeset posto ruralnog teritorija: sela i seljaka u hrvatskim nacionalnim novinama i časopisima, na televizijama i radijskim postajama gotovo da i nema. Kada se pojavljuju, čine to unutar unaprijed zadanih, čvrstih obrazaca: u kadar reporterske kamere ulaze prosvjednim traktorskim kolonama nakon sukoba s vladom oko otkupne cijene pšenice, na stranicama tiskanih iz-

01 Hall, Stuart: "Kodiranje/dekodiranje", u: *Politika teorije*, ur. Dean Duda, str. 127 – 139.

danja gostuju za vrijeme turističke sezone kao ornamentalni ugostiteljski dodatak glorifikaciji potrošačkih užitaka. Istodobno, ekranima i naslovnicama dominira urbana ikonografija, vizure Splita i Zagreba, govore ljudi iz gradova. Manji, regionalni mediji donekle korigiraju ovu reprezentacijsku amputaciju skoro pa polovice hrvatskih državljanki i državljana; njihov reducirani domet, međutim, daleko je od platforme za artikulaciju zajedničkih interesa, potreba i problema ruralnog stanovništva. Signifikantno je pritom da rijetke emisije posvećene isključivo životu na selu redovito privlače golemu publiku: u skoro svim istraživanjima najgledanija emisija javne Hrvatske radiotelevizije i jedna od pet ili šest najgledanijih uopće su "Plodovi zemlje", neglamurozni prikaz poljoprivrednih tema, dok se čak i frivolna reality dokusapunica "Ljubav je na selu" komercijalnog RTL-a mahom plasira među najpopularnije priloge te televizije. U oba ova sadržajno neusporediva slučaja riječ je o publici od sedamsto ili osamsto tisuća gledateljica ili gledatelja, a ti podaci redovito iznenađuju i zbunjuju medijske komentatore, sviknute na režim privilegiranja urbanog. Neupitno je, ukratko, da postoji snažan i opravdan javni interes za teme sela, kao i da incidentni pokušaji njegovog zadovoljenja informativnom funkcijom javne ili zabavljačkom jedne privatne televizije nisu dorasli tome da ga zadovolje.

Razloge takvog zanemarivanja plauzibilno je dijelom tražiti u domeni kalkulacija oko proizvodnih troškova: novinarsko istraživanje ili prilog koji zahtijevaju "terenski rad" na lokacijama udaljenima od mjesta matične redakcije, redovito smještene u gradu – a najčešće u onom glavnom – naprosto zahtijevaju veće resurse. Drugi dio objašnjenja, međutim, trebao bi uzeti u obzir oglašivačko kalibriranje medijske apelacije. Presudna upućenost komercijalnih i nezanemariva orijentiranost nekih javnih medija na prihode od oglašavanja uvelike podređuje regulatornu funkciju javnog interesa onoj partikularnih, mahom potrošačkih. Znamo li, primjerice, da u strukturi bankovnih kredita građana daleko najveći dio otpada na stambene, jasno je da seosko stanovništvo ne može biti ciljna skupina jednog od oglašivački najsnažnijih sektora. Ili, općenitije: diverzificaranost potrošačkih izbora u gradskim je područjima neusporedivo veća nego u ruralnima; dominantno urbana ikonografija reklamnoga diskursa samo je simbolička potvrda takvoga stanja stvari, a medijsko ignoriranje seoske publike jedna od njenih logičnih posljedica.

"Ljubav je na selu", RTL

Ako sistemska ascindencija uređivačkih politika oglašivačkim interesima nudi dio plauzibilnog objašnjenja medijske nereprezentabilnosti ruralnog stanovništva, onda ona funkcionira kao ključni razlog pomanjkanja zanimanja za one koji se ne kvalificiraju niti za minimalni potrošački prag: za siromašne. Spektakularna ideološka diskvalifikacija "lijenih" i "nefleksibilnih" radnika, koja od početka recesije naovamo prevodi interese kapitala u narative psihologizacijske denuncijacije, najuočljivija je i najagresivnija strategija snažnijeg oponenta u klasnoj borbi: uporno proglašavanje radnika neradnicima vrhunac je pervertiranosti retoričkog maskiranja zadanih proizvodnih odnosa mutnim i neprovjerljivim mentalitetnim kategorijama. Sama činjenica da je figura lijenog radnika medijski konstruirana tek nakon početka krize dovoljna je, naravno, za temeljitu dekonstrukciju takve strategije; u njenoj pozadini, međutim, zbiva se barem jednako opscena operacija diskvalificiranja onih koji zbilja jesu ne-radnici, prvenstveno nezaposlenih i umirovljenika. Njih, opet, u Hrvatskoj ima više od milijun i pol: otprilike trećina stanovništva, dakle, medijski je sustavno zanemarena.

Ekonomska kriza to je zanemarivanje zaoštrila: sve do nedavno, njezina je reprezentacija upadljivo zaobilazila reportaže o onima koji su ostali bez domova – a kuće i stanove trenutno gubi u prosjeku šest obitelji svakoga dana – ili intervjue s naglo osiromašenima. Redovni statistički izvještaji Zavoda za zapošljavanje i ikoničke fotografije staraca koji kopaju po kontejnerima minorna su protuteža artikulaciji krize diskursom elita, projekcijama ekonomskih analitičara, polemikama političara i komentarima tzv. nezavisnih stručnjaka. Tek u posljednjih godinu ili dvije ponešto od "stvarnih" učinaka recesije i njezinih posljedica na svakodnevni život "običnih građana" postalo je vidljivo na portalima, televizijama i u novinama. Još uvijek premalo čak i za normativni minimum medijskog posredovanja javnog interesa: tamo gdje bismo u sve gorim gospodarskim okolnostima očekivali savjete za sniženje troškova života ili emisije namijenjene povećanju vidljivosti siromašnih kako bi se ublažili efekti socijalne ekskluzije, i dalje najčešće dobivamo promociju uspješnih gospodarstvenika i lajfstajl priloge. Jedan od brojnih paradoksa politike štednje: dok se smanjenje potrošnje promovira kao državna strategija, u medijima i dalje gledamo savjete i upute za trošenje. Utoliko ukoliko su tržišno orijentira-

ni, naravno, ti mediji drukčiji sadržaj i ne mogu ponuditi.

Prva dva primjera – privilegiranje urbanog stanovništva nauštrb ruralnog i promocija materijalnog uspjeha nauštrb siromaštva – evidentno, dakle, proizlaze iz komercijalne orijentacije medija. Ako mu i javni mediji sustavno pridonose, onda je to stoga što su dijelom i sami upućeni na prihode od oglašavanja, ali i stoga što robuju znatno širem, godinama uspostavljanom političkom, akademskom i društvenom okviru neupitne ekonomske ortodoksije. Labilnost naizgled jasne antiteze javno i tržišno financiranih medija daleko upečatljivije, međutim, pokazuje treći primjer: javna rasprava o najdalekosežnijoj političkoj odluci hrvatskih građanki i građana od uspostave države, priključenju Europskoj uniji. U tjednima uoči referenduma ona je bila vrlo živa, a zastupljenost tzv. eurofila i tzv. euroskeptika razmjerno uravnotežena. Prevladavajući stav kako je odluka, polemici usprkos, na neki način već bila donesena, ne mora, međutim, nužno ostati na razini neobaveznog dojma: postoje jasni tragovi koji medijsko praćenje eurointegracija od samoga njihova početka premještaju iz polja diskusije u polje propagande, ilustrirajući kako u praksi izgleda ono što je Walter Lippmann nazvao "proizvodnjom pristanka". Dokument Ministarstva vanjskih poslova iz 2001, "Komunikacijska strategija za informiranje hrvatske javnosti o Europskoj uniji i pripremama za članstvo"[02], osim što već samim naslovom eksplicitno unaprijed definira rezultat odluke građanki i građana, propisuje da se informiranje javnosti treba provoditi "načelom multiplikatora", odnosno "identificiranjem osoba koje utječu na stvaranje javnog mnijenja i osoba koje imaju utjecaj na društvene skupine te komunikacijom s njima i preko njih". Višegodišnje tzv. senzibiliziranje javnosti za prednosti članstva, promjena Ustava kojom je uspjeh referenduma zajamčen čak i ako na njega izađe manje od 50 posto glasačica i glasača (što se naposljetku pokazalo presudnim) i proeuropsko opredjeljenje baš svih parlamentarnih stranaka nedvosmisleno su pripremili teren za konačnu odluku. U "Privremenom ugovoru između Vlade i HRT-a" iz 2011, kojim su zacrtane temeljne programske smjernice najutjecajnijeg domaćeg medija, izvještavanje o Uniji promovirano je u prioritetnu temu, a politički korektan kondicional i ovdje je zamijenjen izvjesnošću gramatičkog futura: "Osobitu pažnju HRT će posvetiti upoznavanju najšire javnosti s efektima ulaska RH u EU", stoji tamo. Pa onda, malo dalje: "U očekivanju skorog ulaska Republike Hrvatske u Europsku uniju HRT izdvaja poseban projekt..." U praksi, ovo je, među ostalim, značilo da je HRT besplatno ustupio reklamni prostor za tisuću emitiranja vladinih propagandnih spotova; s obzirom na to da je vrijeme predviđeno za reklamiranje zakonski ograničeno, to je značilo da se u ime vlastitih pretplatnika – koje o tome nitko ništa nije pitao – javna televizija odrekla nezanemarivog financijskog dobitka. Na ovom mjestu stvari postaju osobito zanimljive: i dvije su komercijalne nacionalne televizije, Nova TV i RTL, samoinicijativno vladi dale popust na zakup oglasnog prostora od čak pedeset posto, što se izravno kosi s logikom tržišnog natjecanja. Daleko od toga da bi jamčilo neovisnost medija, dakle, privatno vlasništvo ne isključuje podređenost državnoj politici, pogotovo ukoliko je ona definirana partitokratskim konsenzusom. Britanski teoretičar Mike Wayne ovako opisuje veze države i komercijaliziranog medijskog polja: "Transformirani u velike korporacije, mediji se sve više isprepliću s državom u simbiotskom odnosu obostrane koristi. (...) Iznimno uzak opseg izvora vijesti i komentara uspostavlja se i reciklira u bliskim relacijama medija, države i drugih korporacija. Kako sama država na raspolaganju ima ogroman izbor informacija i sredstava za odnose s javnošću, može dominirati agendama bilo kojih pitanja. Daleko od toga da bi ovo stanje propitivali, mediji se oslanjaju na ta sredstva pri svakodnevnoj proizvodnji vijesti."[03]

Epilog je višegodišnje medijske promocije članstva u EU poznat: na referendumu je za pristup glasala uvjerljiva dvotrećinska većina, ali je pritom izlaznost zastala na samo 44 posto; riječ je o najnižoj stopi među svim zemljama koje su glasale o pristupu. Pribrojimo li apstinentima one koji su zaokružili "protiv", ispostavlja se da komercijalni i javni mediji nisu zadovoljavajuće posredovali interese oko sedamdeset posto državljanki i državljana, usprkos svome golemom angažmanu.

Tri mita o medijima

Proizvoljno odabrani pimjeri uočljivijih reprezentacijskih distorzija današnjih hrvatskih medija – sustavno zanemarivanje ruralnog stanovništva, siromašnih i onih koji su se protivili eurointegracijskoj politici ili su

02 Tekst je dostupan na adresi: http://www.mvep.hr/files/file/publikacije/Komunikacijska_strategija2001.pdf

03 Wayne, Mike: *Marxism and Media Studies: Key Concepts and Contemporary Trends*; Pluto Press, London, Sterlling, Virginia; str. 82.

"Plodovi zemlje", HRT

spram nje bili ravnodušni – upečatljiva su ilustracija brojnih sistemski uvjetovanih distorzija posredovanja javnog interesa. Povratno, oni nam omogućuju dekonstrukciju tri velika mita na kojima počiva (samo)razumijevanje uloge, funkcije i značaja suvremenih medija: mita o novinarskom i medijskom profesionalizmu, neoliberalnog mita o preciznoj artikulaciji društvenih pozicija logikom tržišta i mita o isključujućem, antitetičkom odnosu javnih i komercijalnih medija.

Zamisao prema kojoj kvaliteta medija izravno ovisi o profesionalnim standardima njihovih zaposlenika ima status truizma, a osobito je popularna upravo među novinarima, urednicima i ostalim medijskim radnicima: prema njoj, sve što trebamo kako bismo medije unaprijedili je više zanatskog umijeća, hrabrosti i stručnosti onih koji medijske sadržaje stvaraju. To je pogrešno. Kao što upozorava britanski autor Dan Hind: "Iako zamisao da novinari mogu reformirati medije jednostavnim usvajanjem viših profesionalnih standarda tim novinarima laska, oni nemaju neovisnost neophodnu da bi izbjegli ograničenja koja im postavljaju vlasnici"[04]. Da bi se ovaj stav obranio, nužno je lišiti kategoriju "profesionalnog novinara" njezine imaginarne autonomije postavljajući je u historijski kontekst. Američki teoretičar Robert W. McChesney ponudio je takvu analizu u tekstu "Novinarstvo, demokracija i... klasna borba", pokazujući uvjerljivo kako institucionalni akademski pogon proizvodnje profesionalnih novinara u SAD-u nastaje usporedo s monopolizacijom novinskog tržišta početkom dvadesetog stoljeća. Prije toga, novinsko su polje konstruirali brojni, politički izrazito angažirani listovi; nakon što se izdavanje novina smanjenjem troškova i povećanjem publike pretvorilo u poligon za ekstrakciju profita, uspostavljeni je oligopol postavio visoke barijere pred potencijalne nove tržišne aktere i s vremenom preobrazio medijsku scenu u igralište sedam ili osam moćnih korporacija, uniformizirajući sadržaj i radikalno sužavajući polje političkog angažmana kako bi ga podredio kriterijima elita. Otvaranje studija novinarstva i promocija profesionalizma odigrala je pritom ključnu ulogu u maskiranju poslovnih interesa:

"Lukavim je izdavačima bilo jasno da njihovo novinarstvo mora izgledati neutralno i nepristrano (što su bili pojmovi potpuno strani novinarstvu u vremenu osnivanja SAD-a) ili će im biznis donositi daleko manje profita. Izdavači su vršili pritisak da se osnuju formalne 'škole novinarstva' kako bi se obučio kadar profesionalnih urednika i izvjestitelja. (...) Ideja razdvajanja uredničkih poslova od komercijalnih – prozvana razdvajanjem države od crkve – postala je modelom za koji su svi tvrdili da ga primjenjuju. Argument je bio da obučeni urednici i izvjestitelji donose uredničke odluke autonomno i bez uplitanja vlasnika, na temelju vlastitih profesionalnih prosudbi, a ne vlasničke ili oglašivačke politike ili komercijalnog interesa za uvećanjem profita. Čitaoci su mogli vjerovati onome što čitaju, a vlasnici su mogli prodavati svoje neutralne monopolističke novine svakome u zajednici i plivati u novcu koji im je to donosilo."[05]

Ovakvo se profesionalno novinarstvo, prema McChesneyju, temelji na tri fundamentalne predrasude. Kao prvo, legitimnim izvorom novosti smatra se uglavnom ono što čine elite, "službeni izvori, tj. djelatnici vlade i istaknute javne ličnosti"[06]. Potom, da bi priča bila objavljena, ona mora zadovoljavati kriterij aktualnosti, što u konačnici vodi depolitizaciji. Konačno, pod krinkom meritokracije, novinarstvo prešutno "krijumčari vrijednosti naklonjene komercijalnim ciljevima vlasnika i oglašivača kao i političkim ciljevima vlasničke klase"[07]. Nije teško vidjeti kako svaki od ovih mehanizama proizvodi različite primjere meke cenzure koje smo opisali u kontekstu današnjih hrvatskih medija: praćenje eurointegracija ulazi u fokus tek nekoliko tjedana uoči referenduma, kada pristup "postaje aktualan"; zanemarivanje nezaposlenih i siromašnih proizlazi iz interesa vladajuće klase; nevidljivost sela jedan je od indeksa elitizacije medijskog prostora... "Genij je profesionalnog novinarstva u tome što čini novinarstvo slijepim na kompromise s moći koje rutinski čini"[08], zaključuje McChesney.

Ova sljepoća, jasno, itekako pomaže da se drugi veliki mit suvremenih medija, onaj o "glatkom" slobodnotržišnom posredovanju javnih interesa, doima neupitnim. Povjerenje u sposobnost komercijalnih medija da logikom tržišta artikuliraju pluralizam društvenih pozicija u Hrvatskoj bilo je jedna od važnijih, implicitno podrazumijevanih premisa dominantnog tranzicijskog narativa: izgrađeno kroz dvostruki otpor socijalističkom sistemu i nacionalističkom režimu devedesetih, inaugurirano u godinama potrošačke propulzije i tek rubno nagriženo eklatantnim recesijskim zaoštravanjem krize medijskoga polja. Hegemonija simplificirajuće, hajeko-

04 Hind, Dan: *The Return of the Public*; Verso, London/New York, 2012.; str. 160.
05 McChesney, Robert: "Novinarstvo, demokracija i... klasna borba", dostupno na: http://www.slobodnifilozofski.com/2011/03/robert-w-mcchesney-novinarstvo.html
06 Ibid.
07 Ibid.
08 Ibid.

Mike Wayne

vsko-fridmanovske ideološke operacije izjednačavanja proklamirane tržišne slobode sa slobodom mišljenja osnaživala se pritom u ciklusima denuncijacije političke kontrole proklamirano javnih medija, za što su oni, s druge strane, davali i više nego dovoljno povoda. Naličje je neoliberalne ideologije individualnih postignuća, naravno, već apostrofirana tendencija monopolizaciji. Angloamerička lijeva kritika medija uvelike se oslanja na njeno prokazivanje. U *Novom medijskom monopolu*, dopunjenoj verziji seminalnog *Medijskog monopola* iz 1984, Ben Bagdikian pokazuje kako se golema većina svih američkih medija nalazi u vlasništvu samo pet korporacija koje pritom "posluju s mnogim značajkama kartela"[09]. Robert McChesney u "Globalnim medijima, neoliberalizmu i imperijalizmu"[10] detektira na svjetskoj razini sedam korporacija koje vladaju medijskim poljem. David Miller i William Dinan u *Stoljeću spina*[11] nabrajaju devet multinacionalki koje kontroliraju cjelokupnu svjetsku industriju PR-a i gospodarsko-političkog lobiranja. U Hrvatskoj, situacija je slična: postoje dvije komercijalne i jedna javna nacionalna televizija, tržište tiskanih medija gotovo je pa duopol dviju korporacija, a među najutjecajnijim internetskim portalima, iako kudikamo diverzificiranijima, internetske su ekstenzije tih novina i portal u vlasništvu telekomunikacijske tvrtke koja, opet, dominira oligopolom na vlastitom tržištu...

Daleko od toga da bi u prostoru otvorenom navodnim povlačenjem države nudio jednake startne pozicije konkurentima kako bi nepristrana kompeticija odabrala najbolje, neoliberalizam ideologijom individualnih zasluga i postignuća maskira zastrašujuće disproporcionalnu raspodjelu moći i koncentraciju bogatstva; ta je lekcija, nadamo se, već poznata. Njegovi zagovornici, međutim, dok vlastite pozicije brane na razini doktrine, protivničke najčešće prokazuju inzistirajući na devijacijama "realnog stanja": na primjerima korupcije, političke kontrole, "neučinkovitosti" i "rastrošnosti" javnih servisa. Osnažena ideologemima "partijskih" medija iz razdoblja socijalizma i državno-propagandnih aparata nacionalističkog režima devedesetih, takva se retorika u blažim izvedbama poziva na nova rezanja javnih sredstava, a u oštrijima traži potpunu komercijalizaciju i prepuštanje javnih medija verdiktu tržišta. Ono što se pritom zanemaruje, naravno, mogućnost je iznalaženja novih modela posredovanja javnog interesa, onih koji bi ga izmakli, s jedne strane, logici derivata predstavničkim modelom okljaštrene demokracije i, s druge, mehanizmima tržišnog petrificiranja pozicija moćnijih. Neophodno joj je stoga izmaći i pokazati da opozicija komercijalnih i javnih medija binarnu isključivost posjeduje samo u sferi karikaturalne ideologizacije. U suprotnom, bilo bi nemoguće da se komercijalni mediji – kao što smo vidjeli na primjeru praćenja završnog čina eurointegracijske pripovijesti – složno odreknu podjednakog financijskog dobitka u korist državno definiranih ciljeva, kao što bi bilo nemoguće da najutjecajniji javni medijski servis, Hrvatska radiotelevizija, uređivačkom politikom najčešće promiče temeljni okvir neoliberalne politike. Obrana medija kao javnog dobra zbog toga ne treba bježati od kritike javnih medija kakve smo imali i kakve sada imamo. Ovo je trenutak da se vratimo Hindu, koji na primjeru BBC-a pokazuje kako je javni medijski servis u vremenu kejnzijanizma uvelike malformirao javni interes: "Oni koji su organizirali znanje na kojem su se temeljile političke odluke nisu bili zainteresirani za aktivnu javnost ništa više od industrijskih i komercijalnih interesa koji su itekako oblikovali sadržaj politike. Etos služenja javnosti izblijedio je do služenja državi, čiji su mehanizmi i motivi većini ostali potpuno misteriozni"[12], smatra on i zaključuje: "Postojao je paradoks vezan uz državu u desetljećima prije neoliberalnog obrata. Njezini su ciljevi uvelike ostali onkraj općeg razumijevanja, iako su se oni koji su je kontrolirali ponosili svojom službom javnosti. Javni je sektor rastao, kao i udio nacionalnog dohotka koji bi država trošila. Ali je većina populacije znala malo o institucijama koje su radile u njeno ime, a slabo ih je i kontrolirala (...) Nema razloga da mislimo kako bi povratak ideji javnog servisa, ma koliko poželjan, dostajao kao odgovor na današnje probleme."[13]

Tri modela medijske reforme

Dekonstrukcija mitova o današnjim medijima i novinarstvu pokazala nam je, redom: da značajnu promjenu medija ne treba tražiti na razini osobnog angažmana profesionalaca, nego na sistemskoj ravni; da povjeravanje javnog interesa mehanizmima tržišnog natjecanja vodi prevladavanju sasvim partikularnih interesa moćnih i bogatih; da nedostaci (do)sadašnjih javnih

09 Bagdikian, Ben: *The New Media Monopoly*; Beacon Press, Boston, 2004; str. 5.
10 McChesney, Robert: "Global Media, Neoliberalism and Imperialism", u: *Monthly Review*, vol. 50, br. 10, 2001; str. 1 – 19.
11 Miller, David & Dinan, William: *A Century of Spin*; Pluto Press, London, 2008.
12 Hind, Dan: *The Return of the Public*; Verso, London/New York, 2012.; str. 57.
13 Ibid: str. 58.

UZ PROSLAVU 30-GODIŠNJICE RADIO-ZAGREBA — 15. SVIBNJA 1956 — U ZAGREBU SE NA MALOBROJNIM TV-PRIJEMNICIMA PRVI PUT GLEDALO PRIJENOS STRANOG TELEVIZIJSKOG PROGRAMA. ČETIRI MJESECA KASNIJE POČELO JE REDOVITO EMITIRANJE DOMAĆEG PROGRAMA IZ TV-STUDIJA U ZAGREBU. OSAM GODINA KASNIJE ZAGREB IMA VEĆ OKO 45.000 TV-PRETPLATNIKA

Studio Zagreb

medija nisu razlog da od ideje javnog medija odustanemo i priklonimo se navodno suprotnom polu privatnih, nego da tražimo nove mogućnosti preciznijeg posredovanja javnog interesa. Niz modela medijskih reformi u potpunosti ili donekle u skladu s ovim zaključcima razvijen je proteklih godina; ovdje ćemo se ograničiti na to da u kratkim crtama predstavimo tri utjecajnija.

Britanski povjesničar medija James Curran ponudio je zamisao četiri različita u potpunosti ili dijelom javno financirana sektora, koji bi postojali usporedo s komercijalnim: sektor javnog servisa, "društveno-tržišni" sektor, profesionalni sektor i "civilni" sektor[14]. Prvi, sektor javnog servisa, bio bi financiran javnim sredstvima sa zadaćom da predstavi što širi dijapazon socijalnih, ekonomskih i kulturnih pozicija. Njegove ravnateljice i ravnatelje biralo bi vijeće konstituirano na principu razvedene socijalne reprezentativnosti i tom bi vijeću javno odgovarali. Načelna orijentacija prema nekomercijalnim sadržajima, prema Curranu, ne bi smjela podrazumijevati rigidni antipopulizam; gledanost, slušanost i čitanost shvaćeni su tu kao važni kriteriji za ocjenu uspješnosti uprave. Drugi sektor, onaj "društveno-tržišni", financirao bi se oglašavanjem, ali bi istodobno bio podložan javnoj regulaciji: korigiranje oligopolnih i uniformirajućih tendencija deregulirano medijskog tržišta njegova je osnovna svrha. Stoga bi otvarao medijski prostor i pružao različite vidove pomoći nedovoljno reprezentiranim skupinama. U koncipiranju trećeg sektora Curran nije izmakao ideologiji profesionalizma: etablirani novinari i urednici bili bi zaduženi za stvaranje manje komercijalnih političkih i kulturnih sadržaja, a financijska bi im se sredstva osigurala kroz porez na oglašavanje. Konačno, "civilni" bi sektor kontrolirale organizacije civilnog društva, predstavnici manjinskih skupina i lokalnih zajednica, a funkcija bi mu bila dvostruka: s jedne strane, omogućiti zadovoljavajuće informiranje unutar manjih zajednica i, s druge, plasirati njihove probleme i stavove u medijski mainstream. Curranov četverostruki model nadopunio je kasnije nizom amandmana britanski teoretičar Colin Leys: on je predložio ustavnu garanciju mogućnosti javnog odgovora na netočne i(li) tendenciozne vijesti, nametanje nekih zakonskih standarda javnih medija komercijalnima kako bi se i u njima osigurao plasman sadržaja od javnog interesa, zakonsku zaštitu neovisnosti novinara i urednika spram vlasnika i oglašivača, odbacivanje ideje apsolutnih vlasničkih prava nad bilo kojim komunikacijskim medijem, demokratizaciju odlučivanja unutar medija...[15]

Prijedlog reforme koji su razradili Robert McChesney i američki novinar i medijski aktivist Mike Nichols u znatno se manjoj mjeri oslanja na povjerenje u profesionalizam i neovisnost medijskih radnika, a ideju javnog financiranja promovira borbenije od Currana. Autori su pritom itekako svjesni opasnosti od (in)direktne političke kontrole koju javno financiranje nosi: "Kada god postoje sistemi financiranja i institucionalnih struktura, oni će utjecati na sadržaj vijesti. To je neizbježno – bilo da je izvor oglašavanje, a kontrola korporativna, bilo da je podrška javna, a struktura neprofitna. Zadatak je prosvijećenih stvaratelja medijske politike prepoznati dilemu, pokušati minimizirati negativne utjecaje i povećati pozitivne."[16] I stoga: "Naš je prvi i temeljni cilj onemogućiti izravnu političku kontrolu sadržaja i umanjiti utjecaj onih politika u kojima vladini dužnosnici evaluiraju medijski sadržaj."[17] Najveći dio McChesneyjeve i Nicholsove opsežne elaboracije reforme i različitih inicijativa utemeljenih na detaljnoj historijskoj analizi višedesetljetne krize američkih medija ovdje ćemo ostaviti po strani kako bismo prezentirali koncepciju demokratizacije medija novim mehanizmom njihova javnog financiranja: tzv. građanskim vaučerima za vijesti (*citizens news vouchers*). Vaučeri bi bili namijenjeni stvaranju snažnog i neovisnog internetskog neprofitnog novinarstva. "Ideja je jednostavna: svaka odrasla Amerikanka i svaki odrasli Amerikanac dobivaju vaučer vrijedan 200 dolara, koji mogu iskoristiti kako bi donirali novac bilo kojem neprofitnom novinarskom mediju po svom izboru. Izbor navode na obrascu za prijavu poreza. (...) Iznos mogu podijeliti između više medija koji se kvalificiraju za donacije. Ovaj bi se program u potpunosti temeljio na dobrovoljnim prilozima, kao što je to slučaj kod financiranja izbornih kampanja ili zaštite prirode putem poreznih obrazaca."[18] Kako bi ostvarili pravo na donacije, mediji bi morali ispuniti niz kriterija: ne bi smjeli biti dio veće organizacije niti se paralelno baviti izvanmedijskim poslovima, njihov bi sadržaj morao biti dostupan svima, ne bi smjeli objavljivati reklame... Novčani bi prilozi, naravno, donosili izravnu poreznu olakšicu donatorima, što bi ih, vrijedi pretpostaviti, dovoljno motiviralo da podupru razvoj nezavisnog internetskog novinarstva.

14 Prema: Leys, Colin: "The Public Sphere and the Media: Market Supremacy Versus Democracy", u: The Socialist Register, vol. 35, 1999; str. 314 – 335.
15 Ibid: str. 329 – 330.
16 McChesney, Robert & Nichols, Mike: *The Death and Life of American Journalism*; Nation Books, Philadelphia, 2010.
17 Ibid.
18 Ibid: str. 201.

James Curran

Dan Hind, autor trećeg modela reforme koji ovdje predstavljamo, pokušava otići korak dalje: iako podržava McChesneyjev i Nicholsov koncept demokratizacije odlučivanja o medijskim sadržajima, zamjera mu još uvijek pretjerano snažan mehanizam posredovanja javnog interesa: on "ne uspijeva uspostaviti direktnu vezu između javnosti kao komisije i novinara kao agenta. Podržavajući medijske nakladnike, sistem vaučera ostavlja komisijske odluke u rukama medijskih profesionalaca (...)"[19] Pritom "medijskim profesionalcima, čak i onima koji imaju najbolju volju, ne smije biti povjereno da odlučuju o tome što konstituira novinarstvo od javnog interesa; takvu odluku može donijeti samo javnost."[20] Ako se Curranov model dobrim dijelom oslanjao na pretpostavljenu relevantnost dokazanih medijskih profesionalaca, ako je McChesneyjev i Nicholsov njihov utjecaj donekle umanjio podvrgavajući ga neprestanoj procjeni zainteresiranih poreznih obveznika, onda ga Hind u potpunosti ukida. Njegova zamisao tzv. javne komisije, tj. javnosti kao komisije (*public commissioning*) temelji se na prijedlogu da građani glasanjem izravno odlučuju o temama i problemima koje žele pratiti, alocirajući tako javna sredstva dovoljna da velikom broju novinara omoguće dugotrajno, ozbiljno i koncentrirano istraživanje: "Svaki bi građanin imao jednako pravo glasa pri odlučivanju o tome kako će se trošiti javni novac namijenjen podršci novinarstvu od javnog interesa. Nema potrebe da izdvojena skupina urednika stoji između javnosti kao komisije i istraživačkog novinara."[21] Urednička selekcija i hijerarhizacija tematskih polja, dakle, velikim dijelom prelazi u domenu direktne demokracije, pri čemu Hind ipak povjerava neovisnoj komisiji ulogu prvog "filtera" koji bi odredio (dovoljno širok) raspon tema ponuđenih glasači(ca)ma. I kod njega, novi javni mediji koncipirani su kao sektor usporedan komercijalnom.

Tri prijedloga – Curranov, McChesneyjev/Nicholsov i Hindov – međusobno su uvelike različita, ali demonstriraju zajedničku tendenciju iznalaženja mehanizma posredovanja javnog interesa koji bi demokratsku funkciju medija ispunio daleko uspješnije od sadašnjih. Pritom, sva tri određuje – iako u različitim stupnjevima – konstitutivna značenjska ambivalencija same reformatorske strategije. S jedne strane, ona poziva na radikalnu subverziju dominantnih ekonomsko-političkih, neoliberalnih tendencija glorifikacije tržišta i demontiranja javnog sektora. S druge strane, u perspektivi utopijske političke projekcije donosi tek korekciju postojećeg sistema, ne propitujući vlasničke i proizvodne odnose. Iako je ovo ozbiljan i opravdan prigovor koji se može i treba uputiti s pozicija emancipatorne lijeve politike, čini se da reformski modeli ipak donose inspirativne, ambiciozno razrađene odgovore na sistemske probleme današnjeg medijskog polja: prve manevre u borbi za medije dostojne društvene uloge koju su sposobni i pozvani igrati.

19 Hind, Dan: *The Return of the Public*; Verso, London/New York, 2012.; str. 163.
20 Ibid.
21 Ibid.

PROLETERI
SVIH ZEMALJA
UJEDINITE SE

ROY, ARUNDHATI

Rat gospodina Chidambarama

TITO ZA GOVORNICOM NA DE-
SETOM KONGRESU SKJ, 27—30.
MAJA 1974.

ROY, ARUNDHATI

Rat gospodina Chidambarama

Matematičko pitanje: koliko je vojnika potrebno da se obuzda rastući bijes stotina milijuna ljudi?

Niski brežuljci zatupljenih vrhova južne Orisse bili su dom narodu Dongria Kondh puno prije nego što je postojala država pod nazivom Indija ili njena savezna država Orissa. Brežuljci su bili zaštitnici Kondha. Kondhe su štitili brežuljke i klanjali im se kao živućim božanstvima. Danas su ti brijezi prodani zbog boksita koji se u njima nalazi. Kondhama je to kao da je prodan bog. Pitaju se za koju bi cijenu bog bio prodan da se radi o bogovima poput Rame, Alaha ili Isusa Krista?

Možda bi Kondhe trebali biti zahvalni zbog toga što je njihovo brdo Niyamgiri, dom njihova Niyam Raja, Boga Univerzalnog Zakona, prodano kompaniji koja nosi ime poput Vedanta (grana hinduističke filozofije koja se bavi Krajnjom Prirodom Znanja). To je jedna od najvećih rudarskih korporacija na svijetu, a vlasnik joj je Anil Aggarwal, indijski milijarder koji živi u Londonu, u palači koja je nekoć pripadala iranskom šahu. Vedanta je samo jedna od mnogih multinacionalnih korporacija koje su se obrušile na Orissu.

Ako se brda zatupljenih vrhova devastiraju, šume koje ih odijevaju također će biti uništene. Isto će se dogoditi s rijekama i potocima koji teku niz brda i navodnjavaju nizine u njihovu podnožju. Isto je i s Dongria Kondhima. Isto će završiti i stotine tisuća domorodaca koji žive u šumovitom srcu Indije i čija je domovina pod sličnim napadom.

Tko su maoisti?

U našim zadimljenim, prenapučenim gradovima, neki ljudi kažu: "Pa što? Netko mora platiti cijenu napretka." Neki čak kažu: "Prihvatimo činjenicu da se radi o ljudima čije je vrijeme isteklo. Pogledajte bilo koju razvijenu zemlju, Europu, SAD, Australiju – sve one imaju "prošlost"." Zaista, imaju. Pa zašto ne bismo i "mi"?

Na tragu ove linije razmišljanja, vlada je objavila operaciju Zeleni lov, rat koji se navodno vodi protiv "maoističkih" pobunjenika utaborenih u džunglama središnje Indije. Naravno, maoisti ni u kom slučaju nisu jedini pobunjenici. Postoji cijeli spektar različitih borbi koje ljudi vode diljem zemlje – Daliti, beskućnici, radni-

ci, seljaci, tkalci. Oni se suprostavljaju snažnoj sili nepravde koja obuhvaća i politike koje dopuštaju rasprodaju i korporativna preuzimanja zemlje i drugih narodnih resursa. Međutim, vlada je kao najveću prijetnju izdvojila maoiste. Prije dvije godine, dok stvari još nisu bile ni približno loše kao danas, premijer je maoiste opisao kao "prvu i najveću unutarnju prijetnju nacionalnoj sigurnosti". To će vjerojatno ući u povijest kao njegova najpopularnija i najponavljanija fraza. Iz nekog razloga, njegov komentar sa sastanka šefova saveznih država održanog 6. siječnja 2009. o tome kako maoisti imaju "skromne mogućnosti" nije rezultirao istom razinom upečatljivosti. Stvarnu zabrinutost svoje vlade iznio je 18. lipnja 2009. prilikom obraćanja parlamentu: "Ako lijevi ekstremizam nastavi cvasti u dijelovima zemlje bogatima mineralnim prirodnim resursima, to će negativno utjecati na investicijsku klimu."

Tko su maoisti? Oni su članovi zabranjene Komunističke partije Indije (maoisti) – KPI (maoisti) – jedne od nekoliko potomaka Komunističke partije Indije (marksističko-lenjinističke), koja je vodila ustanak naksalita 1969. i koju je indijska vlada kao posljedicu toga likvidirala. Maoisti smatraju da se unutrašnje strukturne nejednakosti indijskog društva mogu ispraviti samo nasilnim rušenjem indijske Države. U svojim ranijim avatarima kao Maoistički komunistički centar MKC (*Maoist Communist Centre - MCC*) u Jharkhandu i Biharu te kao Narodna ratna grupa (*People's War Group – PWG*) u Andhra Pradeshu, maoisti su imali ogromnu podršku među ljudima. (Kad je privremeno skinuta zabrana legalnosti stranke, više od milijun i pol ljudi okupilo se na prosvjedu organiziranom u Warangalu.) No, u konačnici je njihova prisutnost u Andhra Pradeshu loše završila. Iza njih je ostalo nasljeđe nasilja koje je čak i neke njihove najvjernije pristalice pretvorilo u žestoke kritičare. Nakon paroksizma ubojstava i ubojstava iz odmazde između policije Andhra Pradesha i maoista, NRG je bila desetkovana. Oni koji su uspjeli preživjeti, pobjegli su iz Andhra Pradesha u susjedni Chhattisgarh. Tamo su se u srcu najdubljih šuma pridružili drugovima koji su odande djelovali već desetljećima.

Malo koji stranac ima iskustvo iz prve ruke o stvarnoj prirodi maoističkog pokreta u šumama. Nedavni intervju u časopisu *Open* s jednim od maoističkih vođa, drugom Ganapathijem, nije uspio utjecati na promjenu stava kod ljudi koji maoiste smatraju partijom s neoprostivom totalitarnom vizijom koja ne dopušta apsolutno nikakvo neslaganje.

Maoistička gerilska vojska središnje Indije trenutno se gotovo u potpunosti sastoji od očajno siromašnih ljudi koji žive u kroničnoj gladi na granici humanitarne katastrofe kakvu obično povezujemo samo sa supsaharskom Afrikom. Oni su ljudi koji ni nakon 60 godina indijske tzv. nezavisnosti još uvijek nemaju pristup obrazovanju, zdravstvenoj i pravnoj zaštiti. Oni su ljudi koje se desetljećima eksploatiralo, koje su mali poduzetnici i zajmodavci nemilosrdno varali, žene među njima silovane su kao da se radi o kakvu pravu policije i šumara. Njihov povratak tragovima dostojanstva u najvećoj je mjeri rezultat maoistâ koji su se desetljećima borili na njihovoj strani i s njima radili i živjeli.

Rat protiv siromašnih

Ako su se plemena naoružala, učinila su to jer im vlada koja im nije osigurala ništa osim nasilja i zanemarivanja sada želi oduzeti i ono posljednje što im je ostalo – zemlju. Jasno da ne vjeruju vladi kada im poručuje kako samo želi "razvoj" za njihovu regiju. Jasno da ne vjeruju da ceste, široke i ravne poput zrakoplovnih pista, koje Nacionalna korporacija za mineralni razvoj (*National Mineral Development Corporation*) gradi kroz šume Dantewade imaju za cilj izgraditi put kojim će djecu voditi u školu. Vjeruju da će biti izbrisani s lica Zemlje ukoliko se ne budu borili za svoju zemlju. To je razlog zbog kojeg su se naoružali.

Čak i ako se ideolozi maoističkog pokreta bore s ciljem da jednom sruše indijsku Državu, trenutno čak i oni znaju da se njihova odrpana i pothranjena vojska, u kojoj većina vojnika nikad nije vidjela vlak ili autobus ili čak neki manji grad, bori samo za goli opstanak.

Godine 2008. Odbor za planiranje imenovao je stručnu skupinu koja je predala izvještaj pod nazivom "Razvojni izazovi u područjima pogođenima lijevim ekstremizmom" (*Development Challenges in Extremist-Affected Areas*). U izvještaju je stajalo: "Naksalitski (maoistički) pokret nužno je prepoznati kao politički pokret s jakim uporištem među bezemljašima te siromašnim seljacima i adivasijima. Nastanak i rast pokreta mora se kontekstualizirati s obzirom na društvene uvjete i iskustva ljudi koji su njegov dio. Znatan raskorak između dr-

žavne politike i njene provedbe je obilježje tih uvjeta. Premda dugoročno zagovaraju ideologiju nasilnog preuzimanja vlasti, na razini dnevne manifestacije tu ideologiju treba promatrati kao borbu za socijalnu pravdu, jednakost, zaštitu, sigurnost i lokalni razvoj." To se znatno razlikuje od "prve i najveće unutarnje prijetnje nacionalnoj sigurnosti". S obzirom na to da je maoistička pobuna okus tjedna, svi su, od velikih riba do najciničnijih urednika najprodavanijih novina u zemlji, spremni priznati da se u korijenu problema nalaze desetljeća akumulirane nepravde. No umjesto rješavanja problema, što bi značilo usporavanje ove zlatne groznice 21. stoljeća, oni pokušavaju usmjeriti debatu u sasvim suprotnom smjeru, uz bučne izljeve pobožnog bijesa spram maoističkog "terorizma". No, obraćaju se sebi samima. Ljudi koji su uzeli oružje u ruke ne provode vrijeme gledajući televiziju (ili nastupajući na njoj), ili čitajući novine, ili provodeći SMS-ankete o humanističkom pitanju dana: je li nasilje dobro ili loše? Svoj odgovor putem SMS poruke pošaljite na... Oni su vani. Oni se bore. Oni vjeruju da imaju pravo na obranu svojih domova i svoje zemlje. Oni vjeruju da zaslužuju pravdu.

Kako bi svoje bogate građane zaštitila od tih opasnih ljudi, vlada im je proglasila rat. Rat u kojem će za pobjedu trebati, kaže nam vlada, od tri do pet godina. Neobično, zar ne, da je čak i nakon napada na Mumbai 26. studenog vlada bila spremna pregovarati s Pakistanom? Spremna je pregovarati s Kinom. No, kad se radi o ratovanju protiv siromašnih, vlada igra čvrsto. Nije dovoljno što specijalna policija – s totemičkim imenima postrojbi poput Sivi psi, Kobre i Škorpioni – pretražuje šume s dozvolom za ubijanje. Nije dovoljno što su Centralna rezervna policija – CRP (*Central Reserve Police Force, CRPF*), Granične sigurnosne snage – GSS (*Border Security Force, BSF*) i zloglasni bataljun Naga već izazvali kaos i počinili beskrupulozna zvjerstva u zabačenim šumskim selima. Nije dovoljno što vlada podržava i naoružava Salwa Judum, navodnu "narodnu vojsku" koja se kroz šumu Dantewada probijala ubijajući, silujući i spaljujući, ostavljajući iza sebe 300.000 beskućnika i prognanika. Vlada još planira angažirati i Indijsko-tibetansku graničnu policiju (*Indo-Tibetan Border Police*) te rasporediti dodatnih više desetaka tisuća paramilitarnih trupa. Planira postaviti sjedište brigade u Bilaspuru (što će dislocirati devet sela) i zračnu bazu u Rajnandgaon (što će dislocirati još sedam sela). Očito su ove odluke odavno donesene. Premjeravanja su odrađena, lokacije odabrane. Zanimljivo. Rat je već neko vrijeme izvjesna budućnost. A sad su helikopteri indijske zračne flote dobili dopuštenje da otvore vatru u "samoobrani", isto ono pravo koje vlada niječe svojim najsiromašnijim stanovnicima.

Otvore vatru na koga? Kako će, za boga miloga, sigurnosne snage razlikovati maoista od obične osobe koja užasnuta trči kroz džunglu? Hoće li se adivasiji, naoružani lukovima i strijelama koje nose stoljećima, početi računati kao maoisti? Jesu li neborbeni simpatizeri maoista također valjane mete? Kad sam bila u Dantewadi, načelnik policije pokazao mi je fotografije 19 "maoista" koje su "njegovi dečki" ubili. Pitala sam ga kako ću prepoznati da se radi o maoistima. Odgovorio mi je: "Gle'te gospođo, oni imaju lijekove za malariju, antiseptičke bočice Dettola, sve te stvari izvana."

Usklađena kampanja

Kakva će vrsta rata biti operacija Zeleni lov? Hoćemo li ikad saznati? Iz šuma ne stiže mnogo vijesti. Lalgarh u Zapadnom Bengalu je odsječen. Oni koji pokušavaju ući završe prebijeni i uhićeni. I prozivani maoistima, naravno. U Dantewadi je *Vanvasi Chetana Ashram*, ašram gandijevskog tipa koji vodi Himanshu Kumar, sravnjen sa zemljom u svega nekoliko sati. To je bilo posljednje neutralno uporište na samom ulazu u ratnu zonu, mjesto na kojem su se novinari, aktivisti, istraživači te timovi za utvrđivanje činjenica mogli zadržavati i odakle se u tom području moglo djelovati.

Indijski establišment u međuvremenu je pripremio svoje najjače oružje. Gotovo preko noći, naši mediji priključeni vojsci zamijenili su dotadašnji priljev podmetnutih, nepotkrijepljenih, histeričnih priča o "islamističkom terorizmu" podmetnutim, nepotkrijepljenim, histeričnim pričama o "crvenom terorizmu". Usred sve te buke, u epicentru događanja, kordon tišine sve više zbija redove. Moguće je da će se igrati na kartu "šrilanskog rješenja". Indijska vlada nije uzalud blokirala pokušaj Europe u UN-u da se na Šri Lanku pošalje međunarodna skupina koja bi istražila ratne zločine tamošnje vlade nad Tamilskim tigrovima.

Prvi korak u tom smjeru je usklađena kampanja izdirigirana na način da se bezbroj različitih oblika

otpora koji u ovoj zemlji postoje pritisne i ograniči na jednostavnu binarnu kategoriju kakvima je bio sklon George Bush: ako niste s nama, s maoistima ste. Namjerno preuveličavanje maoističke prijetnje pomaže Državi opravdati militarizaciju. (A ni maoistima ne ide na štetu. Kojoj bi političkoj stranci smetala takva koncentracija pozornosti?) Dok se sav kisik troši na novog dvojnika Rata protiv terorizma, Država će iskoristiti priliku vojne akcije da usput počisti stotine drugih pokreta otpora proglasivši ih sve simpatizerima maoista. Koristim buduće vrijeme, no taj proces je odavno započeo. Vlada Zapadnog Bengala pokušala je provesti to isto u Nandigramu i Singuru, ali nije uspjela. Trenutno se u Lalgarhu prema odboru *Pulishi Santrash Birodhi Janasadharaner* odnosno Narodnom odboru protiv policijskih zvjerstava – što je narodni pokret koji nije izravno povezan s maoistima iako ih simpatizira – redovno proglašava prekograničnim krilom KPI (maoista). Njihov vođa Chhatradhar Mahato, koji je trenutno uhićen i pritvoren bez prava na jamčevinu, proglašen je "vođom maoista". Svima nam je poznata priča o dr. Binayaku Senu, liječniku i aktivistu koji se bavi građanskim slobodama, a koji je proveo dvije godine u zatvoru pod potpuno lažnom optužbom da je maoistički kurir. Dok nad operacijom Zeleni val sviće zora, u drugim dijelovima Indije, daleko od ratne pozornice, zaoštrava se napad na prava siromašnih, prava radnika, bezemljaša i onih čiju zemlju vlada želi prisvojiti za "javne svrhe". Njihove će se patnje produbiti i postat će im sve teže dobiti saslušanje. Jednom kad rat počne, poput svih ratova, i ovaj će razviti svoj moment, svoju logiku i računicu. To će postati način života, čiju će putanju biti gotovo nemoguće preusmjeriti. Od policije će se očekivati da se ponaša kao vojska, kao bezobziran stroj za ubijanje. Od paramilitarnih snaga očekivat će se da postanu poput policije – korumpirana, napuhana administrativna sila. Takav smo proces već vidjeli u Nagalandu, Manipuru i Kašmiru. Jedina je razlika u tome što će sigurnosnim snagama koje ratuju u "srcu Indije" ubrzo postati jasno da su tek za nijansu manje očajni od ljudi protiv kojih se bore. S vremenom, podjela između ljudi i provoditelja zakona postat će porozna. Oružje i naoružanje kupovat će se i prodavati. Zapravo, i to se već događa. Bez obzira pripadaju li sigurnosnim snagama, maoistima ili neborbenim civilima, u ovom Ratu bogatih ginut će najsiromašniji ljudi. Međutim, ako tkogod vjeruje da će ih ovaj rat mimoići, neka ponovno promisli. Resursi koje će rat progutati osakatit će ekonomiju ove zemlje.

Odgovor na nasilje

Prošlog su tjedna skupine iz svih krajeva zemlje koje se bave građanskim slobodama organizirale u Delhiju seriju sastanaka na kojima se razgovaralo o tome što bi se moglo poduzeti da se promijeni klima i zaustavi rat. Izostanak dr. Balagopala, jednog od najpoznatijih aktivista iz Andhra Pradesha koji se bavi građanskim pravima, a koji je preminuo prije dva tjedna, okružila nas je poput fizičke boli. On je bio jedan od najhrabrijih, najmudrijih političkih mislilaca našeg vremena i ostavio nas je upravo onda kad smo ga najviše trebali. Ipak, uvjerena sam da bi ga smirilo da je čuo govornike koji su se nizali iznoseći vizije, dubinske analize, iskustva, mudrost, političku oštrinu te iznad svega stvarnu humanost zajednice aktivista, akademika, odvjetnika, sudaca i cijelog dijapazona drugih ljudi koji tvore indijsku zajednicu boraca za građanske slobode. Njihova prisutnost u glavnom gradu znak je da daleko od reflektora naših televizijskih studija i izvan ritma medijske histerije, čak i među indijskom srednjom klasom, još uvijek kuca srce ljudskosti. Nije stoga nikakvo čudo da je ove ljude savezni ministar unutarnjih poslova (*Union home minister*) nedavno optužio za stvaranje "intelektualističke klime" koja vodi "terorizmu". Ako je to optužba koja je za cilj imala zaplašiti ljude, zaprijetiti im, imala je suprotan učinak.

Govornici su zastupali dijapazon mišljenja koji je varirao od liberalnog do radikalno lijevog. Premda se nitko od govornika ne bi smatrao maoistom, tek mali broj ljudi bio je protiv ideje da se ljudi imaju pravo braniti protiv nasilja Države. Mnogi među njima ne bi se složili s maoističkom politikom nasilja ili s prijekim sudovima koji dodjeljuju pravdu po hitnom postupku, ne bi se složili s autoritarnošću koja nužno dominira oružanom borbom ni marginalizacijom svih onih koji ostaju nenaoružani. No, čak i dok izražavaju svoju nelagodu, znaju da prijeki sudovi postoje samo zato što su indijski sudovi izvan dosega običnih ljudi i da oružana borba koja se vodi u srcu Indije nije prva, već zadnja opcija očajnih ljudi dovedenih do samog ruba egzistencije. Govornici su svjesni opasnosti da se iz pojedinačnih slučajeva gnjusnih zločina pokuša apstrahirati jednostavnu mo-

01 Članak je iz 2009. Prema podatcima s kraja 2012. u Indiji je od 1995. samoubojstvo počinilo oko 290.000 farmera. (nap. prev.)

ralnost u situaciji koja već nalikuje ratnoj. Svi su već odavno savladali lekciju neizjednačavanja strukturnog nasilja Države s nasiljem oružanog otpora. Ustvari, umirovljeni sudac Vrhovnog suda P. B. Sawant otišao je toliko daleko da je zahvalio maoistima što prisiljavaju establišment ove zemlje da obrati pozornost na nečuvenu nepravdu sustava. Hargopal iz Andhra Pradesha govorio je o iskustvu aktivista koji se bori za građanska prava u vrijeme interludija maoističkih djelatnosti u Andhra Pradeshu. Usput se dotaknuo i činjenice da su godine 2002. mase hinduista predvođene Bajrangom Dalom i VHP-om u svega nekoliko dana u Gujeratu ubile više ljudi nego maoisti ukupno, uključujući i najkrvavije dane u Andhra Pradeshu.

Ljudi koji su došli iz ratnih zona, od Lalgarha preko Jharkhanda, Chhattisgarha i Orisse, opisivali su policijsku represiju, uhićenja i mučenja, ubijanja, korupciju i činjenicu da npr. u Orissi policiji naredbe izdaju službenici koji su radili za rudarske kompanije. Ljudi su opisivali sumnjivu, malignu ulogu koju su igrali neki NVO-i koje financiraju agencije potpuno posvećene razvijanju korporativnih planova. Iznova i iznova govorili su o tome kako se u Jharkhandu i Chhattisgarhu aktivisti, ali i obični ljudi – bilo tko za koga se smatra da je disident – označavaju kao maoisti i i šalju u zatvor. Rekli su da je to ono zbog čega, više od ičega drugoga, ljudi posežu za oružjem i pridružuju se maoistima. Pitali su kako je moguće da vlada, koja se opravdavala da ne može preseliti ni dio od 50 milijuna ljudi raseljenih u ime "razvojnih" projekata, odjednom uspijeva pronaći 1.400 hektara prvoklasne zemlje koju dodjeljuje industrijalcima za stvaranje više od 300 Posebnih ekonomskih zona, indijski *onshore* porezni raj za bogate. Pitali su za koji se tip pravde zalagao Ustavni sud dok je odbijao revidirati značenje "javnog interesa" u Zakonu o akviziciji zemlje, čak i usprkos tome što je znao da vlada prisilno pribavlja zemlju u ime "javnog interesa" kako bi tu zemlju potom predala privatnim korporacijama. Pitali su zašto se čini da kad vlada kaže da se "sudski nalozi moraju ispunjavati" to samo znači da se moraju svugdje postaviti policijske postaje. Ne škole, ili bolnice ili kuće, ili pitka voda, ili poštena cijena za šumske proizvode, ili makar da ih se ostavi na miru i slobodne od straha od policije – bilo što što će barem malo olakšati živote ljudi. Pitali su zašto "sudski se nalozi moraju ispunjavati" nikad ne tumači na način da znači pravdu?

Postojao je period prije desetak godina kad su na sastancima poput ovih ljudi još razmatrali modele "razvoja" koje im je nametala Nova ekonomska politika. Danas je takav model u potpunosti odbačen. To je sigurno. Svi se, od gandijevaca do maoista, slažu oko toga. Jedino preostalo pitanje je koji je najučinkovitiji način da ga se sruši.

Uzvraćanje udaraca

Jedan stari kolega, prijatelj prijatelja, velika njuška u korporativnom svijetu, prisustvovao je jednom od sastanaka iz morbidne znatiželje o svijetu o kojem je znao vrlo malo. Premda se zaodjenuo u kurtu tvrtke Fabindia, nije uspio zamaskirati svoj skupi izgled (i miris). U jednom trenutku nagnuo se prema meni i kazao: "Netko bi im trebao reći da se ne trude toliko. Ovu bitku neće dobiti. Nemaju pojma protiv čega se bore. S količinom novca o kojoj ovdje govorimo, te kompanije mogu kupiti ministre, medijske barune i štrebere javnih politika, te kompanije vode svoje NVO-ove, svoje milicije, one mogu kupiti cijele vlade. Kupit će čak i maoiste. Ovi dobri ljudi trebali bi uštedjeti svoje vrijeme i početi se baviti nečim pametnijim."

Kad se ljude brutalno zlostavlja, čim se "pametnijim" može baviti doli uzvraćanjem udaraca? Nije da imaju izbora osim samoubojstva, poput onih 180.000[01] farmera uhvaćenih u dužničku spiralu. (Zar se samo meni čini da indijski establišment i njegovi predstavnici u medijima imaju puno manje problema s idejom da siromašni ljudi izvršavaju samoubojstva nego s idejom da uzvraćaju udarce?)

Nekoliko su godina ljudi – među kojima su bili i maoisti, no većinom ostali – u Chhattisgarhu, Orissi, Jharkhandu i Zapadnom Bengalu uspijevali spriječiti poslove velikih korporacija. Pitanje koje se sad nameće je kako će operacija Zeleni lov promijeniti prirodu njihove borbe. S čim se točno ljudi koji se bore moraju nositi?

Istina je da su, povijesno gledajući, rudarske kompanije gotovo uvijek dobivale bitke protiv lokalnih ljudi. Od svih korporacija, izostavljajući one koje proizvode oružje, rudarske imaju najnemilosrdniju prošlost. Oni su cinični i otvrdnuli borbama te kad ljudi kažu: "*Đan denge par zamiin nahin denge*" (život ćemo dati, ali ze-

mlju ne), to se vjerojatno od njih odbija poput romona kiše o atomsko sklonište. Sve to oni su već čuli, na tisuću različitih jezika, u sto različitih zemalja.

Upravo sad u Indiji mnogi od njih nalaze se u salonima za doček putnika koji lete prvom klasom, naručuju koktele, trepću sporo poput lijenih predatora, čekaju da se Memorandumi o razumijevanju (*Memorandums of understanding – MOU*) – koje su neki od njih potpisali još 2005. – materijaliziraju u pravi novac. Međutim, četiri godine provedene u salonima za doček putnika koji lete prvom klasom dovoljno je vremena da na kušnju stavi toleranciju i onih najstrpljivijih. Spremni su prepustiti tek malo prostora složenim i sve beznačajnijim ritualima demokratske prakse, čak i onda kad su ti rituali sve češće samo isprazne radnje koje se sastoje od: (namještenih) javnih saslušanja, (lažnih) studija o utjecaju na okoliš, (kupljenih) dozvola različitih ministarstava i razvučenih sudskih parnica. Čak i lažna demokracija guta vrijeme. A vrijeme je za industrijalce novac.

Pritisci i potrebe slobodnog tržišta

Stoga, o kakvoj vrsti novca govorimo? U njihovom originalnom radu koji je u procesu objave: *Out of This Earth: East India Adivasis and the Aluminium Cartel,* Samarendra Das i Felix Padel kažu da je financijska vrijednost nalazišta boksita u Orissi 2,27 bilijuna dolara (to nadmašuje indijski BDP za više od dva puta). To su bile cijene iz 2004. Po današnjim cijenama, ta je vrijednost vjerojatno narasla na 4 bilijuna dolara. Bilijun ima 12 nula.

Službeno, od tog iznosa, vlada dobiva tantijeme manje od 7 posto. Često, ako se radi o poznatoj i priznatoj kompaniji, velike su šanse da će se rudom trgovati na ročnom tržištu, premda se ona još uvijek nalazi u planini. Stoga, dok je za adivasije planina još živi bog, vrelo života i vjere, okosnica ekološke ravnoteže regije, za korporaciju ona je samo skladište. Stvari u skladištu moraju biti dostupne. S korporacijske točke gledišta, boksit mora biti izvađen iz planine. Ako se to ne može učiniti mirno, morat će se učiniti nasilno. Takvi su pritisci i potrebe slobodnog tržišta.

Ovo je priča samo o boksitu u Orissi. Proširimo 4 bilijuna dolara i na vrijednost milijuna tona visokokvalitetne željezne rude u Chhattisgarhu i Jharkhandu te na ostalih 28 dragocjenih mineralnih resursa uključujući uran, vapnenac, dolomit, ugljen, kositar, granit, mramor, bakar, dijamante, zlato, kvarc, korund, beril, aleksandrit, silicij, fluorit i granat. Pridodajmo tome elektrane, brane, autoputeve, tvornice čelika i cementa, topionice aluminija i sve ostale infrastrukturne projekte koji su dio stotina MOU-ova (samo u Jharkhandu potpisano ih je više od 90). To nam omogućava uvid u razmjere operacije i očaja dionika. Šuma, nekoć znana kao Dandakaranya, koja se proteže od Zapadnog Bengala preko Jharkhanda, Orisse, Chhattisgarha te dijelova Andhra Pradesha i Maharasthre, dom je milijunima indijskih domorodaca. Mediji su počeli taj dio Indije nazivati Crvenim koridorom ili Maoističkim koridorom. Jednako tako, mogao bi se lako nazvati i MOUističkim koridorom. Pritom se čini potpuno nevažnom činjenica da Peti popis[02] indijskog ustava osigurava zaštitu plemenskim narodima i ne dopušta otuđenje zemlje na kojoj žive adivasiji. Čini se da ta klauzula postoji samo kako bi ustav lijepo izgledao – malo uređivanja za izlog, sloj šminke. Velik broj korporacija, od relativno nepoznatih do najvećih svjetskih rudarskih kompanija i željezara, bori se za aproprijaciju zemlje koja pripada domorocima: Mittals, Jindals, Tata, Essar, Posco, Rio Tinto, BHP Billiton i, naravno, Vedanta.

Nad svakom planinom, rijekom i šumskim proplankom visi MOU. Govorimo o društvenom i okolišnom inžinjeringu nezamislivih razmjera. A većina tih ugovora je tajna. Nalazi se izvan javne domene. Nekako mi se ne čini da će se o planovima koji su na korak daleko da unište jedan od najstarijih svjetskih ekosistema zajedno s ljudima koji u njemu žive razgovarati na konferenciji o klimatskim promjenama u Kopenhagenu. Čini se da su kanali koji vrte vijesti 24 sata dnevno zauzeti trčanjem za vijestima o jezivom maoističkom nasilju – toliko da ih u nedostatku stvarnog maoističkog nasilja izmišljaju, pa ne vide apsolutno nikakav interes u ovoj strani priče. Pitam se: zašto?

Možda se radi o tome da razvojni lobi, prema kojem mediji stoje u kmetskom odnosu, tvrdi da će rudarstvo znatno povećati stopu rasta BDP-a te tako osigurati nova radna mjesta za ljude koje prisilno preseljava. Ova računica ne uzima u obzir katastrofalno visoku cijenu ekološke štete. No, čak i pod tako usko postavljenim uvjetima, računica je i dalje neistinita. Većina sredstava odlazi na bankovne račune rudarskih korporacija. Manje od 10 posto ide u državni trezor. Vrlo mali postotak

02 Popisi ugrađeni u indijski ustav koji kategoriziraju i utabličuju administrativnu aktivnost i politike vlade. Schedules (popisi) su imenovani brojevima od 1 – 12. Peti popis je za ovaj tekst najvažniji od svih indijskih ustavnih popisa, a odnosi se na listiu za administraciju i upravu nad Područjima od posebne državne skrbi (koja se po tome zovu "Scheduled Areas") i plemenima koja žive u područjima od posebne državne skrbi (stavila bih: u tim područjima). Ta su područja zamišljena kao područja kojima je potrebna posebna državna zaštita zbog neravnopravnih uvjeta u kojima žive. Prvi takav popis bavi se popisom država i indijskih teritorija, u njega se bilježe sve promjene granica i zakoni kojima je ta promjena omogućena. Drugi popis bilježi listu plaća dužnosnika koji rade u državnim uredima, zatim sudaca te kontrolora i glavnog indijskog revizora (revizora koji nadzire sve troškove i račune vlade te ujedno upravlja Indijskim odjelom za računovodstvo i reviziju, koji broji 58.000 zaposlenika diljem Indije i obavlja poslove vanjskih revizora nad svim kompanijama u državnom vlasništvu), koji je po statusu ravan vrhovnom sucu. Treći popis sadrži popis zakletvi koje polažu svi izabrani dužnosnici i suci. Četvrti popis regulira alokaciju mjesta u Rađa Sabhi (gornjem domu indijskog parlamenta). (nap. prev)

03 Ured službenika koji se bavi prikupljanjem potraživanja, odnosno naplaćivanjem različitih tipova davanja koja država potražuje od svojih građana. Ponekad ih se naziva i magistratima. Okružni kolektori su najmoćniji vladini službenici u pojedinom distriktu. Povjereno im je provođenje reda i zakona, prikupljanje pristojbi i poreza, kontrola nad dozvolama za planiranje te koordiniranje prirodnih i društvenih hitnih slučajeva. (nap. prev.)

prisilno preseljenih ljudi nađe posao, a i onda rade ponižavajuće i teške fizičke poslove za robovsku nadnicu. Popuštajući paroksizmu pohlepe, mi razvijamo ekonomije drugih zemalja svojom ekologijom.

Trag novca

Kad se radi o ovakvoj količini novca, nije uvijek jednostavno identificirati dionike. Između izvršnih direktora i njihovih privatnih mlažnjaka i očajnih plemenskih Posebnih policijskih službenika u "narodnim" milicijama – koji se za nekoliko tisuća rupija na mjesec bore protiv vlastitog naroda, siluju, ubijaju i spaljuju cijela sela, a sve s ciljem raščišćavanja terena kako bi se moglo početi rudariti. Kako ćemo ikad saznati koja politička partija, koji ministri, koji parlamentarni zastupnici, koji političari, koji suci, koji NGO-ovi, koji stručni konzultanti, koji policajci imaju izravne ili neizravne interese u plijenu? Kako ćemo ikad saznati koje od novina koje izvještavaju o najnovijim maoističkim "zvjerstvima", ili TV kanali koji imaju "javljanja izravno iz epicentra" – ili, preciznije postavljeno, koji imaju za cilj upravo izbjegavanje javljanja iz epicentra ili, još preciznije, koji otvoreno lažu o događajima u epicentru – koji od njih su dionici?

Koje je podrijetlo milijardi dolara (iznosa nekoliko puta većeg od indijskog BDP-a) koje su indijski građani potajno skrili na računima švicarskih banaka? Odakle su došle dvije milijarde dolara potrošene na zadnjim općim izborima? Odakle stižu stotine milijuna rupija koje političari plaćaju medijima da bi ovi organizirali visokobudžetno, niskobudžetno ili praćenje predizbornih kampanja uživo o kojima je nedavno pisao P. Sainath? (Kad sljedeći put televizijski voditelj udavi nijemog studijskog gosta vičući zašto se maoisti protive izborima i zašto se ne priključe *mainstreamu*, pošaljite SMS odgovor televizijskoj postaji: jer si ne mogu priuštiti vaše tarife.)

Kako da tumačimo činjenicu da je savezni ministar unutarnjih poslova P. Chidambaram, izvršni direktor operacije Zeleni lov, u svojoj karijeri korporativnog odvjetnika zastupao nekoliko rudarskih korporacija? Kako da tumačimo činjenicu da je on bio neizvršni direktor Vedante – što je pozicija na koju je dao ostavku onog dana 2004. godine kad je postao ministar financija? Kako da tumačimo činjenicu da je jedna od prvih dozvola koju je izdao za izravna strana ulaganja (FDI) čim je postao ministar financija izdana kompaniji Twinstar Holdings, čije je sjedište na Mauricijusu, a koja je planirala kupiti dionice firme Sterlite koja je dio grupe Vedanta?

Kako da tumačimo činjenicu da je sudac Kapadia kad su aktivisti iz Orisse podnijeli Ustavnom sudu prijavu protiv Vedante – citirajući prekršaje vladinih smjernica, ističući da je Norveški mirovinski fond povukao investicije iz te kompanije, navodeći kao razlog ogromne ekološke posljedice i kršenje ljudskih prava od strane kompanije – predložio da se Vedantu zamijeni tvrkom Sterlite, sestrinskom kompanijom iz iste grupacije? Potom je potpuno bezbrižno na otvorenom saslušanju objavio da i on ima dionice u Sterliteu. Odobrio je Sterliteu dozvole za rudarenje u šumskim područjima usprkos činjenici da je stručna komisija Ustavnog suda eksplicitno izjavila da se dozvole ne bi trebale izdati jer će rudarenje uništiti šume, izvore vode, okoliš te živote i sredstva za život tisuća domorodačkih naroda koji tamo žive. Sudac Kapadia odobrio je dozvolu bez da je pobio izvješće Komisije samog Ustavnog suda.

Kako da tumačimo činjenicu da je Salwa Judum, brutalna operacija raščišćavanja terena pod krinkom "spontane" narodne milicije u Dantewadi, formalno osnovana 2005, svega nekoliko dana nakon što je potpisan MOU s Tatama? I što s činjenicom da je Škola za antiterorističku obuku i ratovanje u džungli u Bastaru osnovana također u to vrijeme?

Kako da tumačimo činjenicu da je prije dva tjedna, 12. listopada, obavezno javno saslušanje u slučaju projekta kompanije Tata Steel vrijednoga 10.000 krore rupija u Lohandigudi, Dantewada, održano u maloj sali Kolektorata[03], ograđeno ogromnim osiguranjem i s unajmljenom publikom od 50 domorodaca dovedenih u konvoju vladinih džipova iz dvaju bastarskih sela? (Javno saslušanje proglašeno je uspjehom, a okružni kolektor čestitao je narodu Bastara na suradnji.)

Kako da tumačimo činjenicu da su cijene dionica mnogih rudarskih kompanija otišle u nebo točno u vrijeme kad je premijer počeo maoiste nazivati "prvom i najvećom unutarnjom prijetnjom nacionalne sigurnosti" (što je bio znak da se ih se vlada sprema početi progoniti)?

Rudarske kompanije očajno su trebale ovaj "rat". To je stara tehnika. Nadaju se da će odjek nasilja otjerati ljude koji su dosada uspijevali odoljeti pokušajima da ih

se deložira. Hoće li to biti konačni ishod ili će samo povećati broj maoista, tek treba vidjeti.

Cijena rasta

Obrćući ovaj argument, dr. Ashok Mitra, bivši ministar financija Zapadnog Bengala, u članku nazvanom "Fantomski neprijatelj" (*The Phantom Enemy*) tvrdi da su odvratna ubojstva koje maoisti provode klasična taktika naučena iz priručnika za gerilsko ratovanje. On tvrdi da su maoisti izgradili i uvježbali vojsku koja je sad spremna napasti indijsku Državu te da je maoističko "divljanje" namjerni pokušaj s njihove strane da se zapali gnjev posrnule bijesne indijske Države koja će onda posegnuti za okrutnim nasiljem, što će razljutiti adivasije. Maoisti se nadaju, smatra dr. Mitra, da bi se taj bijes domorodaca mogao rasplamsati u pobunu. Ovo je, naravno, optužba za avanturizam koju su neke struje na ljevici oduvijek pokušavale prikačiti maoistima. Ta optužba bi značila da maoistički ideolozi nisu nadrasli pozive na destrukciju ljudi koje tvrde da predstavljaju, a to s ciljem kako bi se potaknula revolucija koja će njih dovesti na vlast. Ashok Mitra je stari komunist, koji je ustanke naksalita u Zapadnom Bengalu u 60-ima i 70-ima promatrao iz prve ruke. Njegovi se stavovi ne mogu odbaciti po kratkom postupku. No, važno je imati na umu da plemenski narodi imaju dugu i hrabru povijest otpora, koja je starija od rođenja maoizma. Promatrati ih kao bezumne lutke kojima manipulira nekoliko srednjoklasnih maoističkih ideologa znači adivasijima raditi hrđavu uslugu.

Moguće je da dr. Mitra govori o situaciji u Lalgarhu gdje dosada još nije bilo govora o mineralnom bogatstvu. (Osim ako zaboravimo – trenutni ustanak u Lalgarhu potaknut je posjetom resornog ministra radi inauguracije željezare *Jindal Steel*. A gdje postoji željezara, može li željezna ruda biti daleko?) Bijes ljudi povezan je s njihovim očajnim siromaštvom i desetljećima patnje uzrokovane izloženosti policiji i "Harmadama"[04] te oružanoj miliciji Komunističke partije Indije (marksističke), koja je vladala Zapadnim Bengalom više od 30 godina.

Čak i ako, argumenta radi, ne pitamo što deseci tisuća policijskih i paramilitarnih trupa rade u Lalgarhu i ako prihvatimo teoriju maoističkog "avanturizma", svejedno bi to činilo tek manji dio cjelokupne slike.

Pravi problem je činjenica da je razvikana priča o indijskom čudotvornom rastu tresnula o pod. Rast je plaćen ogromnom socijalnom i ekološkom cijenom. A sada, kako se rijeke suše, posljedice dolaze na naplatu. Diljem zemlje postoji otpor, prosvjedi ljudi koji odbijaju prepustiti svoju zemlju i pristup resursima, koji odbijaju dalje vjerovati lažnim obećanjima. Iznenada, čini se kao da ekonomski rast od 10 posto i demokracija ne idu zajedno. Kako bi se boksit izvadio iz brežuljaka zaobljenih vrhova, kako bi se željezna ruda izvukla iz šumskog tla, kako bi se 85 posto Indijaca odselilo sa svoje zemlje i preselilo u gradove (što g. Chidambaram kaže da bi volio vidjeti), Indija mora postati policijskom državom. Vlada se mora militarizirati. Kako bi opravdali militarizaciju, potreban im je neprijatelj. Maoisti su ti neprijatelji. Oni su korporativnim fundamentalistima ono što su muslimani hinduističkim fundamentalistima. (Može li postojati bratstvo među fundamentalistima? Je li zbog toga RSS izrazio otvoreno divljenje prema g. Chidambaramu?)

Bila bi kobna pogreška misliti da su paramilitarne trupe, zračna luka u Rajnandgaonu, stožer brigade u Bilaspuru, Zakon o protuzakonitim aktivnostima, Zakon o posebnoj sigurnosti javnosti u Chhattisgarhu i operacija Zeleni lov uspostavljeni samo s ciljem istjerivanja nekoliko tisuća maoista iz šuma. U svim govorima o operaciji Zeleni lov, bez obzira na to hoće li g. Chidambaram "pritisnuti dugme", pronalazim začetak krizne situacije. (Jedno matematičko pitanje: ako je potrebno 6.000 vojnika da bi se zadržala malena Kašmirska dolina, koliko će ih biti potrebno da se obuzda nahrupljujući bijes milijuna ljudi?)

Umjesto da se nedavno uhićenog maoističkog vođu Kobada Ghandyija analizira pod utjecajem seruma istine, možda je bolja ideja da se s njim porazgovara.

U međuvremenu, može li, molim vas, netko tko planira krajem ove godine prisustvovati konferenciji o klimatskim promjenama u Kopenhagenu postaviti jedino pitanje koje je vrijedno pitati: možemo li, molim vas, ostaviti boksit u planinama?

S engleskoga prevela Andrea Milat.

04 'Harmad' je riječ posuđena u bengalski iz španjolskog, gdje znači armada – naoružana flota. U Bengalu se riječ 300 godina koristila kao označitelj za portugalske gusare i trgovce robljem, zloglasne po brutalnosti. U moderni bengalski jezik ušla je kad je u Kalkuti Mamata Banarjee upotrijebila tu riječ za kadrove Komunističke partije Indije (marksističke). Premda može značiti i druge stvari, u političkim kontekstima obično znači oružane snage.

GLAS
ovi birača
ZAGREB-TRNJE
Mihajlo Bojanić, v. r.
Zupanić, v. r.

SEYMOUR, RICHARD

Teritorijalna logika kapitalističke države

POZIV NA ZBOR BIRAČA U GORNJOGRADSKOJ ULICI

SEYMOUR, RICHARD

Teritorijalna logika kapitalističke države

Društveni pokreti od trga Tahrir do Trga slobode (*Liberty Square*) na različite su načine postavili pitanje prostora i političkog autoriteta.

Ipak, moguće je da postoji pristranost u pristupanju ovom pitanju uglavnom na razini međunarodnih ili transnacionalnih aktivnosti, bilo u formi "globalizacije" ili imperijalizma. Nekako vjerujem da vas to što regionalne prostorne strategije novih laburista jednostavno nisu bile toliko zanimljive kao strategija "Green Zone" Bushove administracije u Iraku zabrinjava koliko i mene.

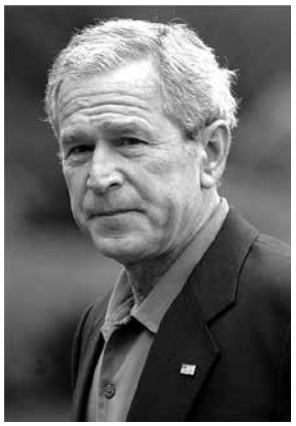
Posve je prirodno da je u prošlom desetljeću "prostorni obrat" socijalne teorije bio ponajviše vezan uz pitanje imperijalizma. Ne možemo reći kako je jedini povod tomu činjenica da se na inženjerski korpus američke vojske u gradnji idiličnih postrojenja, stalnih vojnih baza i zidova razgraničenja moglo naići u Iraku. Potonji su već i sami po sebi zanimljivi tipovi prostorne aktivnosti. Razlog je sljedeći: kada država projicira politički autoritet izvan vlastitog suverenog, omeđenog teritorija i kreće u provođenje zadaće organiziranja političkog prostora druge države, varljiva prirodnost i očiglednost odnosa između prostora i političke vlasti nužno postaje predmetom problematiziranja. Teritorijalna vlast poprilično nalikuje onome što i jest: izmišljotina, proizvod, višeslojna težnja ka prisili, kulturalni rat, politička organizacija, ekonomska strategija, materijalni poticaji, simbolička organizacija, izgradnja, rekonstrukcija i pomicanje unutarnjih granica i tako dalje. Odjednom metode pomoću kojih smo i sami podčinjeni postaju vidljive. Odjednom imamo priliku vidjeti kako je sve konstruirano: ne zovemo to uzalud "izgradnjom države". Derek Gregory pokazao nam je kako puno toga možemo naučiti na primjeru gradova koje je oskvrnuo imperij.

Državni teritorij kao društveni odnos

Budimo pošteni, stvari nisu tako jednostrane kakvima ih prikazujem. Nedvojbeno stoji kako je tijekom "urbanizacijskog" buma šezdesetih i sedamdesetih zanimanje za ustrojstvo gradova, gradskih općina, županija i regija bilo znatnije. Kao teoretičari društva, Henri Lefebvre i njegov učenik Manuel Castells preuzeli su vodstvo, dovodeći u pitanje usađene pretpostavke čikaške škole "urbane teorije" i dijelom odgovarajući na *žakerije* 1968.

te na program urbane racionalizacije francuske države. Svaki od njih razumio je na drukčiji način – Lefebvre kao marksist-humanist, Castells kao altiserijanac – kako je ideologija "urbanizma" koja se pojavila u vrijeme kada je podjela na urbano i ruralno u bitnome odumirala – simptomatična te kako je s gradom u njegovoj staroj formi određenog tipa izolirane košnice trgovine i kulture – svršeno. Ta je ideologija skretala pažnju na određene realne dugoročne trendove, blisko povezane uz državu i njezine funkcije alokacije proizvodnih jedinica te osiguravanja uvjeta za kolektivno konzumiranje (stanovanja, zdravstva, obrazovanja, gradske rasvjete, odvoza smeća itd.) te u proširenom smislu omogućivanja reprodukcije radne snage. No, pojašnjenje ovih pitanja zamagljeno je stavljanjem u uporabu objekta "urbano", kojem je manjkala točna definicija. "Urbano" je shvaćeno kao ono što se referira na set društvenih neprilika, političkih antagonizama itd. unutar i između definitivno društvenih klasa i interesa, koje je iziskivalo sofisticiraniju društveno-prostornu analizu kako bi se izašlo na kraj sa skalarnom reorganizacijom koja je kao strateška baza za produkciju bila globalna i nije utjecala samo na metropolitansko područje, već i na status nacionalnih država. Takav tip analize, mjestimice nabujao poststrukturalističkim aditivima, godinama je bio održavan od ljudi poput Neila Brennera, Davida Harveyja, Ire Katznelsona i Mikea Davisa. U posljednjih nekoliko godina ti su radovi nedvojbeno dobili na važnosti. Primjerice, iako se *Right to the City* (*Pravo na grad*) Davida Harveyja samo nastavlja na njegovu dugoročnu istraživačku agendu, nakon pokreta *Occupya* doima se vrlo u duhu vremena.

Ipak, ima određene logike u fokusiranju na imperijalističku osovinu budući da nas naglasak na međudržavnim odnosima i antagonizmima prisiljava da u obzir uzmemo državni teritorij ne kao prostornu zadatost, već kao društveni odnos. Ono što u još jednom od svojih iznimno dugih, prijekornih, slušaj-i-čini-kao-što-ti-jerečeno postova želim učiniti jest pokušati objasniti ponešto o kapitalističkoj državi i njezinoj prostornoj logici. Započinjem na međudržavnom nivou, prelazeći preko nekih pitanja koja je nabacio imperijalizam, prodirući potom do nacionalnih država i njihova upravljanja prostorom. Ako dopuštate, započeo bih s "novim imperijalizmom".



George W. Bush

Novi imperijalizam

Teorije koje kao temelj argumentacije postavljaju "novi imperijalizam" okreću se oko sjecišta dviju logika moći, konceptualno odvojenih iako neodvojivo isprepletenih u praksi. Prema Davidu Harveyju i Giovanniju Arrighiju, te su logike kapitalistička i teritorijalna logika (svjestan sam da se Alex Callinicos također ravna prema ovoj tendenciji, no njegovu dihotomiju doživljavam pomalo drukčije, kao fokusiranu na relativnu autonomiju geopolitičke od ekonomske logike). Harvey svakoj od ovih logika moći pripisuje specifičan tip prostorne organizacije. Tako je teritorijalna logika – logika država, čija se moć temelji na upravljanju određenim teritorijem i "kapacitetom da mobilizira ljudske i prirodne resurse". Kapitalistička logika moći proizvodi kapilarne tokove akumulacije kapitala koji protječu "preko beskonačnog prostora ili kroza nj, prema teritorijalnim entitetima ili dalje od njih".

Lefebvreov je utjecaj uvelike prisutan u ovim promišljanjima, osobito kod Harveyja. Prema Lefebvru, odnos između države i prostora mora se konstituirati uzduž više osi. Kao prvo, on govori o proizvodnji samog državnog prostora, državnog teritorija koji nosi oznake ljudskih generacija, klasa, političkih snaga itd. Naravno, kapitalistička država ni u kojem smislu ne *koincidira* s nacijom – no, kao što ćemo vidjeti, to je nebitno. Kapitalističke države organiziraju svoj teritorij kao nacionalni prostor. Nadalje, država unutar teritorija konstituira matricu institucionalnih prostora koji odgovaraju društvenoj podjeli rada te imperativima političke dominacije. Svaki od ovih prostora, od općine preko poštanskog ureda do policijske postaje, kondenzira sustav društvenih očekivanja i odgovora koji postaju toliko "prirodni" i "očiti" da ih se nikada ne artikulira. Treće, država sastavlja "mentalni" ili imaginarni prostor, skup reprezentacija kroz koje ljudi žive svoj odnos prema narodu-naciji, državi i teritoriju.

Prema Lefebvreu, prostornost države stalno dolazi u sukob s "prethodno postojećim ekonomskim prostorom na koji nailazi", "spontanim polovima rasta, povijesnim gradovima, komercijaliziranim djelićima prostora koji se prodaju 'na veliko'":

> "Usred kaosa odnosa među pojedincima, grupama, klasnim frakcijama i klasama, država teži nametnuti

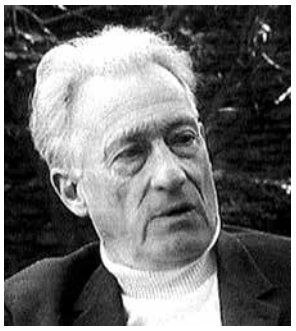
01 Vidi: Lefebvre, "Space and State", u Neil Brenner i Bob Jessop, *State-Space: A Reader*, Blackwell, 2002

02 Ovo znači točno ono što mislite da znači.

vlastitu racionalnost koja kao svoj privilegirani instrument uzima prostor. Ekonomiju se tako nanovo modelira u prostornim terminima – tokovima (energije, sirovina, radne snage, gotovih dobara, trgovinskih obrazaca itd.) i udjelima (u zlatu ili kapitalu, ulaganjima, strojevima, tehnologijama, stabilnim klasterima različitih radnih mjesta itd). Država teži kontrolirati tokove i udjele, osiguravajući njihovu koordinaciju. Tijekom odvijanja trostrukog procesa (*rasta* – tj. ekspanzije proizvodnih snaga – *urbanizacije* ili formacije masivnih proizvodnih i potrošačkih jedinica i *spacijalizacije*) dolazi do kvalitativnog skoka: nastanka državnog načina proizvodnje (SMP – *state mode of production – mode de production étatique*). Artikulacija odnosa između SMP-a i države na taj način postaje presudna. Razlikuje se od artikulacije odnosa između prijašnjih načina proizvodnje (uključujući i kapitalizam) i metoda kojima su oni zauzeli prirodni prostor (uključujući i modificiranje istog kroz društvene prakse). Nešto novo pojavljuje se u civilnom i političkom društvu, u proizvodnji i u državnim institucijama. Tomu se mora dati ime i to se mora konceptualizirati. Tvrdimo kako je ta racionalizacija i socijalizacija društva poprimila specifičnu formu koja se može označiti terminima 'politiziranje', 'etatizam'."[01]

Usudio bih se reći kako je koncept "državnog načina proizvodnje" teorijski ekstravagantan, rastežući koncept načina proizvodnje preko točke pucanja, no poticaj za ovo je jasan – postoje dvije prostorne logike moći: jedna spontana, slučajna, tržišna i kapitalistička koja dolazi "odozdo", druga planska, uređena, racionalizirana, nekapitalistička koja dolazi "odozgo".

Jednako tako, dio inspiracije za ovu distinkciju možemo pronaći i u radu geografa G. Williama Skinnera, koji je zasigurno utjecao na Arrighija, te u radu sociologa Charlesa Tillyja, koji je ekstrapolirao na Skinnerovim zaključcima. U važnoj knjizi *Coercion, Capital and European States 900 – 1900* (*Prisila, kapital i europske države 900 – 1900*), Tilly piše:



Henri Lefebvre

> "G. William Skinner oslikava geografiju društva kasne imperijalne Kine kao sjecišta dvaju setova hijerarhija središnjeg mjesta (*central-place hierarchies*)... Prvi, konstruiran uglavnom odozdo prema gore, izniknuo je iz razmjene; njegove preklapajuće jedinice sastojale su se od sve većih tržišnih prostora centriranih oko rastućih mjesta i gradova. Drugi, nametnut uglavnom od vrha prema dolje, rezultat je imperijalne kontrole; njegove ugniježđene jedinice sačinjavale su hijerarhiju administrativnih jurisdikcija. Sve do razine *hsiena* ili pokrajine, svaki je grad imao svoje mjesto u tržišnoj, kao i administrativnoj hijerarhiji. Ispod te razine, čak je i moćno Kinesko Carstvo vladalo indirektno, preko svoga plemstva. U sustavu organiziranom odozgo prema dolje nalazimo prostornu logiku prisile. U sustavu organiziranom odozdo prema gore, prostorna logika je ona kapitala. Manifestaciji dviju hijerarhija sličnih navedenima opetovano smo svjedočili tijekom neravnopravnog susreta između europskih država i gradova."

Ponovno se doima kao da je prostorna logika kapitala istovjetna prostornoj logici tržišta – spontani sustav tokova koji se kreće "odozdo prema gore", dok je prostorna logika države racionaliziranje, uređivanje, prisila, "odozgo prema dolje". Dvije prostorne logike, dvije vrste moći, svaka toliko posebna da se, barem kod Lefebvrea, državni tip moći uzdiže čak i do razine bivanja načinom proizvodnje.

Barem na površini, ovdje nailazimo na topografske sličnosti s diptihom teritorijalizacija – deteritorijalizacija Deleuzea i Guattarija. S jedne strane stoje edipizirane teritorijalizacije poput nacije, crkve, familije itd. koje se nameću hijerarhijski, odozgo prema dolje. One su bile dominantne u feudalnom razdoblju. S druge strane, "deteritorijalizirani" tokovi kapitala, koji slijede logiku uvelike sličnu onoj slobodnostrujeće želje, razaraju edipalizirane teritorijalizacije. Kapitalistička logika izdiže se na sjecištu dvaju razvoja, dvaju dekodiranih tokova – rada, u formi slobodnog radnika, i proizvodnje, u formi novca-kapitala. I tako te dvojne logike teritorijalizacije političkog autoriteta i deteritorijalizacije kapitala, iako karnalno isprepletene[02], vuku svaka na svoju stranu i bore se jedna protiv druge. Ovo je čest prizor u društvenoj teoriji.

Brennerova kritika

Moja zadrška po pitanju teorije "novog imperijalizma" isprva se sastojala od krnjeg i pomalo filistarskog dojma

kako jednostavno nisam "razumio" naizgled pretjerani naglasak koji je stavljen na prostor. Bob Jessop prije jednog je desetljeća ukazao na to da je okret prema "globalizaciji" kao krovnom konceptu društvene teorije proizveo naglašen "prostorni" zaokret koji je odavno valjalo ponovno razmotriti, ako ne i revidirati. Konkretnije, nisam razumio naglasak na *teritorijalnom* kao pogonskoj sili koja je logički različita od kapitalističke moći. Činilo mi se kako je teritorijalni prostor samo još jedan aspekt ili moment u razvoju konkretnih društvenih formacija unutar kojih se način proizvodnje ukorijenio, samo još jedan od aspekata koje je način proizvodnje ustrojio. Je li moguće da on konstituira logiku moći različitu od kapitalističke moći, ali njoj ekvivalentnu?

Kritika Harveyjeve teorije "novog imperijalizma" Roberta Brennera usredotočuje se na ovaj problem. Kapitalistička logika moći, kaže Brenner, jasna je. Postoji set imperativa (proizvodnja za profit, smanjenje troškova itd.) i set mehanizama (unutarkapitalističko nadmetanje, određivanje cijena itd.) prema kojima se ovi imperativi provode. Osim toga, postoji i jak empirijski temelj za njezino postojanje. No, teritorijalna logika moći, državna logika, uopće nije jasna. Čini se kako iza te logike stoji tek nejasan set odredbi; nikakvi jasni imperativi ili *raison d'être* je ne pogone, kao i malo toga empirijski utemeljenog. U onoj mjeri u kojoj državni planeri pronalaze interes u obrani teritorija, povećanju svojeg ekstrateritorijalnog dominija itd. nije jasno kako se to razlikuje od kapitalističkih interesa. Brenner se pri objašnjavanju toga čvrsto drži "homeostatskog" modela kapitalističke države. Budući da se funkcioniranje države i njeno bogatstvo deriviraju iz kapitalističkog rasta, njezini upravljači težit će ponašanju u skladu s kapitalističkim imperativima. Brenner također tvrdi kako je to zapravo, neovisno o njegovu konceptualnom aparatu, pristup kojim se Harvey služi kada objašnjava konkretne imperijalističke postupke.

Bob Jessop

Usprkos vlastitim dvojbama po pitanju teorija "novog imperijalizma", ne mogu bezrezervno pristati na ovu kritiku. Iako Brenner pogađa ono što i sam vidim kao realan problem teorija "novog imperijalizma", njegova kritika nosi sa sobom i set pretpostavki koje ne dijelim. Brenner tvrdi kako postoji "racionalna jezgra" Harveyjeve teorije koja se manifestira u težnji da objasni očitu disjunkciju između onoga što bi moglo biti u interesu kapitalističke klase i poteza koje provodi država (ratova itd.). Umjesto "dviju logika", Brenner stavlja točku oslonca svog objašnjenja ovog rascjepa na disfunkcionalan odnos između državne forme (nacionalne države) i kapitalističkih imperativa (koji konstantno prekoračuju nacionalne granice). Prema Brenneru, svjetski sistem uređen na više manjih suverenih država povijesna je činjenica do koje je došlo u kontekstu feudalizma, ne kapitalizma; njezin opstanak nije esencijalan kapitalizmu. Kapitalizam je transformirao postojeće teritorijalne države u kapitalističke države bez da je uistinu promijenio višedržavni karakter svjetskog sistema. Ovom argumentu pristupa se s podosta povijesne dubine i detalja u djelu Bennoa Teschkea *The Myth of 1648*. Svjetska država, tvrdi Brenner, bila bi daleko funkcionalnija po kapitalistički rast od nacionalne države budući da nacionalne države internacionalizacijom kapitala ne mogu implementirati strategije potrebne za razrješavanje međunarodnih zastoja u proizvodnji ili poduzeti mjere prilagodbe ne bi li, uz nužan stupanj koordinacije, prevladale globalne neuravnoteženosti. Iako se ovime vjerojatno može objasniti opća tendencija država da ulaze u međusobne iracionalne konflikte i njihov neuspjeh u koordiniranju racionalne politike kao odgovora na kapitalističku krizu, problem s kojim se susrećemo izostanak je objašnjenja načina na koji se kapitalistička država pod određenom upravom može naći u situaciji da slijedi politike koje su naizgled u diskrepanciji s eventualnim pokušajima da se na nacionalnoj razini prevlada takve neravnoteže, razriješi krizu proizvodnje i tako dalje.

Nedostaci mehanicističkog i ekspresivnog modela kauzalnosti

Mislim kako bi bilo bolje započeti odgovor na to pitanje činjenicom da, jednako kao što postoje mnoge države, ne postoji jedan ili opći kapitalistički interes, već je uvijek u pitanju više kapitalâ, nacionalno konstituiranih i konstitutivno razdijeljenih u frakcije, s hijerarhijom moći među sobom. Hegemonijska frakcija jest ona koja vodi ostale i dominira državom u svakom trenutku. No čak i tada, ne postoji apsolutna suglasnost oko interesa ili strategija unutar pojedine frakcije – *hedge* fondovi, primjerice, mogu se razlikovati od investicijskih banaka kada je u pitanju najučinkovitija metoda napada na soci-

jalno osiguranje. Što je više odredbi u igri, to podjele postaju složenije, a njihovo razrješenje ovisi o političkom i ideološkom vodstvu. Umjesto da pretpostavimo homeostatski model državnog djelovanja prema kojem kapitalistički interesi imaju regulatorni učinak širokog dosega na državnu moć, ovakav pristup vraća problem unatrag, na teren političke prakse, sa svim njezinim pretpostavljenim disfunkcijama. A Brennerovo objašnjenje uzroka koji su doveli do rata u Iraku zapravo ukazuje na ovu gramscijansku problematiku.

Muče me i druge stvari. Smatram kako prikaz razloga zbog kojih su kapitalističke države determinirane kapitalističkom a ne teritorijalnom logikom pretpostavlja neprikladan *mehanicistički* model kauzalnosti. Radi se o kritici koju se može uputiti i drugim političkim marksistima, poput Teschkea i Lachera, a po mome sudu, i teoretičarima poput Freda Blocka koji također upošljavaju homeostatski model odnosa između države i kapitala. Zanimljivo kako do istih zaključaka kada je u pitanju kontingentna priroda državnog sistema dolaze i oni koji upotrebljavaju *ekspresivni* model kauzalnosti. Kritički teorijski impuls škole derivacije države, koja započinje u Zapadnoj Njemačkoj no svoj vrhunac doseže u anglofonom svijetu ljevice preko radova Johna Hollowaya, Wernera Bonefelda i drugih, tretiranje je države kao fetišizirane forme kapitalnog odnosa. Pod utjecajem Evgenyja Pashukanisa, potonji su mislili kako homologno njegovu izvođenju pravne forme iz robne forme mogu derivirati državnu formu iz kapitalističke. Uzevši to u obzir, najvažnija stvar kada je državna forma u pitanju bio je način na koji je ona na općoj razini kondenzirala kapitalni odnos ne bi li otklonila deficijencije i disfunkcije u krugovima proizvodnje i razmjene, postajući time, u određenom smislu, idealni kapitalist. Budući da je kapitalistički način proizvodnje svojim obujmom svjetski rasprostranjen, nije postojao valjan razlog da državni sistem preuzme formu nacionalnih država. Prema tome, Claudia von Braunmühl u eseju o nacionalnoj državi u Hollowayevu i Picciottovu seminalnom djelu *Država i kapital* (*State and Capital*) tvrdi kako je ta predstrukturacija državnog sistema djelovanjem feudalnih odnosa kapitalizmu bila nametnuta. Sistemski oportunizam kapitalizma dopustio mu je da zauzme međunarodni sistem država i transformira ga, no za sistem kao takav nije nužan. Postoje iznimno zanimljivi aspekti korištenja ovoga pristupa kojima ću se naknadno vratiti, a pristup derivacije države proizveo je i neke bogate, indikativne analize. No, da parafraziram Bernarda Shawa, on je u tom pogledu kao knjižnica: sjajno mjesto otkud se može posuditi, no koje valja izbjegavati pod svaku cijenu.

Fred Block

Nisam uvjeren kako je postojanje više država pod dominacijom kapitalističkog načina proizvodnje tek povijesno nasljeđe kontingentno kapitalizmu koje bi se u načelu moglo nadići. Inzistiram na tome da se ne radi o padu u prešutni funkcionalizam, prema kojemu ono što postoji pod kapitalizmom zasigurno postoji za dobrobit kapitalizma. Očigledno je kako su suverene, teritorijalne države prethodile kapitalizmu i nametnule strukturirajući efekt na kapitalistički svjetski poredak koji se netom bio pojavio. Ne čini mi se mogućim da kapitalizam može pružiti materijalnu bazu za išta drugo osim višedržavnog sistema. A doima se i kako bi tvrdnja da je višedržavni sistem tek historijsko nasljeđe i ništa više predstavljala pokušaj da se odagna umjesto objasni problematika odnosa između višestrukih, skalarnih i prostornih razina političke organizacije i kapitalističkog načina proizvodnje. Razvoj kapitalizma kao da podrazumijeva konkretan tip teritorijalizacije političke moći te vrijedi pokušati razumjeti zašto je tomu tako. Ne mislim da nam mehanicistički, kao ni ekspresivni modeli kauzalnosti mogu pri tome dobro poslužiti, a nešto kasnije ću ukazati i na važnost Althusserove ideje o *strukturnoj* kauzalnosti.

Kapitalizam i nacionalna država

Od čega se sastoji teritorijalizacija političke moći? Najjednostavnije rečeno, teritorijalnost predstavlja raspolaganje konkretnim ograničenim prostorom kao temeljem za ostvarivanje nekog konkretnog društvenog ishoda. Crkva, policijska postaja, škola... Sve su te institucije, između ostalog, omeđena mjesta unutar kojih se provodi određen tip društvene organizacije, spremnici za pojedine skupove društvenih odnosa. Teritorijaliziranje političke moći, dakle, nije ništa drugo doli proces vezivanja političke vlasti uz određen prostor na kojem se ciljevi politički dominantne, vladajuće klase mogu postići.

Po čemu je teritorijalnost kapitalističke države karakteristična? Mogli bismo započeti s problemom suve-

03 F. Braudel: *Afterthoughts on material civilization and capitalism*, 1977

reniteta. U međunarodnom sustavu je moderna država suverena sila u mjeri u kojoj ne samo da uživa monopol na legitimno nasilje i politički autoritet unutar svojih teritorijalnih granica, već također zahtijeva priznanje ekskluzivnog prava unutar tog teritorija od strane drugih država. U zamjenu, drugim državama priznaje isto ekskluzivno pravo. Koliko mi je poznato, ovakav pojam suvereniteta ima svoje korijene u feudalnim imovinskim odnosima, u apsolutističkim državama organiziranima na temelju kraljevanja, patrilinearnog podrijetla i osobne vladavine (*personal rule*). Pod pojmom suvereniteta podrazumijevamo apsolutno pravo kraljeva i kneževa na raspolaganje svojim teritorijem i stanovništvom koje se na njemu nalazi, određujući mu vjeru i zapovijedajući njime onako kako su smatrali prikladnim. Međutim, suverenitet u kapitalizmu poprima poseban oblik koji je poprilično različit od onoga feudalnih država: to je *suverenitet naroda-nacije* umjesto kralja kao božje inkarnacije.

Time se raspravu s međudržavnih odnosa preusmjerava na društvene odnose općenito; kapitalistička država nije tek teritorijalna država, već *nacionalna* teritorijalna država. Prostor koji moderna država organizira, mapira i pokušava dovesti pod mrežu razumljivosti jest *nacionalni* prostor. No, kao što sam već spomenuo, država se ne podudara strogo s nacijom. Mnoge su države, poput Ujedinjenog Kraljevstva, multinacionalne, a mnogi narodi nemaju državu. Kao što ni državne ovlasti nisu tek zadržane granicama unutar kojih neka država prakticira suverenost: jedan od učinaka internacionalizacije kapitala jest internacionalizacija kapitalističkih država. No ipak, kapitalistička država samu sebe izričito identificira kao nacionalnu državu i ne može biti ravnodušna prema nacijama. U nekim ih slučajevima potiskuje, dok ih u nekim drugim slučajevima organizira u multinacionalni teritorij, reproducirajući nacionalne prostore kroz svoju distribuciju i skalarnu organizaciju mjesta vlasti kao dio logike političke dominacije, istovremeno gradeći superiornu nacionalnost kao dio simboličke organizacije teritorija kojim vlada. Dakle, logika državnosti ne može izbjeći nacionalnost, i teritorij države uvijek je nacionalan.

Jedna od strategija koju se koristi za objašnjavanje odnosa između nacionalne države i kapitala jest da se razvoj nacionalne države dovede u vezu sa zahtjevima jedinstvenog tržišta. Kao što je to Fernand Braudel iznio:

> "Nacionalna ekonomija je politički prostor, transformiran od strane države kao rezultat potreba i inovacija u ekonomskom životu u koherentan, jedinstven ekonomski prostor čije kombinirane aktivnosti mogu ići u istom smjeru. Taj je podvig samo Engleska uspjela ostvariti tako rano. Kada uzimamo Englesku kao primjer, pojam revolucije često se ponavlja: agrikulturne, političke, financijske i industrijske revolucije. Ovom popisu valja dodati – koje joj god ime poželjeli odabrati – revoluciju koja je stvorila englesko nacionalno tržište."[03]

Na prvi pogled, ovime bi se mogao objasniti odnos između širenja kapitalizma i pomaka od rascjepkanih političkih jedinica različitih vrsta i mjerila s maglovitim granicama – država-gradova, kneževina, komuna, šarenila carstava itd. – na racionalizirane, nesavršeno homogenizirane nacionalne države. Kapitalistička potreba za jedinstvenim prostorom unutar kojega se mogu organizirati proizvodnja i razmjena daje povoda različitim načinima organizacije prostora – rastu mjesta i gradova povezanih prometom i komunikacijom (na istom, dominantnom jeziku), ujedinjenih zajedničkom valutom, zaštićenih vojnim postrojenjima, unutar teritorija omeđenog granicama i zaštićenog suverenom vlašću. No, vraćajući se već navedenom Braunmühličinom argumentu, prisjećamo se metodološkog načela izvedenog iz Lukácsa – primata cjeline u odnosu na pojedinačne instance. Nedovoljno je za polazište uzeti samu nacionalnu državu kao samodostatnu jedinicu čijom se agregacijom dolazi do svjetskog sustava: "Međunarodni sustav nije suma više država, naprotiv – on se sastoji od više nacionalnih država. Svjetsko tržište nije konstituirano od mnogo udruženih, koncentriranih nacionalnih ekonomija; točnije bi bilo reći kako je svjetsko tržište ustrojeno u formi u kojoj više nacionalnih ekonomija djeluje kao njegov sastavni dio."

Teorijska osnova za ovu tvrdnju tipičan je pristup derivacije države gdje se državnu formu pokušava izvoditi iz nečega što se nalazi u općem konceptu kapitala. U ovom slučaju, to je prije svega sámo svjetsko tržište koje se podrazumijeva u općem konceptu kapitala, imajući u vidu da kapital ima urođenu tendenciju prodiranja kroz nacionalne granice i preko njih. Kroz posredovanje svjetskog tržišta, lokalizirani centri proizvodnje i akumulacije oblikuju cjelinu iz koje se izdiže materijalna baza

za svjetsku državu koja bi trebala izvršiti zadaću idealnog kapitalista. Činjenica da ne postoji jedna, svjetska, već mnogo država povijesna je slučajnost; ipak, ove su države potpale pod dominaciju svjetskog kapitalističkog sustava i transformirane su u političke organizacije sposobne za uređenje svjetskog tržišta na izvjestan način. Stoga ih ne bi trebalo promatrati tek kao niz nacionalnih država koje među sobom njeguju odnos eksteriornosti. One su intrinzično povezane kroz svjetsko tržište na koje izlaze. Naime, jasno je kako će, ukoliko je na kocki ujedinjenje tržišta, biti teško objasniti perpetuiranje nacionalnih država *osim* kao kontingentnu činjenicu.

Međutim, ne postoji razlog da započnemo s izvođenjem ili deriviranjem forme kapitalističke države iz robne cirkulacije. Svakako možemo priznati metodološki primat totaliteta, no trebali bismo se prisjetiti kako je kapitalizam koji se pojavljuje u Marxovu *Kapitalu* kompleksna cjelina sastavljena od mnogih determinacija. Svaka nova determinacija, kako ističe Callinicos u knjizi *Imperialism and Political Economy* (*Imperijalizam i politička ekonomija*), spojena je uz prethodnu na ovisan, ali nededuktivan način. Tako se Marx kreće od analize robne forme do borbe oko osmosatnog radnog vremena, ili od financijskog tržišta, ili od nekog drugog aspekta kapitalističkih odnosa. I dok svaka faza analize može ovisiti o prethodnim eksplikacijama, nije izravno implicirana u njima. Tržišta kapitala nisu implicitna u analizi robne forme; također, ne postoji razlog zašto bi državna forma trebala biti implicirana općom formom kapitala. S time u vidu, formu kapitalističke države moramo promatrati kao dio kompleksnog totaliteta međusobno artikuliranih elemenata od kojih svaki vrši recipročan učinak na druge, dok je ustrojstvo cjeline određeno učinkovitošću svakog pojedinog elementa. Kapitalistička je država *naddeterminirana* ustrojstvom kompleksnog totaliteta kojeg je dio.

Relativna autonomija države

Tek iz ove perspektive možemo pošteno sagledati odnos između nacionalne države i kapitalizma. Racionalna jezgra pristupa derivacije države kaže kako kapitalizam ne nameće samo novu organizaciju teritorijalnim entitetima, koji bi u protivnom u bitnome ostali isti, već da preuzima na sebe zadaću da izmijeni njihovu materijalnost. Ovo vrijedi za sve prostorne jedinice na koje nailazimo u kapitalizmu. Castells je prokazao "urbanu teoriju" koja je predmnijevala da urbano kroz stoljeća promjene, načine proizvodnje i stadije u njihovu razvoju zadržava isti sadržaj, isto značenje. Urbani prostor označavao je nešto posve drukčije u srednjovjekovnoj Europi; mjesta i gradovi predstavljali su drugačiju prostornu organizaciju društvene podjele rada.

Služeći se Marxovom terminologijom, možemo reći kako se društvena podjela rada razlikuje od tehničke po tome što proizlazi iz društvenih funkcija vezanih uz klasu. U feudalizmu je društvena podjela rada bila uređena oko personaliziranih veza između feudalnih gospodara i seljaka ili kmetova. Glavni oblik ekstrakcije bio je izravno politički – vladajuća je klasa pod prijetnjom prisile ubirala danak – i to je stremilo proizvodnji parcelizacije političkog autoriteta kao i dezartikulacije prostora. Ruralno-urbana podjela, kolaž različitih prostora – od imanja i manjih gradova preko velikih komercijalnih centara i luka do gradova opasanih zidinama – kondenzirali su karakterističnu društvenu podjelu rada. Na selu je proizvođač bio vezan uz zemlju, radeći za plemstvo različitoga ranga, na imanjima različitih veličina, neutvrđenih međa i uz nejasna ograničenja. Gradovi su se uvelike razlikovali po veličini i funkciji: neki su bili enklave relativne tržišne slobode, osobito lučki gradovi povezani sa svjetskim tržištima; manji gradovi obično su bili međe većim feudalnim imanjima. Njihovi stanovnici nisu živjeli od zemlje, proizvodeći danak, već od sitne robne proizvodnje ili različitih vrsta trgovine, zadovoljavajući potrebe luksuzne konsumpcije feudalne vladajuće klase (o ruralno-urbanoj podjeli u srednjem vijeku vidi kod Rodneyja Hiltona). Budući da je glavni oblik ideološke dominacije bio religijski, dolazilo je do preklapanja okvira sakralne i svjetovne vlasti, jer je crkva istovremeno djelovala kao posjednik, ubirač desetine i simbolički jamac jedinstva države kao tijela Kristova. Ovakva specifična artikulacija ekonomske, političke i ideološke moći također je bila osnova za neravnomjeran sustav različitih političkih jedinica, od komuna preko država-gradova do carstava. Dakle, teritorijalizacija političke moći u feudalizmu, temeljena na vezama uz gospodara i zemlju, podrazumijevala je prostore koji su naginjali tome da budu nepravilni, povratni, samorazarajući (preko veza uz gospodara i zemlju), no istovre-

meno otvoreni (kroz opsežne migracije preko sjecišta granica).

Međutim, tamo gdje je kapitalistički način proizvodnje naišao na plodno tlo, proizvođači su stekli svoju slavnu dvostruku slobodu i od gospodara (robovanja) i od zemlje (sredstva za rad); bili su uvučeni u proizvodne odnose posredovane razmjenom, prodajući svoju radnu snagu kapitalistima koji su je pribavljali kao još jedan od elemenata u proizvodnom procesu namijenjenom proizvodnji profita. Međutim, kao što Poulantzas ističe, ovdje se nije radilo o deteritorijalizaciji; takav sustav počivao je na naturalističkom prikazu u kojem se pretpostavljalo kako teritorij ima kontinuirano značenje, konotativnu vezu s "ukorijenjenošću" u konkretne zemljišne čestice. Umjesto toga, kapitalistička podjela rada podrazumijevala je drukčiji tip teritorijalizacije. Proizvodnja, cirkulacija i razmjena sada su iziskivale prostornu matricu nesavršeno homogeniziranih mjesta, dijelova prostora, svakog pažljivo ograničenog jasnim unutarnjim i vanjskim oznakama granice i vezanog uz društvenu podjelu rada – tvornice, čvorišta, opskrbne lance, trgovačke centre, terase, konurbacije, stambena postrojenja i tako dalje. Dakle, iako su kretanja novca, kapitala i rada naginjala onkraj ovih prostora, morali bi prijeći granicu kako bi to uistinu učinili. Ovakav sustav granica nužan je za organizaciju radne snage, distribuciju i pohranu dobara, komunikaciju, transport, potrošnju, stanovanje i tako dalje. Potrebna je pomoć u reguliranju već ionako anarhičnog sustava proizvodnje i svođenju njegovih disfunkcija na minimum: naprimjer, granice pomažu radništvu nametnuti opće *sjedilaštvo* (o ovome vidi kod Jamesa Scotta), što čini opskrbu radnom snagom predvidljivijom, a njezine nosioce razumljivijima.

Claudia von Braunmühl

Specifična kombinacija kooperativnih i natjecateljskih odnosa u podjeli rada također vrši utjecaj na prostornu matricu. Proizvodnja, distribucija i razmjena nužno se moraju odvijati na kooperativan način, što znači da su kapitalističke jedinice zaključane u odnos međuovisnosti. Time se stvara tendencija ka grupiranju budući da funkcionalno združeni kapitali smanjuju udaljenost jedan od drugoga: ima smisla, naprimjer, da se velika proizvodna poduzeća nastoje grupirati u industrijskim zonama, blizu veće količine radne snage i uz pristup glavnoj cesti, ili to da se trgovinska poduzeća grupiraju uzduž glavnih ulica, u pješačkim zonama i u centrima dostupnima vozačima motornih vozila, u kojima može doći do potrošnje. S druge strane, ovakav kooperativni napor strukturiran je kompetitivnom akumulacijom. Neki će kapitalisti uspjeti više od drugih i s vremenom će doći do koncentracije i centralizacije kapitalâ koji sami po sebi privlače lance pratećih industrija, proizvodeći prostore (mjesta, gradove, čak i zemlje) koji funkcioniraju kao privilegirani centri proizvodnog kapitala, a po ekstenziji i druge nerazvijene i zanemarene prostore.

Umjesto da bude izravno ugrađena u te prostore preko niza označitelja koji vezuju zemlju uz radnika i radnika uz gospodara, politička vlast u kapitalizmu od tih je prostora stekla formalnu odvojenost ili relativnu autonomiju. Dapače, dio njezine uloge bilo je pružanje pomoći u uspostavljanju nove prostorne matrice. Iako u nju stalno "intervenira", u formalnom smislu ostaje "izvan" nje. Ovi zastrašujući navodnici nužni su budući da je jasno kako država ni u kojem smislu nema vanjski odnos sa sferama proizvodnje i razmjene. Na ovome mjestu pristup derivacije države donosi važan uvid: raskidanje s fetišiziranim konceptom države, s pravnim, ustavnim prikazom države tek kao vanjskog čuvara civilnog društva, dovodi do pristupanja državi kao društvenom odnosu aktivno uključenom u konstituciju totaliteta društvenih odnosa, dijelom tako da neke od njihovih aspekata odvaja i promatra kao "političke" umjesto "ekonomske". Ovo je u skladu s Corriganovim i Sayerovim važnim argumentom o tome kako je "država" kao takva – fikcija, "mitizirana apstrakcija"; upravo kroz sam državni odnos stvaraju se društvene kategorije pomoću kojih joj se daje prividna legalna i institucionalna determinacija, njezina "zagubljena konkretnost".

Ipak, unatoč svemu navedenom i unatoč prostornoj metafori koja se koristi, "ostajanje izvan" naznačava realan politički odnos u smislu *relativne autonomije* države od društvenih klasa. Kao što to Claus Offe postavlja, relativna autonomija kapitalizmu je nužna jer bi samo "potpuno harmonični ekonomski sustavi koji nisu potaknuli autodestruktivne procese socijalizacije mogli tolerirati potpunu pozitivnu subordiniranost normativno-ideoloških i političkih sustava samima sebi." Činjenica je da kapitalistička proizvodnja nije samodostatan sistem i da sadrži inherentne krizne tendencije, kao i da je artikulirana drugim sustavima (ekološkim, biološkim itd.), što je čini inherentno nestabilnom. Potrebna joj je država kako bi omogućila prostorno-vremensku korek-

ciju. Još jedna relevantna značajka kapitalističke proizvodnje jest "izolacijski učinak" koji stvara kod društvenih klasa. Budući da se radi o sistemu kompetitivne akumulacije između više proizvođača i budući da je kapital konstitutivno razdijeljen u frakcije, kapitalistička klasa nailazi na poteškoće pri konstituiranju vlastite političke dominacije nad narodnim klasama bez države koja zbog toga ne može biti "instrument" ili "oruđe" za kapitalističku klasu kao takvu. Tako da, kada govorimo o očitom istiskivanju političkog autoriteta iz sfere organizacije prostornih matrica proizvodnje, cirkulacije i konzumacije, u konačnici ne govorimo ni o čemu drugom doli o formalnoj odvojenosti političkog od ekonomskog; država ostaje duboko uključena u procese akumulacije kapitala i artikulirana s njima, konstituirajući dijelove prostora kroz svoje škole, policiju, oružane snage, vijeća, parkirne uprave, zone slobodnog poduzetništva itd. A kroz svoje djelovanje nastoji ujediniti i homogenizirati te prostore; no kako?

U kapitalističkom načinu proizvodnje, dominantna forma ideologije više nije religiozna, već politička; u normalnim okolnostima, kapitalistička država predstavlja se kao narodna, reprezentativna država (čak i kada nije uistinu demokratska). Čini to ponajprije vezujući se uz narod, "imaginarnu zajednicu" koja obično dijeli zajednički jezik. No, kako bi predstavljala naciju kao takvu, ona mora na ideološkom nivou klase svesti na individualizirane subjekte koje potom zajednički ukalupljuje kroz državu. Dominantna ideološka forma unutar koje se ovo zbiva legalna je: zakon proizvodi "slobodnog i ravnopravnog" subjekta građanske države-nacije. Ovo je povezano uz ograđivanje "nacionalnog" prostora, koji očito ni u kojem smislu nije prirodan prostor (iako, naravno, nacionalna ekspanzivnost nužno odgovara prirodnim resursima, a prostorna matrica proizvodnje isprepletena je s njima). Kao što su dijelovi prostora na razini tvornica, birokratskih ureda ili gradova jasno omeđeni u skladu s logikom organiziranja društvene podjele rada, tako i država konstituira nacionalni prostor podižući oko njega granicu, sustav isključenosti i filtriranog pristupa (rada, dobara itd.) kojim se upravlja u ime nacije.

I ne samo to, država učinkovito upravlja sustavom *unutarnjih* granica, pri čemu one koje se smatra nenacionalnima ili antinacionalnima može pritvoriti, brutalizirati, hipereksploatirati itd. – to se može kretati u rasponu od sabirnih centara do koncentracijskih logora; od zakona Jima Crowa koji ograničavaju kretanje do tajnih zatvora. I ovdje također nailazimo na specifičan odnos prema društvenoj podjeli rada, u onoj mjeri u kojoj se potonja konstituira pod utjecajem politike i ideologije. Kapitalizam je oduvijek pokazivao naglašenu tendenciju ka stratificiranju radne snage prema kategorijama rase, nacionalnosti, religije, spola, etniciteta itd. na način da pojača političku dominaciju kapitala nad radom i na dulji rok povećava stopu eksploatacije svih radnika. Kao što možemo vidjeti iz Roedigerovih i Eschovih prikaza "menadžmenta rase", ne radi se o nečemu što se događa samo na razini države; s takvim se strategijama eksperimentira i one se izravno implementiraju i u proizvodnim poduzećima. No, država također razvija i strategije za kontrolu radne snage, naprimjer ograničavanjem mobilnosti nekih radnika kako bi na određenim mjestima obeshrabrila migriranje, a na drugima pojačala nesigurnost migrantskih radnika ili implementacijom materijalnih poticaja na spolno pristran način kako bi se očuvala obiteljska struktura u kojoj žene obavljaju rad kojim se reproducira radna snaga (npr. održavanje kućanstva, odgoj djece, hranjenje muških radnika itd.). Sustav unutarnjih i vanjskih granica dio je piramidalne organizacije i disciplineiranja.

Time se pažnja usmjerava na ono što pravni koncept granice, kao puki arbitrarni politički rascjep koji dijeli državu od nedržave, zamagljuje: činjenicu da je granica set društvenih (ekonomskih, političkih, ideoloških) odnosa posredovanih preko države među suprotstavljenim klasama koje su njome povezane, među brojnim kapitalima situiranima unutar i onkraj nje, među nacionalnim potlačenim i dominantnim skupinama i onima onkraj nacije te među društvenim formacijama ujedinjenima odgovarajućim nacionalnim državama, bilo da se radi o imperijalističkim ili neimperijalističkim državama. Posve prirodno, prekoračenja granice također predstavljaju jedan moment u danom društvenom odnosu, bilo da se radi o tlačenju (tokovima izbjeglica), eksploataciji (radničkim migracijama), društvenim otporima ili klasnoj borbi (koja izbija na van ili prema unutra) ili imperijalizmu (invaziji, bombardiranju). Poanta koju ovdje želim naglasiti jest da najvažnija činjenica o nacionalnim državama nije ta kako ih ima mnogo, iako se to i logički moglo pretpostaviti i to je važno, već kako su društveni odnosi koji ih čine nacionalnim državama ugrađeni u njih.

Taktika prostornog otpora

Stoga, umjesto da izvodimo odgovarajuću vrstu teritorijalnosti kapitalističke države iz jednog od općih formalnih elemenata kapitalističkog načina proizvodnje, predložio sam više razina determinacije, počevši s ukupnom društvenom podjelom rada, nastavljajući s organizacijom političke vlasti specifične za kapitalizam, dominantnom formom ideološke dominacije pod kapitalizmom, vrstom odnosa među kapitalima i među različitim skupinama radnika te međusobnim učincima tih determinanti. Ne tvrdim kako sam u ovom prikazu bio iscrpan, no pristupanjem materiji na ovakav način dobiva se superiornija perspektiva različitih skalarnih i prostornih redova koji karakteriziraju svjetski kapitalistički sustav te se osobito omogućava razumijevanje zašto je ključna strateška baza na kojoj je ustrojena teritorijalna državnost – nacija i zašto će ona to vjerojatno nastaviti biti. Naravno, konkretno jedinstvo između nacije i države je praktično jedinstvo, ne ono koje se nadaje u teorijskom razumijevanju kapitalizma. Nacije nisu esencijalne za kapitalizam. Međutim, u bilo kojem kontračinjeničnom scenariju nastanka i razvoja kapitalizma, svjetski sustav bi najvjerojatnije bio sastavljen iz razjedinjenog sustava različitih prostora, u strateškom centru kojih bi se nalazilo *nešto poput* nacionalne države.

Vrijedi razmisliti o tome kako je ova hijerarhija edipalnih teritorija, ta vrlo čvrsto kontrolirana mreža društvenih prostora, od glavnog gradskog trga do zatvora zagušena simbolima i ideologijom kao što jest, važna za kapitalističku političku dominaciju. Ne tvrdim kako je kontroliranje ovoga ili onoga djelića prostora zaista najvažnija stvar za kapitalističku teritorijalnost – nipošto, ono što je centralno su društveni odnosi ugrađeni u prostor. Već sam rekao kako su ti segmentirani prostori "spremnici" za društvene odnose u kojima se nalaze kondenzirani skupovi društvenih očekivanja i odgovora. Zbog toga postoji strateška hijerarhija; neki prostori od veće su važnosti nego drugi jer su društveni odnosi koje utjelovljuju važniji od drugih za reprodukciju sustava.

Određen pristup antikapitalističkoj borbi fokusira se na zauzimanje prostorâ i stvaranje autonomnih zona koje su istovremeno prosvjedne, pedagoške i prefigurativne. To se pokušalo pokretom *Occupy*, što je pokazalo i neke od stvarnih prednosti u sve tri navedene kategorije. No, jasno je da je on dosegao svoje granice utoliko što je kapitalistička država naučila, metodom pokušaja i pogreške, kako ponovno uspostaviti kontrolu nad takvim prostorima. A u mjeri u kojoj je strategija bila povezana s dugoročnijom perspektivom oslobađanja prostora i izgradnje komunizma na staničnoj razini, komad po komad, nikada ne bi uspjela u svome naumu. Jer, ako je vrijedno polagati prava na autonomne prostore, valjalo bi se zapitati zašto su oni prostori uistinu zauzeti izvan pravih revolucionarnih situacija (a tada samo na kratki period) uvijek bili strateški zanemarivi, od marginalne važnosti za reprodukciju sustava. Odgovor je vjerojatno taj da su politički važni prostori uvijek vrlo dobro organizirani i snabdjeveni ljudstvom. S druge strane, ne bi bilo mudro okupirati strateški važne proizvodne prostore osim kada se radnici već slažu s vama, a tada bi to oni trebali činiti. U tom slučaju, preostaju nam javni i polujavni prostori te pokoja napuštena zgrada. Sasvim sigurno ne može biti govora o Pariškoj komuni, čak niti o župnoj komuni (*parish commune*). A budući da je nacionalna država privilegirana razina političke organizacije teritorija, zauzimanje vidljivog no marginalnog prostora uvijek je u najboljem slučaju kratkoročna taktika, osuđena na propast mogućnošću opsade i gašenja po kratkom postupku. Jedini razuman odgovor jest preusmjeravanje fokusa na društvene odnose koji su konstituirani kroz specifičnu organizaciju prostora i pokušaj organiziranja najbolje pozicioniranih agensa kako bi se poremetilo njihovu reprodukciju.

Objavljeno na autorovom blogu *Lenin's Tomb*.

S engleskoga preveo Martin Beroš.

PROLETER

Cijena: Jugoslavija 1 din. — Francuska i Belgija fr. 0.75. — Ostale zemlje 5 centi

Xiii. OKTOBAR 1937

ŽIVJELA KOMUNISTIČKA STRANKA HRVATSKE !

junu o.g. održan je konstituirajući kongres Komuni-
e Stranke Hrvatske. Time je sproveden u djelo zaklju-
IV. Konferencije Komunističke Stranke Jugoslavije
mbra 1934 g.) o reorganizaciji K.S.J. Taj historijski
đašao je dolaše sa zakašnjenjem od preko dvi
ada se uzmu u obzir sve zap
sti imali

hrvatski. Stotinama godina tjerani su sinovi hr
roda po svim razbojištima Evrope da bi
djinske interese! Kol
i vi

PROLETERI SVIJU ZEMALJA UJEDINITE SE!

PROČITAJ I DAJ DRUGOME DA PROČITA.

PROLETER

Cijena: Jugoslavija 1 din. — Francuska i Belgija fr. 0.75. — Ostale zemlje 5 centi

Br

JUNI 1937

God. XIII.

SAOPĆENJE C.K. K.P.J.

U aprilu 1937 održan je osnivački Kongres Kom. Stranke
Slovenije. Na tome Kongresu su bile zastupane najvažnije
slovenske partijske organizacije. Na Kongresu su jedno-
glasno donešene ove odluke: 1) Manifest slovenskom na-
rodu; 2) Pozdrav Izvršnom Odboru Kom. Internacionale;
Izvršnom Komitetu Kom. Partije Jugoslavi

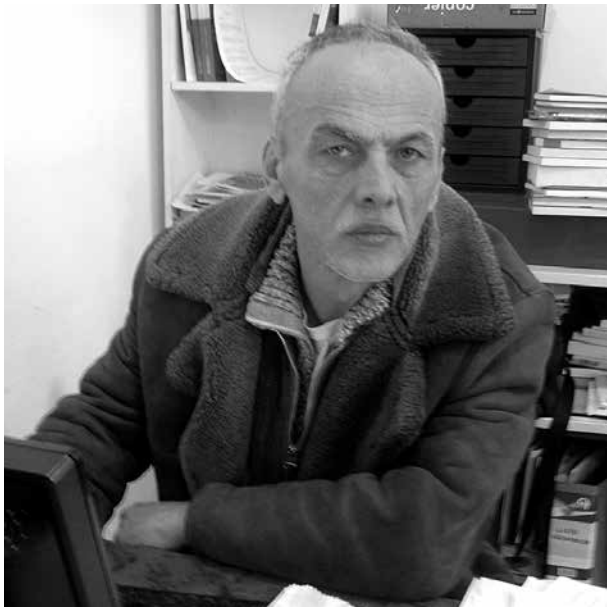
4) Pozdrav junačkom španjolskom narodu. Na ko
izabran Centralni Komitet Komunističke Stran
venije, koji se sačinjava iz 58.3 % radnika, 16.7 %
i zanatlija i 25 % intelektualaca i namještenika.
Odluke osnivačkog kongresa K.S. SL. biće objavlj

Stranka Slovenije !

STOJANOVIĆ, BRANIMIR

Sentimentalno vaspitanje – logika jedne biografije

SAOPĆENJE CK KPJ O OSNIVAČKIM KONGRESIMA KP HRVATSKE I KP SLOVENIJE, KOJE JE TITO PRIPREMIO, 1937. GODINE



STOJANOVIĆ, BRANIMIR

Sentimentalno vaspitanje – logika jedne biografije

"Markiz de Sad nije naseo na svoj vlastiti fantazam. Naime, Markiz de Sad nije bio sadista – naprotiv. To nam otvara mogućnost da zamislimo ono što je Lakan nazvao logikom biografije, dakle radikalnu nekoincidenciju lične biografije i dela."

Žak-Alen Miler, *Od simptoma do fantazma i nazad*, neobjavljeni seminar, 1981 – 1982.

Dete je tučeno, 1979, Beograd

Proleće 1979. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu za B. S.-a je bilo uistinu dosadno. Bio je na drugoj godini "čiste filozofije", kako je njegov otac nazivao to što je njegov sin studirao. Ocu je bilo skroz nejasno čemu služi čista filozofija: "Osim ako ne misliš da već jednom odeš na radnu akciju, učlaniš se u Partiju i postaneš diplomata".

Ni B. S.-u nije bilo baš sasvim jasno šta je to filozofija, pošto je oko sebe gledao: zbunjene asistente koji su se nešto domunđavali među sobom; profesora koji je celu prvu godinu seksualizovao grčku metafiziku privlačeći nestabilne i polupijane studentkinje i studente koje je omamljene vodio na ekskurziju u Grčku; gomilu bradatih mladića usijanih odela i očiju koji su išli konspirativno po fakultetu i demonstrativno nosili diplomske radove o Platonu i pravoslavlju, s utisnutim zlatnim krstačama na naslovnoj strani svog prvog filozofskog delca; ogroman broj jurodivih koji su pre fakulteta imali svoj filozofski sistem, a na fakultet su došli samo da nađu publiku i sledbenike. On sam, B. S., još je fantazirao o onome što je napisao u pismenom delu prijemnog ispita, kao odgovor na pitanje "Zašto želite da izučavate filozofiju": "Želim da snimim film po Platonovim dijalozima, zapravo želim da filozofiju prožmem umetnošću koja je potpuno strana vremenu u kojem je nastala".

Pitao se gde je u svemu tome čista filozofija sve dok s drugovima na hodniku nije čuo priču o stanju na fakultetu iz usta nešto starijeg kolege: "Ovo stanje na fakultetu je započelo pre četiri godine, kada je izbačeno osmoro profesora. Zar ne vidite koliko su asistenti zbunjeni, potpuno su nedorasli da drže predavanja, a moraju; vidite da se ne zna ko pije a ko plaća, marksisti se svađaju s analitičarima, a grčki metafizičar štancuje kadar za bogosloviju i Hilandar – opšti pičvajz".

To je, može se reći, B. S.-a prvi put trglo iz dogmatskog dremeža; shvatio je da je razlog beskrajne tuge, koja je mogla nožem da se seče po hodnicima fakulteta, nedavni gubitak profesora. On je nešto načuo o tome, o tim profesorima, ali mu nije palo ni na kraj pameti da njihov nedostatak može da proizvede toliku količinu konfuzije i tuge.

Počeo je s drugovima da razgovara o tome i njih nekoliko, posećujući fakultetsku biblioteku, otkrilo je bibliotekarku J. K. I. koja je iz količine pozajmljenih knjiga izbačenih profesora shvatila da se neko organizovano za to interesuje. Od nje su sve saznali: ona im je ispričala priču o 1968, o njenom i muževljevom hapšenju 1971, o bici i strujama na fakultetu od 1968. do 1975, o grčevitoj borbi fakulteta da sačuva profesore, o konačnom slomu i tragičnom nenadoknadivom gubitku kolega i prijatelja. Rekla im je da misli da su neki profesori koji su ostali da predaju ipak stali na stranu države i da su pomogli u izbacivanju profesora. Grupica je bila u šoku. B. S. je tada shvatio da filozofija i nije baš tako čista, da je u stvari vrlo prljava, prljava da prljavija ne može biti, i predložio je svojim kolegama da organizuju tribinu o izbačenim profesorima: da pozovu svoje sadašnje profesore i one izbačene da govore o tome.

Međutim, tada je shvatio da su ideje jedno, a stvarnost Filozofskog fakulteta u Beogradu 1979. nešto sasvim drugo: da bi se tribina zakazala, bilo je nužno da to predloži omladinska organizacija. Hoćeš vraga: niko iz grupe nije bio aktivan u fakultetskoj omladini, svi su bili generacija koja je još u srednjoj školi bojkotovala čak i članstvo u omladinskoj organizaciji, nisu imali nikakve kontakte s bilo kakvom politikom ili političkom edukacijom koja je bila organizovana jedino oko Partije; bili su ono što se u policijskom žargonu tada zvalo *drogeraši* i *hašišari*, dosta šarena grupa eskapista, već poprilično ogluvela od *rock-and-rolla*, apolitična, narcistična i potpuno izvan svake javnosti.

Poznavao je B. S. neke kolege s godine koji su bili članovi omladinske organizacije fakulteta i njima je preneo ideju o tribini. Njima se svidelo i rekli su da će predložiti tribinu na prvom sledećem sastanku. Nakon sastanka, filozofi-omladinci su pozvali B. S.-a u Klub fakulteta, koji je B. S. zajedno s njima nešto ranije pokrenuo donevši gramofon i ploče od kuće. Preneli su mu da od onako zamišljene tribine nema ništa, da eventualno mogu da dobiju najveću učionicu 101, gde bi im starije kolege iz vrha fakultetske omladine objasnile šta se desilo s osmoricom profesora.

Tada je B. S., a da to i ne zna, odlučio da se upetlja u filozofiju svoga vremena. Do tada bi obično slegao ramenima, pomirio se sa sudbinom odluke koju je neko drugi doneo ili bi u sebi rekao: "Nema smisla da se s ovim bakćem, svet je potpuno neprimeren mojim idejama". Umesto toga, kroz glavu mu je prošlo: "Bolje išta nego ništa – samo da ova tuga nestane", a svojim drugovima omladincima je rekao: "Neka zakažu tribinu – da ih čujemo."

Odziv je bio preko očekivanja: najveća učionica puna, prvi put se osećala živost. Pred okupljene su izašla tri omladinca četvrte godine pedagogije, koji su predstavljajući se rekli i da su članovi Univerzitetskog komiteta Partije. Počeli su da govore o idejnim strujanjima u društvu, o društveno-političkom trenutku danas... Jezik nižih partijskih volontera lebdeo je između simulirane euforije i potpuno hladnog i metalnog žargona. Jedan od prisutnih B. S.-ovih kolega s grupe za filozofiju, H. M., ustao je i rekao: "Molim vas, sve to čitamo u novinama, nas zanima da nam fakultet dostavi zapisnike sa sednica Katedre za filozofiju na kojoj se glasalo o izbacivanju osmorice profesora. Da li vi nešto o tome znate ili ne znate?" Nastao je muk, omladinski funkcioneri su rekli da tribina nije tako zamišljena, da oni o tome ništa ne znaju, da su oni hteli da nas informišu o društveno-političkim okolnostima tog događaja... Kao po komandi, svi su ustali i napustili salu veoma nezadovoljni i u hodniku počeli da diskutuju kako treba izvršiti pritisak na fakultet da se o tome razgovara. Međutim, iz sale su izašli omladinski funkcioneri i s vrha stepeništa studentima u holu obećali da će zakazati novu tribinu za nekoliko dana, na koju će dovesti relevantne sagovornike.

Tribina na koju su uskoro pozvani bila je pravo malo čudo: već na prilazu, na pola kilometra od fakulteta, u svakom ulazu zgrade bio je po jedan uniformisani policajac, u holu fakulteta bila je gomila nekih nepoznatih ljudi, verovatno agenata u civilu, pred amfiteatrom masa ljudi. Neke je B. S. poznavao kao kolege s istorije, koji su se šetali po fakultetu u trenerkama, tada ne baš uobičajenom načinu oblačenja studenata, ali ih je sada na jednom mestu bilo veoma mnogo, gotovo neverovatno mnogo. B. S. je ušao u već pun amfiteatar, seo na jedino slobodno mesto, a za njim su ušle kolege s istorije u trenerkama, praktično opkolivši studente. U salu je ušao čovek sre-

dnjih godina, lepo obučen, u pratnji jednog od tri omladinska funkcionera s prošle tribine: "Ovo je drug Milan Milutinović, upravnik Narodne biblioteke i član Saveza komunista Beograda, koji će vam reći nešto o slučaju osmorice profesora". Samo što je drug Milan Milutinović počeo da govori, ustao je jedan student iz publike i postavio mu pitanje: "Zašto bi nam direktor Narodne biblioteke govorio o slučaju izbačenih profesora?" Nastao je huk u sali, odjednom su istoričari u trenerkama počeli da ih udaraju i psuju. Nastao je metež i uz negodovanje su izašli iz amfiteatra, a tamo su ih već čekali nepoznati ljudi u civilu vičući: "Napolje, napolje!" Sve je bilo na ivici tuče i incidenta. Sve se vrlo brzo završilo.Već isto popodne kad je B. S. došao na popodnevno predavanje, sve je bilo po starom, kao da se ništa nije dogodilo.

Mnogo godina kasnije, B. S. je neverovatnim sklopom okolnosti otkrio da je partijsko-policijski saradnik i doušnik policije koja se operativno-tehnički bavila izbacivanjem profesora bio grčki metafizičar. Tada je B. S. saznao da je metafizičar bio ucenjen svojom prošlošću, odnosno da ga je 1945, kao petnaestogodišnjeg dečka, iz rodnog sela pokupio stariji brat koji je s četom četnika krenuo u povlačenje k Bosni. Partizani su ih uhvatili negde u Bosni, metafizičar je kasnije dobio dve godine robije, ali ih nikad nije odležao: cena je bila jasna i došla je na naplatu nakon trideset godina. Zapisnici sa sednica Katedre za filozofiju i danas su nedostupni, ali niko se za njih više ne zanima.

Tada je B. S. shvatio da je otac bio u pravu, da čista filozofija ima smisla samo ako je u vezi s Partijom, drugim rečima – čista filozofija je Partija. Pored toga, B. S. je shvatio da metafizika ima veze s nekom utajom realnosti na koju se kačila tajna policija, odnosno da filozofija, ako hoće da bude, prvo mora da zauzme distancu prema Partiji i da je to sva filozofija, bar ona koja je bila moguća na Katedri za filozofiju 1979. na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Da čitav štos s filozofijom nije u knjigama koje čita, nego u odnosu s ljudima s kojima u tom momentu deli iskustvo čiste filozofije.

Otac ne bije mene, 1980, Beograd

Za sledećih godinu dana, B. S. je upoznao sve izbačene profesore; dosta redovno ih je posećivao u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju gde su dobili posao nakon otkaza na fakultetu. Imao je ideju da s njima napravi videointervjue pošto su mu bili zanimljivi kao tragični heroji, a kroz lično poznanstvo i čitanje knjiga shvatio je da ga ne zanimaju kao filozofi, naime niko od njih i nije bio filozof – bili su odlični nastavnici filozofije. Pored toga, B. S. je pohađao Slobodni univerzitet, ilegalni univerzitet na kojem su predavali i izbačeni profesori, a postao je i član ultraleve disidentske grupe okupljene oko bibliotekarke Katedre za filozofiju J. K. I. i njenog muža P. I., koji su s grupom studenata s Filozofskog i Fakulteta političkih nauka eksperimentisali s idejama Solidarnošći. Drugim rečima, počeo je da se bavi prljavom filozofijom, filozofijom svoga vremena. Shvatio je da je grupa ljudi nazvana "osmorica profesora" heterogena po filozofskim, političkim i ljudskim uverenjima i da ih na okupu drži samo ta stigmatizacija.

U to vreme, B. S. je zajedno s T. L.-om, starijim kolegom sa psihologije, radio na tematskom broju časopisa *Vidici* o psihoanalizi, časopisa omladine Srbije, tada u usponu. Vodili su ga A. P. i S. Š., a proslavio se brojem pod nazivom *Rečnik tehnologije*, koji je prvi eksperimentisao sa žargonom poststrukturalizma i nadolazeće postmoderne. B. S. i T. L. su vredno radili na prikupljanju tekstova, pisali svoje članke, družili se s članovima redakcije. B. S. je stalno putovao u Zagreb kod M. K.-a, tada svog filozofskog idola, i s njim dogovarao da jednom godišnje počne da predaje u Beogradu na Katedri za filozofiju tada svakako jedinu vrednu školsku filozofiju.

Međutim, pred sam kraj produkcije *Vidika*, članovi redakcije lista *Student* Željko Simić i A. J. obili su prostorije časopisa, promenili bravu, konfiskovali sve tekstove i zabranili ulaz u redakciju. Neki od konfiskovanih tekstova su se petnaestak godina kasnije mogli naći u delovima, rasuti po sabranim delima Željka Simića koja mu je nova partija SPS štampala u znak zahvalnosti za pregalački rad u devedesetim.

Gotovo trideset godina kasnije, B. S. je od A. D.-a, tadašnjeg visokog funkcionera omladine Srbije koji je po dužnosti koju je obavljao učestvovao na hitnim i vanrednim sastancima Univerzitetskog komiteta, čuo priču kako je časopis *Vidici* došao pod udar Partije. Naime, velika popularnost časopisa *Vidici* i njegov za tadašnju partijsku inteligenciju dosta zagonetan poststrukturalistički žargon izazvali su kod Slobodana Antonića, člana Univerzitetskog komiteta i studenta politikologije, pojačanu budnost koja je prouzrokovala napade sumanutosti. Naime, on je na hitnom i vanrednom sastanku objasnio prisutnima da je *Rečnik tehnologije* zapravo šifro-

Milan Milutinović

vana knjiga uputstava za oružanu pobunu: kada se čita na pravi način, može da razotkrije mrežu špijuna i način kako će biti aktivirani u slučaju potrebe. Iako niko na toj sednici nije pridavao važnost toj interpretaciji, Željko Simić i A. J., dva urednika lista *Student*, da bi se domogli časopisa *Vidici* iskoristili su Antonićevu sumanutu budnost i pretočili je u konkretnu akciju.

Željko Simić je četiri godine bio glavni i odgovorni urednik *Vidika*, koji su postali intelektualni inkubator Univerzitetskog komiteta i mesto ukrštanja antikomunističkih i partijskih intelektualaca. Nakon Osme sednice, Simić se proslavlja u progonu Bogdana Bogdanovića tekstom koji svojom arogancijom i deliričnom ispraznošću treba uvrstiti u sve udžbenike političke teorije kao primer praznog govora moći bez rizika. Tri dana nakon objavljenog teksta postavljen je na mesto šefa Ideološko-informativne komisije Centralnog komiteta Saveza komunista Srbije.

Pred višestranačke izbore postaje tvorac "strategije Šešelj", pošto pred ponovljene izbore u Rakovici na sednici Gradskog odbora SPS-a članovima svoje partije (neformalni transkript s te sednice kružio je Beogradom) nalaže da bazi objasne da im je zadatak da glasaju za Šešelja kako bi pobedili njegovog protivkandidata, kandidata DS-a, pisca Borislava Pekića, odnosno da je od sada Šešelj "korisni idiot" SPS-a.

Nakon toga postaje potpredsednik Savezne Republike Jugoslavije zadužen za diplomatiju, zapravo specijalni opunomoćenik Slobodana Miloševića za tajne pregovore s Franjom Tuđmanom. S te funkcije je naglo smenjen, a u političkoj mitologiji tog vremena kruži priča da je po povratku s jednog od mnogobrojnih puteva u Zagreb, dok je referisao S. Miloševiću, rekao: "Znaš šta, Slobodane, ja sam car Lazar!"

Zatim se nekoliko godina odmarao u Komisiji za nuklearno razoružanje u Ženevi. Tri godine pred slom režima postavljen je za ministra kulture i istovremeno direktora Narodnog pozorišta.

Na prvom programu RTS-a 2001, na kojem se Simić čitavu deceniju pojavljivao kao vrhunski politički autoritet, pušten je u udarnom dnevniku snimak bezbednosnih kamera iz antikvarnice izvesnog Miše Grofa koje su snimile kako Željko Simić trpa u džepove antikvitete i četiristo maraka s radnog stola vlasnika. Danas je Simić ugledni kolumnista časopisa *Pečat*, časopisa koji je neka vrsta sigurne kuće za sve intelektualce režima devedesetih.

Ovaj vid nasilnog i vaninstitucionalnog preuzimanja časopisa prva je najava politike vaninstitucionalnog nasilja koju naknadno legalizuje Partija. B. S. je tada shvatio da je filozofija i izvan fakulteta i dalje na istom rastojanju od Partije, i da je Partija i dalje jedina filozofija, ali da se sada pojavljuju i usamljeni desperadosi koji vrše nasilje u ime Partije, a da s njom i nisu u nekoj, bar na prvi pogled, bliskoj vezi. Da je jedina filozofija zapravo distanca od Partije, posebno od Univerzitetskog komiteta i njenih članova, ali i od novih desperadosa, antikomunista koji iz nekog razloga prave neprincipijelnu koaliciju s Partijom sve dotle dok im ona zauzvrat daje moć.

Otac bije dete koje ja ne volim, 1981, Beograd

B. S. i njegov otac, koji i dalje ne shvata šta je čista filozofija i koji ga opet pita kada će se učlaniti u Partiju, hitro su se približavali Vojnomedicinskoj akademiji u Beogradu na kojoj je umirao očev najstariji brat, penzionisani vrhovni vojni tužilac Srbije, član KPJ od 1926. Tamo ih je u sobi već čekao mlađi brat B. S.-ova oca, visoki funkcioner Sekretarijata inostranih poslova Jugoslavije, konzul u Rimu, San Francisku, kasnije ambasador u Engleskoj i na Kubi. Stric koji je umirao bio je gotovo otac svojoj braći, pošto je od B. S.-ova oca bio stariji 20, a od drugog brata 26 godina.

Mnogo godina kasnije B. S. je saznao da je njegov mlađi stric zapravo bio ključni politički kadrovik SIP-a, kadrovski kontraobaveštajac i čovek od velikog Titovog poverenja, pošto je imao zaduženje da vodi beleške sa svih važnih sastanaka mimo zvaničnog protokola i zapisnika, a koje je referisao lično Titu. U to vreme je bio neraspoređen diplomata, dakle na nekim poslovima u SIP-u. Inače, kao malog su ga zvali Lenjin pošto je s trinaest godina, popevši se na hoklicu, deset i dvadeset godina starijima od sebe, dakle već ljudima, držao predavanje o marksizmu-lenjinizmu. B. S.-ov otac, inače vrlo drčan i prek čovek, jedinu servilnost pokazivao je pred svojom braćom.

Nešto ranije, u navali prisvajanja filozofije svog vremena, B. S. je iz razgovora s ocem shvatio da se njegov otac 1948. godine izjasnio za Rezoluciju Informbiroa kao student brodogradnje u Zagrebu, gde je poslat kao perspektivni kadar iz Srbije na međurepubličku razmenu studenata. Bio je tada član SKOJ-a i samo zbog

srećnog sklopa okolnosti nije otišao na Goli otok, što ne znači da je dobro prošao: kad se nakon radne akcije, na koju je otišao dan posle izjašnjavanja za Rezoluciju i na kojoj je od komandanta radne akcije degradiran u vođu radne brigade, vratio u rodni grad – već nekoliko dana nakon povratka na ulici su počeli da mu dovikuju: "Ua, bando!" Shvatio je da od povratka u Zagreb i nastavka studija nema ništa i da nešto ozbiljno nije u redu pošto su braća odbijala da se čuju a kamoli vide s njim, tako da je odlučio da godinu dana provede u totalnoj izolaciji roditeljske kuće, a da ne bi poludeo – prijavio se u vojsku, iako kao učesnik NOB-a to nije morao. Tamo su ga poslali u kaznenu, padobransku jedinicu, gde je s kriminalcima, delinkventima i drugim društvenim otpadom služio dve i po godine. Nakon izlaska iz vojske, nije mogao da se upiše ni na jedan fakultet. Braća su ga tada držala na potpunoj distanci, naime pozivali bi ga jednom godišnje na ručak, gde su mu dosta otvoreno zamerali da im je veoma velika smetnja u karijeri. Preko nekog daljeg rođaka koji je bio debeovac zadužen za Tehnološki fakultet, B. S.-ov otac je uspeo da se upiše na fakultet uz reči: "Ako otkrijem da imaš neke veze s informbiroovskom bandom, lično ću te ubiti." Kada je završio fakultet i počeo da radi, na preporuku direktora fabrike za koju je radio, a da bi ovaj mogao da ga postavi na mesto direktora proizvodnje, tražio je prijem u članstvo Saveza komunista gde su ga primili na dan B. S.-ova rođenja, ujedno i dan Oktobarske revolucije.

Dakle, njih četvoro u sobi: najstariji brat B. S.-ova oca, koji leži gotovo mrtav, B. S.-ov otac, nagnut nad njim i pokušava da iscedi neku reč iz umirućeg, a B. S. i mlađi brat B. S.-ova oca stoje jedan nasuprot drugog kod nogu samrtnika. B. S. je tih dana s disidentskom grupom okupljenom oko J. K. I., bibliotekarke Katedre za filozofiju, i njenog muža P. I.-a učestvovao u pisanju i distribuciji peticije u kojoj su od države zahtevali da iz zatvora odmah puste sve đake i studente uhapšene na demonstracijama na Kosovu, i da se nikom od uhapšenih ne sudi po odredbi krivičnog zakona o kontrarevoluciji.

Dok su stajali jedan preko puta drugoga, B. S. je iz čista mira mlađem bratu svoga oca rekao: "Što hapsite decu po Kosovu?" Zavladao je muk u sobi. Mlađi brat B. S.-ova oca je istog trenutka reagovao: "Koja deca, to je ološ, to su kontrarevolucionari, a ti, a ti... ma šta sam mogao drugo da očekujem od sina informbiroovca!" B. S. je počeo da urla na strica: "Ti si kontrarevolucija, sram te bilo, ti si kontrarevolucija!" U sobu je utrčala ćerka umirućeg strica B. S.-a i zamolila ih da izađu iz sobe. B. S.-ov otac je uzeo sina za ruku i izašao iz sobe. Nikad mu više nije rekao da treba da uđe u Partiju.

Paralelno s peticijom koju je pisala B. S.-ova disidentska grupa, pojavila se peticija u kojoj se traži zaštita srpskog naroda na Kosovu, a koju su potpisali neki od izbačenih profesora s Filozofskog fakulteta zajedno s političkim emigrantima i pravoslavnim popovima iz Australije i Amerike. Nakon te peticije, B. S. je, pored Partije, na velikoj distanci držao i tada prvi put rođenu Udruženu opoziciju Srbije. Pod uticajem leve disidentske grupe, B. S. je postao komunista bez partije, komunista na distanci od Partije, ali i na distanci od partije nacionalne stvari koja se upravo rodila, a ponajviše na distanci od očeve političke traume: biti član partije koju mrziš.

B. S.-ov stric je dugo ostao u diplomatiji, dovoljno dugo da pred sam pad Miloševića u *Politici* objavi marksističko-lenjinistički tekst, u to vreme siguran znak da je u kontaktu s ideološkim delirijumom JUL-a. Nakon VMA-e, B. S. se s njim u životu sreo samo nekoliko puta na sahranama rođaka. Poslednji put su se sreli u bolesničkoj sobi B. S.-ova oca nekoliko dana pred njegovu smrt. Tada je B. S.-ov stric rekao B. S.-ovu ocu da je Đinđić najveći srpski političar posle Pašića, na šta mu je B. S.-ov otac rekao: "Reakcionaru, đubre jedno, marš iz sobe!"

Nakon smrti oca 2003. godine, B. S. je u njegovim stvarima našao dnevnik na čijim je koricama pisalo: *1946 – 1948. DNEVNIK*. Očekivao je da će naći neku političku ispovest, neki trag skojevskog rada, priče s desetine radnih akcija na kojima je bio ili bar opisan susret s Polom Potom, koga je na jednoj od radnih akcija sreo i o kome mu je često usmeno pričao. Umesto toga, na nekoliko strana bila su ispisana samo imena 86 devojaka, datum i mesto gde ih je sreo i šta se među njima desilo, dosta čednim jezikom napisano: "'76. Zagreb. Ovlaš sam je poljubio u usta, na igranci na Tuškancu..., '42. Šamac – Sarajevo. Našli smo se posle sastanka SKOJ-a iza barake i bili smo skupa." B. S. je posetio oca u bolnici noć pred njegovu smrt i pitao ga: "Da li se bojiš smrti?" Ovaj mu je odgovorio: "E moj B., šta je moja smrt u istoriji materije – nebitan događaj!"

Ono što će B. S. možda tek ovih dana u potpunosti shvatiti i što je očev politički uvid *par excellence* reči su koje mu je često ponavljao, a koje B. S.-u tada nisu ništa značile: "Kad su raspušteni SKOJ i AFŽ, počela je kon-

Franjo Tuđman

trarevolucija", i: "SKOJ i AFŽ su izveli socijalističku revoluciju, KPJ je već tada bio državna partija".

Otac bije mene, 1982, Beograd

Ispostavilo se da asistenti koji su se stalno domunđavali, nesposobni da pokriju sve predavačke obaveze na fakultetu – imaju neki plan. Naime, dva asistenta s Katedre za filozofiju, M. K. i S. Ž., zajedno s nešto starijim kolegom Z. K.-om, okupila su grupu filozofskih pisaca i prevodilaca: N. D.-a, M. B.-a, O. S.-a, I. V.-a i M. K.-a.

Ova šarena grupa preuzela je odlukom Skupštine Filozofskog društva časopis *Teorija* koji je Društvo izdavalo, do tada dosta tužno i provincijalno glasilo koje su od izbacivanja profesora s fakulteta uređivali tzv. analitičari, grupa apolitičnih isihasta anglosaksonske školske filozofije za koje je sva filozofija od Platona do Hajdegera bila metafizika, zapravo najkraći i siguran put do totalitarizma. U osnovi, to je bila antiintelektualistička, antikomunistička i antifilozofska grupa koja će se nanovo pojaviti na lešini filozofije nakon 2000. godine i koja će, kako stvari stoje, kontrolisati Filozofski fakultet sledećih sto godina. B. S.-a je M. K. pozvao da učestvuje u debati koju je filozofski časopis pokrenuo povodom načina preuzimanja časopisa *Vidici* od strane Univerzitetskog komiteta, debati koja je prvi put posle dužeg vremena otvorila pitanje odnosa Partije i filozofije u javnosti.

Debata je objavljena u časopisu *Teorija*, a B. S. je bio srećan što je postao deo kolektiva koji je prvi pokrenuo pitanje odnosa Partije i filozofije u javnom diskursu i koji je već u narednim brojevima svoje stranice otvorio za seriju intervjua s izbačenim profesorima s fakulteta. Naime, prvi put se plinsko svetlo – koje je partijska inteligencija proizvodila ubrzano i masovno tih godina i čija je funkcija ranih osamdesetih bila da sakrije nasilje koje se sprovodi nad društvenim institucijama – raspršilo; postalo je delom javnosti. Časopis *Teorija* je za nekoliko godina, 1982 – 1986, postao mesto otvaranja javnih diskusija, uz tiraž od 5.000 primeraka koji je iz broja u broj rastao.

Prvi put je B. S. osetio kako se proizvodi subjekt, politički subjekt, filozofski subjekt u nastajanju, koji uspeva da drži na distanci i Partiju i disidente, i da i jednima i drugima kao obavezu participacije u prostoru časopisa nameće saradnju u proizvodnji istine o jednoj situaciji, a ne prenošenje gotovih saopštenja. B. S. je zajedno s prijateljem S. Š.-om sa slovenačkog na srpskohrvatski prvi put preveo najsvežije produkte "ljubljanskog označiteljskog materijalizma", zapravo odličnu zbirku tekstova Sl. Ž.-a, R. M.-a i M. D.-a koja se pojavila u broju o krizi marksizma. Inače, tadašnja *Teorija* imala je princip da objavljuje samo neobjavljene tekstove, bilo da dolaze s lokalne ili internacionalne scene, što je kriterijum koji su mogli sebi da priušte samo najveći filozofski časopisi.

Međutim, vrhunac časopisa *Teorija*, broj posvećen krizi marksizma, bio je trenutak prvog udara na časopis. Naime, ilustracije kojima je uredništvo časopisa prošaralo broj bile su pozajmljene iz francuskih maoističkih revija kasnih sedamdesetih, u kojima su Marks, Lenjin, Staljin, Mao, Engels bili crtani u različitim pozama seksualnog odnosa. Ti crteži su postali predmet sudskog gonjenja i pretnja zabranom časopisa. Naime, državni tužilac Srbije Tmušić zabranio je broj o krizi marksizma s obrazloženjem da se na crtanim ilustracijama vređaju predsednici stranih država. Optužba je bila farsa čak i sa stanovišta elementarne pravne tehnike: ako su Mao, Lenjin i Staljin bar elementarno, ali istovremeno i delirično zadovoljavali kriterijum sudske odluke o stranim državnicima, naime nekad, dok su bili živi, Marks i Engels to svakako nisu mogli biti.

Sve u svemu, ova komična optužba nije mogla da proizvede potpunu zabranu časopisa; došlo je do nagodbe redakcije i tužilaštva, naravno, uz vrlo veliko javno negodovanje redakcije, da će broj biti pušten u distribuciju ako se prethodno odstrane inkriminisane ilustracije. B. S. je zajedno s nekim članovima redakcije u prostoriji sedišta časopisa na Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, uz prisustvo agenata u civilu i nešto uniformisanih policajaca, svojeručno iscepao osam spornih ilustracija iz bar hiljadu primeraka časopisa *Teorija*.

Fatalni čvor Partije, policije i filozofije u ovom prizoru cepanja stranica časopisa svakako je i poslednja slika filozofskog subjekta *Teorija*, pošto događaji od tada kreću u smeru kojem se redakcija najmanje nadala. Sudska zabrana je pojačala interesovanje za *Teoriju*; naime, zabrana i afera oko nje bili su znak disidentima da jedan filozofski časopis sa sudskom zabranom zaslužuje njihovu pažnju, da postaje mesto zabranjenog govora, mesto koje naglo dobija visoku simboličku vrednost.

Tako se samo nekoliko nedelja kasnije u redakciji pojavio tada već čuveni disident Vojislav Šešelj. Naime,

Vojislav Šešelj

ušao je u redakciju i s vrata užurbano i glasno rekao: "Poslali su me Mihailo Marković i Dobrica Ćosić da mi objavite tekst u *Teoriji*." Svi su se uzdržano nasmejali pošto niko nije verovao da je Mihailo Marković poslao Šešelja baš tim rečima, jer je kao kolega i prijatelj redakcije, čiji smo opsežni intervju na gotovo trećini stranica časopisa objavili neposredno pre toga i prvi ga put posle deset godina vratili u javni život, dobro znao da tekstovi prolaze vrlo rigoroznu redakcijsku recenziju. M. K., tada glavni urednik, pozvao je Šešelja da sedne i pitao ga o kakvom se tekstu radi. Sasvim prostodušno, Šešelj je u jednom dahu rekao: "Aleksandar Ranković..." Dakle, tekst je bio o bivšem drugom čoveku države, tvorcu policije, nekad čuvenom Marku iz pesme o Ozni Oskara Daviča, ali već odavno nevažnom Aleksandru Rankoviću. Vojislav je na sto bacio svežanj od stotinjak strana teksta i opet prostodušno pitao: "Kada izlazi sledeći broj?" M. K. je uzeo na sebe da objasni Šešelju da je ovo časopis u kojem se tekstovi recenziraju i da je veliko pitanje da li će njegov članak uopšte ući na razmatranje pošto nije ni filozofski ni teorijski nego pre feljtonistički, kako mu se čini iz naslova.

Ovo je bio, ispostaviće se, uvod u rušenje redakcije: Mihailo Marković je stvarno insistirao na objavljivanju Šešeljeva teksta, a redakcija nije htela ni da čuje i smatrala je to gorim pritiskom od partijskog pošto je dolazio od strane uvaženog kolege koji je iskusio šta znači uvođenje pitanja moći u filozofiju. Ukratko, Mihailo je preko posrednika zapretio redakciji da će je na sledećoj godišnjoj skupštini Filozofskog društva Srbije smeniti – ako ne objavi Šešeljev tekst.

Tada kreću nemile scene u samoj redakciji: O. S. i I. V. postaju trojanski konji Mihaila Markovića uz ambivalentnu, ali u ključnim momentima preglašavanja ipak važnu pomoć M. B.-a i N. D.-a. S druge strane, M. K., S. Ž. i Z. K. grčevito pokušavaju da kolege urednike časopisa ubede da ne ulaze u transakcije s Mihailom Markovićem, pošto je posredi neprincipijelan i nekolegijalan pritisak.

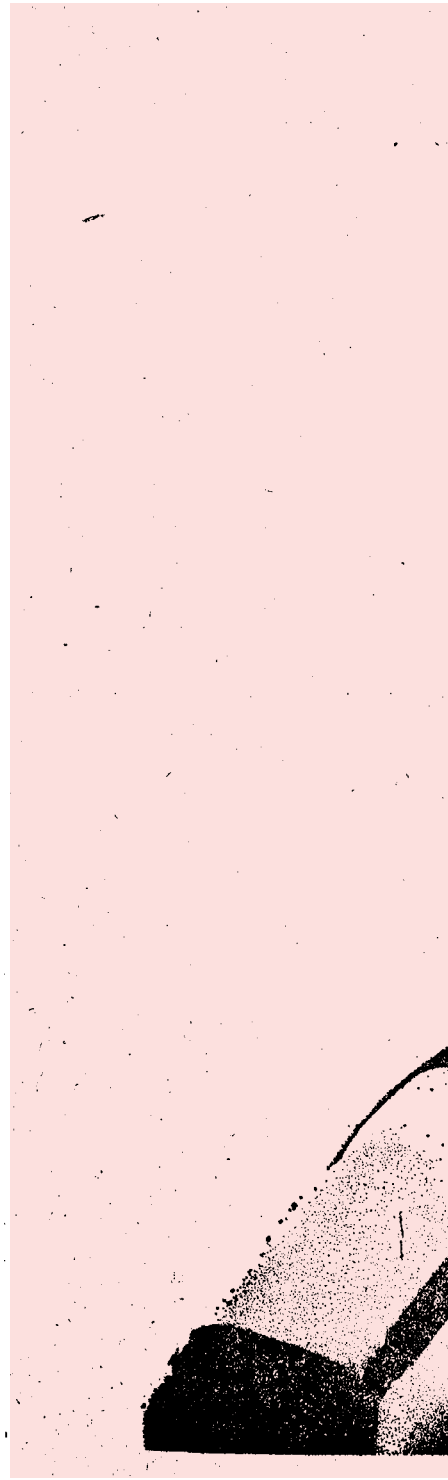
Na Skupštini Filozofskog društva Srbije članovi redakcije saznaju da su članovi Filozofskog društva Vojislav Šešelj i Dobrica Ćosić, Vladimir Šeks... i još sijaset disidenata tadašnje Jugoslavije. Ipak, i pored nesumnjivog autoriteta koji Mihailo Marković ima u Filozofskom društvu te enormnog autoriteta koji ima Dobrica Ćosić, to nije bilo dovoljno da se redakcija smeni. Došlo je do kompromisnog rešenja: pored dotadašnjeg sastava (M. K., Z. K. i S. Ž., O. S., I. V., M. B. i N. D.), redakcija će imati krilo koje ima poverenje Mihaila Markovića: Vojislava Koštunicu, Zorana Đinđića, Kostu Čavoškog.

Već tada se znalo da takav skup ljudi zajedno ne može da pravi časopis, pa je doneto još jedno kompromisno rešenje: stara redakcija će uređivati jedan broj, a novi deo redakcije sledeći. Međutim, već su na prvom zajedničkom sastanku redakcije Zoran Đinđić, Kosta Čavoški i Vojislav Koštunica (uglavnom je govorio Zoran Đinđić) tražili da oni uređuju prvi sledeći broj, iako je na Skupštini doneta drugačija odluka. B. S. nije mogao da veruje da, iako je dogovoreno drugačije, "Dobričine sekretare" (kako su stari članovi redakcije zvali novoimenovane članove) jedino zanima da de fakto preuzmu kontrolu nad časopisom i demonstriraju moć, delegiranu moć Mihaila Markovića i Dobrice Ćosića.

Jedini filozof među Mihailovim kuririma bio je Đinđić, tada već popularni filozofski pisac antikomunističkog manifesta *Subjektivnost i nasilje*, jedne dobro napisane knjige koja je u hipu postala biblija svih konzervativaca i intelektualnih antikomunista, dok su druga dvojica, Koštunica i Čavoški, pravnici, bili članovi FDS-a po disidentskom ključu. Jedini koji je tada, a i do danas, napisao kritičku recenziju knjige, doduše ne tako pitku i dobro napisanu, bio je B. S. S trojanskim konjima iz stare redakcije imali su većinu i lako su nametnuli odluku, sad već redakcijsku, da oni objave sledeći broj časopisa *Teorija* u kojem je centralni blok bio posvećen situaciji u selu Batusi na Kosovu.

B. S. je tada shvatio da je brutalnost partijske inteligencije bila ništa prema filozofima koji se domognu moći. Ovim je filozofski subjekt *Teorija* 1982 – 1986. bio uništen, a na scenu stupa nova politička klasa cinika koji sebe nazivaju filozofima, klasa duboko narcistički povređena, resentimanski raspoložena i spremna na osvetu. Alijansa filozofije, konspiracije i terora – terora koji više ne preza od toga da uništi bilo koju instituciju, bilo koji odnos poverenja, zapravo jedan novi nječajevizam spreman da uništi svakog ko mu se na bilo koji način suprotstavi – tada, kada se istorijski pojavila, uspela je da uništi ne samo jedan filozofski subjekt u nastajanju nego posredno i čitavu Katedru za filozofiju; drugim rečima, filozofija je prognana za sledećih pedeset godina s fakulteta i iz javnog života.

Uskoro, samo godinu dana kasnije, cinici-filozofi ući će u savez s desperadosima *à la* Željko Simić koji su u međuvremenu preuzeli Univerzitetski komitet, spre-



Slavoj Žižek

Opscenost vlasti

–Varijacije na temu „Kant sa Sadeom"–

Kada se Jacques Lacan na početku spisa »Kant sa Sadom« pita koja je bila ona početna tačka u takozvanoj »istoriji ideja« koja je inicirala teorijski proces kroz koji je nakon dugotrajnog »inkubacijskog perioda« kao konačni rezultat izrasla psihoanalitička teorija, on na to pitanje daje, na prvi pogled, neočekivani odgovor: Kantova **Kritika praktičnog uma.** Zašto? Ukratko bismo mogli reći da je Kant bio prvi koji je teorijski artikulisao ono što u frojdovskoj terminologiji nazivamo »s onu stranu principa zadovoljstva (jenseits des Lustprinzips)«.

Kant polazi od pitanja: Šta to podstiče našu volju, naše praktične delatnosti? Opšti odgovor glasi: to je neka predstava **(Vorstellung)** koja našu volju određuje kroz osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva koje objekat te predstave inicira u subjektu. Zamislimo da nekakav objekt i osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, koji je vezan za taj objekt, nicira našu praktičnu delatnost. Ovakvo određenje naše volje ipak je svagda empirijsko, vezano za slučajne prilike i u Kantovom smislu »patološko«: za ljudsku svest, za čoveka kao konačno biće ne postoji predmet koji bi mu bio dat van njegovog iskustva. A to znači da je vrhovno Dobro, predmet a priori, predmet koji poseduje apsolutnu nužnost, nemoguće predstaviti i zamisliti u našoj svesti: »veliko D« — kojeg ćemo ovog puta pročitati kao »vrhovno Dobro«, a ne kao »veliki Drugi« — uvek je već sprečeno, precrtano. Ipak, Kant traga baš za takvim podstrekačem naše volje, koji je bezuslovan, nezavisan od našeg iskustva,

majući ideološku platformu za novi partijski subjekt, Socijalističku partiju Srbije. Već tada se o tome niko nije usuđivao da piše, pošto su Mihailo i Dobrica – po principu obećanja kojim su kupili trojanske konje u redakciji *Teorije* – već uveliko kupovali urednike velikih javnih glasila. Jedini izuzetak bio je hrabri novinar *NIN*-a Lj. S. koji je napisao tekst o ovom sporu, omogućio članovima stare redakcije da govore i omogućio polemiku M. K.-a i Mihaila Markovića. To je jedini trag kojim je javnost propratila nestanak filozofskog subjekta *Teorija*.

Nasilje koje filozofi mogu da izvrše nad filozofima bilo je čak i komično, ali nasilje nad jednim filozofskim subjektom u nastajanju zločin je prve vrste. Časopis *Teorija* uskoro je postao ono što je pre 1982. i bio – anonimna publikacija anonimnih isihasta analitičke školske filozofije. B. S. je zajedno sa starom redakcijom napustio časopis i nikad nije postao član Filozofskog društva Srbije, ali je naučio da je nasilje koje otac vrši nad sinovima nasilje koje ne samo da drugi ne mogu da percipiraju nego su ga najmanje videli upravo oni nad kojim ga je otac vršio – sinovi.

M. K i S. Ž. su, nažalost, šest-sedam godina kasnije postali glavni promotori Mihaila Markovića. S. Ž. je u nedavno objavljenoj *Istoriji srpske filozofije* Mihaila Markovića proglasio logičnim krajem samokretanja filozofskog duha u sedamstogodišnjoj istoriji srpske filozofije, a M. K. u jednom vrlo patetičnom, afilozofskom i arefleksivnom *In memoriamu* posvećenom smrti Mihaila Markovića u *Politici*, pokazavši obojica da se ne sećaju sekvence filozofije *Teorija* 1982 – 1986, pošto takav tekst sigurno nikad ne bi objavili u časopisu u kojem su bili glavni i odgovorni urednici.

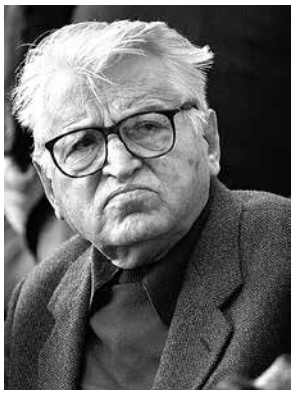
Paradoks da je Partija bila represivna prema filozofiji u doba socijalizma i da je saturirala filozofiju nije ništa u poređenju s totalnom destrukcijom filozofije koju su izvršili sami filozofi u ime demokratije, višepartijskog sistema i države. B. S. je zauzeo distancu ne samo prema Partiji, državi, višepartijskom sistemu, nego i prema filozofiji. Rešio je da promeni teorijsko polje i počeo da se bavi prvo teorijskom a onda i kliničkom psihoanalizom, pod velikim uticajem i prijateljskim vođenjem Sl. Ž.-a. Bez psihoanalize, B. S. nikad ne bi uspeo da razume paradoks da *Otac bije mene*, epohu u razvoju subjekta koja je skrivena unutar bezličnog i asubjektivnog fundamentalnog fantazma *Dete je tučeno* i koja subjektu ostaje potpuno izvan sećanja: ona je sasvim i jedino dostupna putem logičke konstrukcije na koju filozofi nažalost nisu bili spremni.

M. K. i B. S. su krajem osamdesetih zajedno vodili jedan neformalan kurs o Altiseru i Lakanu na Filozofskom fakultetu u Beogradu i to je bila njihova poslednja saradnja. Posle neuspeha da zajedno sa S. Ž.-om i B. M.-om pokrenu privatni časopis u čijem je prvom broju trebalo da izađe obiman intervju s Bogdanom Bogdanovićem o Mrtvouzicama, mentalnim zamkama staljinizma, B. S. i M. K. su prestali da komuniciraju zbog razlike u političkom razumevanju devedesetih.

Nakon nekoliko neprijatnih susreta u redakciji *Teorije*, B. S. je samo još jednom sreo Zorana Đinđića kada ga je 1989. godine prijatelj S. Š. zamolio da krene s njim da mu "čuva strah" i pomogne u intervjuu s Đinđićem za slovenački omladinski nedeljnik *Mladina*. Intervju je napravljen u Đinđićevoj sobi-stanu u Ulici Strahinjića bana, i nakon tri sata razgovora, kada je intervju već bio pri kraju i kada je prešao u neformalno ćaskanje, B. S. je pitao Đinđića: "Da li ti stvarno veruješ, kao što si napisao u *Književnim novinama*, da je Milošević Napoleon Bonaparta na belom konju koji ruši feude samoupravnog socijalizma širom Jugoslavije? Meni se čini da je on pre Bonaparta Marksovog *18. brimera Luja Bonaparte*." Đinđić je odgovorio: "Nije važno u šta ja verujem, važno je šta je na dnevnom redu, a to je državno i nacionalno pitanje." B. S. mu je odgovorio: "Zar nije najvažnije ko i kakav dnevni red pravi?" Đinđić se od srca nasmejao i nije ništa odgovorio.

Nelagodnost u psihoanalizi, 2008, Beograd

Kao kandidat Beogradskog psihoanalitičkog društva, B. S. je 2008. pozvan od koleginice, analitičarke B. A., da se priključi Komitetu biblioteke, jednom od četiri organa psihoanalitičkog društva: "Na Skupštini Društva ste predloženi da budete član Komiteta biblioteke. Da znate, ja sam vrlo autoritarna, zahtevam red i rad i imam velike ambicije s bibliotekom: želim da organizujem ciklus predavanja nepsihoanalitičara na psihoanalitičke teme ili teme bliske psihoanalizi, želim da naši članovi recenziraju knjige nove psihoanalitičke produkcije i želim da izdajem bilten *Večeri biblioteke*". B. S. je pitao zašto bilten, zašto ne časopis. B. A. se nasmejala i rekla: "Kolega, vi ste ambiciozniji od mene."



Dobrica Ćosić

Ukratko, B. S. i B. A. su uz pomoć kolega iz Komiteta prvo pokrenuli tribinu na kojoj su se pojavili predavači iz oblasti antropologije, teorije književnosti i teorije filma. Kandidati su prikazali preko petnaestak novih psihoanalitičkih knjiga, a paralelno s tim je časopis u osnivanju pokrenuo projekat "Nikola Mikloš Šugar" kojim je nanovo, nakon Petra Klajna 1979. godine, za novu generaciju psihoanalitičara prvi put otkrio prvog psihoanalitičara u Jugoslaviji koji je osnovao prvo lokalno psihoanalitičko društvo – Beogradsko psihoanalitičko društvo 1938.

Časopis je inicirao i prevod čitavog pisanog opusa N. M. Šugara s mađarskog i nemačkog, organizovao razgovor pod nazivom "Psihoanaliza i njeni neprijatelji" na kojem su psihoanalitičari Društva diskutovali o razlozima nepostojanja psihoanalize u javnom prostoru i odsustva istorijskog sećanja samih psihoanalitičara na istoriju psihoanalize u Jugoslaviji. Uz još nekoliko zanimljivih tekstova, ovo su sve bili elementi koji su se polako sakupljali da bi B. A. i B. S., s kolegama iz Komiteta biblioteke Društva, doneli odluku da pokrenu časopis *Arhiv psihoanalize* koji bi se bavio beleženjem događaja iz aktuelnosti i istorije psihoanalize u Jugoslaviji/Srbiji.

B. S. je tokom gotovo jednogodišnje produkcije časopisa često govorio B. A. da će nastati ogromni problemi nakon izlaska *Arhiva psihoanalize* pošto će prvi put usmeno predanje istorije psihoanalize postati pisana i javna istorija te da ne veruje da društvo ima kapacitet da prođe kroz ovaj proces bez lomova. B. A. se smejala i govorila da joj nikako nije jasno kako filozofi mogu tako lako da daju tako anticipativne procene šta će se desiti, odnosno da ova katastrofična anticipacija B. S.-a može lako da se interpretira, ali da će se uzdržati.

Istorija psihoanalize u Srbiji je jedna mučna, mračna i duga istorija zabrane, progona i diskriminacije psihoanalize i psihoanalitičara: počela je 1941. odlukom ministra Andreja Korošca da se kao "jevrejska nauka" zabranjuje na Beogradskom univerzitetu, nastavila smrću N. M. Šugara u logoru smrti Terezijenštat 9. maja 1945, zatim zabranom privatne psihoanalitičke prakse odnosno psihoanalize kao privatne edukacije i organizacije tokom socijalizma te sistematskim progonom i uništenjem svega što je njen tadašnji lider Vojin Matić napravio, pa sve do progona psihoanalize kao "sekte opasnih namera" tokom devedesetih godina.

Psihoanalitičari su od 1938, od kada je N. M. Šugar proizveo prva dva analitičara, Vojina Matića i Vladislava Klajna, gotovo sedamdeset godina bili su neka vrsta ilegalnog pokreta otpora koji je razvio vrlo visok stepen netolerancije prema spoljnom svetu i gotovo nikakve navike da se tom svetu obraća.

Nažalost, katastrofična anticipacija B. S.-a se ostvarila: pred sam kraj produkcije časopisa, kada je na Skupštini Društva predložen kao tačka dnevnog reda, časopis je oštro kritikovala T. Š. P., praktično najuglednija članica i osnivačica novog Beogradskog psihoanalitičkog društva. Nakon toga, zahtevano je od Komiteta biblioteke da se pojavi na razgovoru s *ad hoc* komisijom sastavljenom od tri člana Izvršnog odbora Društva da bi se diskutovalo o pojedinim formulacijama iz Uvoda i mnogim drugim primedbama stavljenim na račun *Arhiva psihoanalize*. Komitet biblioteke je odbio najpre ton i način kako se na Skupštini govorilo o *Arhivu*, a zatim i bilo kakav razgovor u takvoj atmosferi.

Odlukom Izvršnog odbora, Komitet biblioteke je rasformiran, a pitanje *Arhiva psihoanalize* stavljeno je *ad acta*. Društvo je ušlo u međusobne borbe i rascepilo se, a odlukom Internacionalne psihoanalitičke organizacije 2010. uvedena je neka vrsta protektorata nad Beogradskim psihoanalitičkim društvom, koje je od 2007. ravnopravni član Internacionalne psihoanalitičke organizacije. Jedino što je B. S. promašio u svojoj katastrofičnoj anticipaciji jeste da se Društvo rascepilo pre, a ne nakon izlaska *Arhiva psihoanalize*.

Kada je prvi put pristao na bilo kakvo članstvo, B. S., koji je od 2002. godine član Beogradskog psihoanalitičkog društva, veoma dugo je mislio da su psihoanalitičari razumni ljudi koji poštuju princip realnosti i da, za razliku od filozofa, mogu da izađu na kraj sa socijalnim zapletom fundamentalnog fantazma "Dete je tučeno".

Nažalost, našao se tamo gde je već bio 1979: u najvećem amfiteatru Filozofskog fakulteta u Beogradu, gde čeka odgovor na pitanje o izbačenim profesorima – doduše, sada se osećajući kao stari pas koji leži kraj ograde: sve vidi, sve čuje, sve mu je jasno, ali mrzi ga da laje.

Histerik marksizma, Zagreb, 1980.

"Mi nismo učili filozofiju samo iz knjiga; V.S. i ja, mi smo bili dva zagrebačka fakina koja su, dok su studirala i čitala *Fenomenologiju duha*, da bi razumela odnos gospodara i sluge igrala te uloge. Prvo je V.S. bio moj gospodar mesec dana, a onda je V.S. bio meni sluga mesec dana. Tako

smo, vukući se ulicama Zagreba 1950, pored jednog izloga ugledali jednog mladića naslonjenog na zid, promrzlog i potpuno odsutnog, dakle bez ikakve samosvesti, koji nam je privukao pažnju. V. S. mi je rekao: "Šta misliš, da li bismo ovog čoveka, ako tako uopšte možemo da nazovemo ovu prikazu koja je potpuno van sebe, koja nema nikakav odnos sa sobom ni sa spoljnim svetom, dakle osobu bez ikakve osobenosti, ovu apsolutnu dekoncentriranost, mogli da proizvedemo u filozofa?" Ja sam rekao: "Što da ne, filozof je neko ko je potpuno ispao iz sveta, neka praznina mrtvila egzistencije koja mora da najpre oseti u sebi i za sebe – ne biti subjekt da bi mogla da se subjektivira, hajde da mu priđemo i da vidimo o čemu se radi."

"Ispostavilo se da je taj nečovek-čovek, kamen-čovek, upravo stigao s kamenog mesta, Golog otoka, i da nema gde da ode. Odveli smo ga u našu studentsku sobu i nahranili, dali mu krevet i on se posle nekog vremena malo oporavio. Taj čovek je sledeće godine pod našim mentorstvom – mi smo tada već bili asistenti – upisao filozofiju i danas ga znate pod imenom D. G., dakle najšarmantniji, najduhovitiji i naspekulativniji filozof praxisa." Sve ovo je B. S.-u u 10 ujutru u svom kabinetu ispričao M. K., deset minuta nakon njihova formalnog upoznavanja.

Naime, prethodnog dana je B. S., student treće godine filozofije u Beogradu, pitao Z. K.-a, asistenta na predmetu Nemačka klasična filozofija koji je te godine B. S. slušao: "Da li je uopšte napisana neka filozofska knjiga vredna čitanja u Jugoslaviji?" Oprezan i didaktičan kakav je uvek bio, Z. K. mu je odgovorio: "Ne znam, kolega, šta ste do sada čitali, ali ja bih vam preporučio *Etički problem u delu Karla Marksa* M. K-a."

Vraćajući se kući s fakulteta, već skoro potpuno demoralisan ne baš sjajnom zbirkom knjiga izbačenih profesora s njegova fakulteta koje je poslednje dve godine čitao, prolazeći pored Nolitove knjižare u izlogu je ugledao *Etički problem u delu Karla Marksa.* Ušao je u knjižaru, kupio knjigu, negde oko jedan sat popodne ušao u gradski autobus i otvorio prve stranice Uvoda. Već nakon prvog pasusa, B. S. se osetio pogođen tekstom koji je pročitao. Još u autobusu je progutao Uvod i prvih desetak strana prvog poglavlja.

Do deset sati uveče završio je čitanje knjige u stanju povišene temperature i lakog bunila, spremio par stvari i seo u noćni voz za Zagreb. Rano ujutru B. S. je stigao u Zagreb, malo prošetao, raspitao se gde je Filozofski fakultet te u devet ujutru ušao u zgradu fakuteta, našao kabinet M. K-a i sačekao da se M. K. pojavi, mada nije znao kako izgleda. Negde u petnaest do deset na hodniku se pojavio jedan zdepast, žustar čovek koji se brzo kretao prema kabinetu. Još dok se približavao B. S.-u, B. S. je shvatio da je to M. K. Kad mu je prišao, upitao ga: "Da li ste vi M. K.?" M. K. se malo odmakao i pitao: "Da, zar nije očigledno da sam ja M.K.? Da li ste došli po potpis?" "Ne, ja sam došao zbog *Etičkog problema u delu Karla Marksa.*"

"Vidite, kolega, ja sam tokom okupacije bio potpuno u nekom stanju obamrlosti, ne bih mogao da kažem za sebe da sam bio živ, ali ni mrtav, nekako sam bio potpuno mrtav iznutra, ništa mi nije bilo jasno: hodao sam, govorio, išao u školu, ali nekako nisam imao nikakav kontakt sa sobom. Kada su partizani ušli u Zagreb, odjednom mi se sve razbistrilo, nekako kao da sam u navali naglog oživljavanja došao iznenada do jasnog uvida da je postojao neko ko se sve ove godine borio i mislio dok sam ja bio mrtav i zbunjen, i to mi je odjednom dalo svu moju egzistenciju."

Tri sledeća dana u M. K.-ovu stanu u Petrovoj 10, B. S. i M. K. su nastavili da razgovaraju. B. S. je već nakon sat vremena razgovora u kabinetu bio pozvan na ručak kod M. K.-a, a onda i da prenoći u njegovoj radnoj sobi.

"Za razliku od mene i V. S.-a, asistenti D. N.-a Pilja Marković i drugi bili su zapravo partijska jedinica koja je delovala na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Oni su školovani u duhu Kratkog kursa SKPB-a. Mi smo tada imali običaj da se asistenti iz Zagreba koje je vodio V. F. sreću s asistentima iz Beograda koje je vodio D. N. Meni i V. S.-u to je uvek bila komična situacija, pošto niko od beogradskih kolega nije smeo da govori pre nego što mu D. N. da reč: "Hajte, Markoviću, recite nam deset crtica Hegelove dijalektike." Nama koji smo već tada igrali pozorište s *Fenomenologijom duha* bilo je smešno da je Hegel sveden na deset crtica koje je D. N., uzgred budi rečeno, pred rat izmislio da pojednostavi Hegela za potrebe partijske propagande."

"Vidiš", tada su M. K. i B. S. već prešli na ti, "mi smo sve vreme zapravo bili u sukobu, a stvaran ozbiljan sukob počeo je 1963. godine oko osnivanja Jugoslovenskog filozofskog društva u Vrnjačkoj Banji. Mi smo tada hteli da stvorimo Jugoslovensko filozofsko društvo da bismo se odbranili od lokalnih partijskih birokratija, ali su nam tada utrapili V. V.-a da se kao filozofski najobrazovaniji visoki partijski rukovodilac pojavi na osnivačk-

om skupu JFD-a. G. P. ga je nemilosrdno iskasapio rekavši mu nakon njegovog "filozofskog" referata da je napravio sedamnaest krupnih i bezbroj sitnih grešaka. To je tada bio skandal, ali niko od beogradskih filozofa nije smeo reč da kaže na tom skupu. Ja mislim, a i tada sam mislio, da je Pilja Marković imao ambicije da uđe u CK Srbije, da je kalkulisao i da je prodao ovu inicijativu ne bi li se domogao mesta u partijskom vrhu Srbije. Ja sam još šezdesetih, oko čuvene diskusije o "teoriji odraza", u Piljinom tekstu video da je on zadržao teoriju odraza i nastavio je drugim sredstvima, a da ne pričam o *Dijalektičkoj teoriji značenja* – to je čisti staljinizam."

"Kada je propala šansa da bude izglasan u CK Srbije, Mihailo je postao drugi čovek, postao je jako osvetoljubiv, mračan i od tada zapravo postaje disident, sam sebe je počeo da shvata kao disidenta. Nikako nije mogao da shvati kako on kao najobrazovaniji filozof-marksista ne može ideološki da vodi Partiju. Mi iz Zagreba nikad nismo sebe shvatali kao disidente, a još manje smo imali ambiciju da budemo partijski filozofi; naprotiv, borili smo se da emancipujemo filozofiju od partije, da napravimo prostor za mišljenje. Tada smo, nakon propasti inicijative JFD, mi iz Zagreba pokrenuli *Praxis* i Korčulansku letnju školu. Ja sam bio protiv da se objavljuju Piljini tekstovi, a i oni drugih kolega iz Beograda, pošto je taj krug za mene uvek bio zapravo neka vrsta partijske škole u filozofiji i ako pažljivo čitaš njihove knjige i tekstove, oni uvek u tekstovima imaju vrlo staljinistički hepiend dijalektičke sinteze: s jedne strane hepiend u teoriji, a s druge horor u realnosti. G. P. je insistirao da u *Praxisu* objavljujemo tekstove kolega iz Beograda, nije hteo da se pravi rascep. Ja sam odbio Altiserov tekst zbog staljinizma, a tek možeš misliti šta sam mislio o lokalnim staljinistima u filozofiji."

Godinu dana ranije, nakon nekoliko susreta u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Mihailo Marković pozvao je B. S.-a u svoju kuću na Senjaku. Primio ga je u radnoj sobi i izdeklamovao mu čega je sve predsednik, uključujući i Futurološko svetsko društvo do koga je u razgovoru jako držao, pričajući B. S.-u da je on uvek verovao u nauku i da je siguran da i futurologija može da bude ozbiljna nauka. B. S. je bio zbunjen, posebno futurologijom, ali je hteo da s Mihailom raspravi neke njegove starije ideje. Mihailo je bio ljubazan i srdačan, jako inspirisan za razgovor, ali susret s njim i propitivanje nekih ideja iz njegovih knjiga, posebno iz *Dijalektičke teorije značenja*, nisu ostavili nikakav utisak na B. S.-a.

Štaviše, B. S. je bio u šoku kada je na zidovima nakon prve ture razgovora, kad je Mihailo otišao da B. S-u donese kafu, opazio slike Miće Popovića. Naime, iz nekog razloga B. S. je verovao da filozofija praxisa i konceptualna umetnost, tada popularno zvana nova umetnička praksa – sarađuju. Naime, protagonisti nove umetničke prakse su sredinom sedamdesetih objavljivali vrlo zanimljive tekstove o umetnosti i revoluciji, tražili raspuštanje institucija umetnosti, zahtevali svetski štrajk umetnika. Misleći da je to osnov bliske saradnje s filozofima koji zahtevaju revoluciju i koji su razvili kritiku institucija socijalizma, B. S. je naivno i drsko pitao Markovića: "Šta će vam ovaj Mića Popović na zidu, pa zar vi niste sarađivali s umetnicima nove umetničke prakse?"

Mihailo je bio ne manje zbunjen: "A šta je to nova umetnička praksa?" Da bi smanjio napetost zbog neprijatnog i netaktičnog pitanja, objasnio je B. S.-u da je on zadivljen novim realističkim obrtom Miće Popovića, da je on vratio na scenu realizam koji je uvek bio pogonska snaga levog pokreta... B. S. je bio u ne manjem šoku objašnjenjem da Mića Popović ima neke veze s levicom, posebno zato što je Mića Popović tih godina bio snažno involviran u lokalni antikomunizam, što je i rekao Mihailu. Tada je Mihailo postao hladan i B. S. je prosuo vruću kafu na milje malog stola za kojim su sedeli. Mihailo je odjurio u kuhinju po krpu te se nekako kroz B. S.-ovo izvinjavanje zbog pričinjene štete i Mihailovog truda da je sanira razgovor završio.

Trideset godina kasnije, stvari ovog razgovora za B. S.-a su razjašnjene u tekstu osnivača psihoanalize u Srbiji N. M. Šugara *O zaraznom karakteru omaške*, jednom genijalnom i anticipativnom tekstu i za današnju psihoanalizu, i dan-danas sakrivenom od očiju javnosti u Srbiji pošto je objavljen jedino na nemačkom jeziku u Frojdovom *Imagu*: u svakoj intersubjektivnoj relaciji, kaže Šugar, u igri postoji ne dvoje nego četvoro – dva svesna i dva nesvesna; odnosno, isto onako kako dva svesna razgovaraju istovremeno, i dva nesvesna su u neposrednoj interakciji. Dakle, Šugar umesto mračnog, aistorijskog i avremenskog nesvesnog otkriva anticipativno i intersubjektivno nesvesno.

Kada je pitao Mihaila za novu umetničku praksu, Mihailo mu je rekao da ne zna ništa o tome (svesno), a da B. S.-ovo čuđenje za Miću Popovića nije opravdano (nesvesno) pošto je relizam politika levice. Već promena teme i pažnje s Mihailovog dela na Miću Popovića bio je B. S.-ov (nesvesni) signal Mihailovom nesvesnom da

Mića Popović

se aktivira. Kada je B. S. rekao da ga čudi da jedan antikomunista realizmom baštini levicu (svesno), Mihailo je zaćutao (nesvesno/otpor). Da bi prekinuo neprijatno ćutanje, B. S. je prolio kafu (nesvesno) na stolnjak, što je kao i svaka omaška ambivalentna radnja,: B. S. je hteo da poteče razgovor, makar i crn, i istovremeno da kazni Mihaila zbog kolaboracije s antikomunistima. Mihailo, umesto da nastavi razgovor, beži u domaćinski *acting out* (nesvesno) čišćenja crne mrlje antikumunizma levice na belom miljeu i stolu, čime B. S.-u poručuje (nesvesno) da je razgovor završen.

Dakle, tema antikomunizma levice bila je centralno pitanje beogradskog praxisa i o tome se nije smelo govoriti pošto je to bila tajna i za sam beogradski praxis, a za Mihaila i ceo život – naime, on je umro u uverenju da je iskreni levičar koga je ceo svet izdao. Najpre staljinista, zatim antistaljinista, pa komunista, pa antikomunista, i na kraju neoprogresista, neko ko veruje u beskonačan napredak nauke e da bi na kraju postao reakcionarni rasista koji je klasno pitanje sveo na pitanje klasnog naroda za koje je Marks mislio da je najreakcionarniji oblik populističkog socijalizma. Uostalom, sam Marks je za Srbe i Hrvate nakon njihove participacije u gušenju građanskih revolucija po Evropi rekao da su to reakcionarni narodi po sebi i za sebe. Nasuprot tome, Mihailo Marković je verovao da su Srbi po sebi i za sebe revolucionaran narod upravo dok su kasapili i uništavali dojučerašnju braću u ratovima devedesetih u Jugoslaviji.

Kasnije, mnogo godina kasnije, B. S. je od M. Ž.-a čuo da je Mihailo nakon njihovog razgovora u Institutu pričao da mu je Državna bezbednost poslala nekog mladog studenta filozofije. Još mu je rekao da ga je Lj. T. branio, rekavši mu da je siguran da B. S. nije agent DB-a jer je imao priliku da s B. S-om u nekoliko navrata razgovara i da pre misli da je B. S. idealista bez kompasa.

Remake Korčule, Komiža, 1982.

> "Revolucija je epohalno izostala. Treba zaboraviti revoluciju, trebamo se baviti empirijskim analizama društvenih trendova i konsenzusom o političkoj zajednici."

Ovo je bio ton i sadržaj uvodnog predavanja Ž. P.-a na skupu "Dani Ante Fjamenga" u Komiži na ostrvu Vis, čija je najava prostrujala kroz filozofsku Jugoslaviju i odmah bila od svih pozvanih interpretirana kao obnova Korčulanske letnje škole i *Praxisa*. B. S. nije mogao da veruje šta je čuo od uvodničara čiji je referat zvučao pre kao opelo, a ne obnova *Praxisa*. Dakle, od sada, nema revolucije nego samo konsenzus i zajednica.

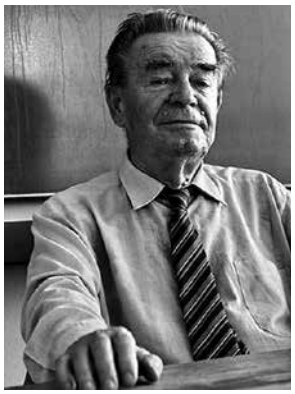
B. S. je jedva sačekao da Ž. P. završi referat, i mada nikad pre nije imao prilike da javno govori na filozofskom skupu, ne opazivši tremu s kojom je nastupao, ustao je i rekao: "Sramota je da čujemo jedan ovakav referat kao uvodni referat koji je je trebao da najavi obnovu Korčule. Adornov stav o epohalnom odsustvu revolucije nije poziv na odustajanje od revolucije ili zabrana mišljenja jednog epohalnog subjekta revolucije. Sasvim je neprimereno da neko ko se u filozofskoj javnosti smatra političkim glasnogovornikom druge generacije filozofije praxisa poziva na opoziv zahteva za traganjem za subjektom revolucije, kako nas uči Milan Kangrga." To šta je B. S. čuo iz usta Ž. P.-a nakon svojih reči je nešto što je ličilo na smesu vrištanja, pretnji i urlanja, a ono što se moglo razbrati je sledeće: da ne sme više da se čuje reč revolucija i da studenti treba da se disciplinuju, a ne da idu okolo i da pričaju o revoluciji.

B. S. je nakon ove neartikulisane dreke, patronizovanja i pretnji napustio salu. Za njim je istrčao L. V., čestitao mu na nastupu i zamolio ga da se vrati u salu da bi prisustvovao diskusijama. B. S. je zahvalio na podršci, ali odustao od vraćanja.

Čak je i spakovao stvari da se vrati za Beograd i dok je čekao autobus u kafeu na rivi, prišao mu je jedan mladić, nešto stariji od B. S.-a, i predstavio se: "Ja sam I. B. i magistriram kod Gaje Petrovića na filozofiji praxisa. Inače sam iz Prištine i radim kao novinar *Rilindje*. Jako mi se svideo tvoj nastup."

Tada je B. S. prvi put sreo filozofa iz Prištine i uopšte po prvi put sreo kosovskog Albanca. Odmah mu je ispričao o sudbini peticije koju su u Beogradu napisali o puštanju studenata i đaka pohapšenih na protestima i kako je peticija bedno prošla. I. B. je malo ćutao, a onda rekao B. S.-u da su hiljade ljudi uhapšene, da se drže po zatvorima bez ikakve optužnice, da se pohapšeni ljudi teraju da potpišu optužnice u kojima ih terete da su agenti Envera Hodže.

Do tada B. S. nije razmišljao kako sve to izgleda na Kosovu, čak dok je pisao i distribuirao peticiju o puštanju pohapšenih, ali tek je tada vrlo zorno saznao da su gradovi u okruženju vojske, da je ceo savezni i srpski DB po kosovskim gradovima, tako da je tada po prvi put zai-



Milan Kangrga

sta shvatio šta znači da je uvedeno vandredno stanje. Tada je B. S.-u sinulo da ako on koji sam sebe smatra dosta dobro politički informisanim nije znao šta znači vanredno stanje u njegovim vulgarnomaterijalnim manifestacijama, onda je mogao da zamisli šta tek drugi koji nisu uopšte brinuli za politiku – a takvih je u socijalizmu bilo previše – o tome misle i znaju. Drugim rečima, Kosovo je od 1981. postalo drugo ime za "ne želim ništa da znam, ne želim ništa da mislim."

Tada su se B. S-u i I. B.-u za stolom priključili i M. S., politikolog iz Zrenjanina, S. A., student filozofije iz Zagreba i B. C., student filozofije iz Splita, koji su se vešto i s puno strasti priključili diskusiji oko kosovskog problema. B. S. je već zaboravio na odlazak za Beograd, a mala grupa koja se oko njega skupila bila je ona koja ga je podržavala u kritici Ž. P-a. Stolu su se priključili i D. M. i M. Ž., praxisovci iz Beograda, i nastavili su priču o Kosovu. Polako kroz diskusiju, M. Ž. i D. M. zastupali su stav da je pobuna na Kosovu pretpolitička pobuna, da nije klasno artikulisana i da je u osnovi nacionalistička.

M. S. je rekao: "Izvinite, uz puno uvažavanje, ja mislim sasvim suprotno: da su Albanci u Jugoslaviji jedini politički subjekt zato što su jasno iskazali da žele jednakost s drugim narodima." To je eksplodiralo kao bomba. D. M. i M. Ž. nisu hteli ni da čuju da se radi o političkom subjektu, ostali su pri tome da su Albanci politički zakasneo narod i da je njihov zahtev pretpolitički: "A šta treba da čekaju Albanci, kraj istorije ili strašni sud da bi postavili zahtev za jednakošću. Zahtev za jednakošću nikad ne može da bude pretpolitički!" rekao je B. S. Ostali za stolom se nisu mešali ili nisu osećali pravo da se mešaju u ovaj srpsko-srpski obračun. I. B. je ćutao i nije ništa rekao. Razgovor je završen tako što je M. Ž. počeo da se dere da mi nemamo pojma, da smo mi studenti, da smo se juče ispileli a da sad mi nešto znamo. M. Ž je ustao od stola i otišao, a za njim i D. M. s nešto više stila, pravdajući M. Ž.-ovo ponašanje toplim vremenom i uzbuđenjem oko obnove filozofije praxisa.

Ž. P., filozof druge generacije praxisa, proslavio se krajem osamdesetih jednom drugom opstrukcijom pokušaja levice da se konsoliduje i reaguje na užasne prilike kraja osamdesetih, kada je maestralnom taktičkom partijsko-policijskom operacijom neformalni skup Inicijative jugoslovenskih intelektualaca pretvorio u osnivački sastanak partije UJDI – Udruženja jugoslovenske demokratske inicijative.

Krajem osamdesetih, na jednom od tada mnogobrojnih gostovanja briljantnog filozofa ljubljanske levice R. M.-a u Beogradu, L. V., filozof iz Zagreba, Ml. K., filozof iz Beograda, i B.S. dogovorili su se da u Zagrebu u prostoru Društva za humanistiku pokrenu inicijativu jugoslovenske filozofske levice kroz jedan konsultativni skup na kome bi se upoznale mlađe generacije jugoslovenskih levičara koje nisu imale priliku da sarađuju zbog devastirajućih učinaka politika nacionalista.

Međutim, umesto konsultativnog skupa na kome su se skupili, već dok su ulazili u salu Društva za humanistiku videli su da na poziciji moderatora odnosno predsedavajućeg sedi Ž. P. R. M. i B. S., koji su učestvovali u pripremi skupa, nisu do tada čuli da će Ž. P. učestvovati i bili su potpuno zatečeni sledećim prizorom: još dok su sedali oko velikog okruglog stola, na vrata je nagrnulo nekoliko kamermana RT Zagreb. Sve kamere su odmah bile uperene u Ž. P.-a, koji je pročitao prethodno napisano saopštenje koje niko od organizatora, bar ne onih van Zagreba, nikad nije video: da se oseća potreba za formiranjem jedne jugoslovenske partije pod nazivom UJDI itd. itd. Prilog je uveče pušten u udarnom terminu vesti na RT Zagreb. Dok je još čitao saopštenje, R. M. i B. S. su negodovali, ali odmah nakon snimljenog govora Ž. P.-a kamermani su malo švenkovali po sali lica prisutnih pedesetak studenata i mlađih intelektualaca uglavnom iz Ljubljane i Zagreba i odmah nakon toga istrčali napolje. R.M., B. S. i još neki mlađi sociolozi iz Ljubljane počeli su da protestuju da ovo nikad nije dogovoreno, da je predviđen sastanak Jugoslovenske intelektualne inicijative a ne osnivanje partije, i to nikako Demokratske partije, ma šta to značilo. B. S.-u nikad do kraja nije bila jasna uloga L. V.-a u ovome, ali je tok dogadjaja naglo uzeo drugi smer, tako da ni danas, iako su ostali u prijateljskim odnosima, nikada ovu stvar nisu raspravili. Uglavnom, šansa za konstituciju jugoslovenske levice je maherskom aproprijacijom Ž.P.-a pretvorena u bezubu partiju UJDI koja se ubrzo raspala na lokalne nacionalne partije, a na kraju, nakon mnogih preimenovanja, završila bar u Srbiji kao najkonzervativnija liberalna partija.

Ako je išta u intelektualnom i političkom angažmanu Ž. P.-a ikada bila stvar politike i intelektualizma, bar je danas jasno da se iz njegovog dugogodišnjeg delanja polako pojavila pozicija u svetu realpolitike koja bi mogla da se nazove – pregovarač. Naime, najnovija politička delatnost Ž. P.-a, pokušaj razbijanja Plenuma Filo-

zofskog fakulteta u Zagrebu 2009. godine, jasno pokazuje da se radi o profesiji pošto istu tehnologiju razbijanja, unošenja smutnje i devastacije levice koristi već trideset godina: najpre napadne one s kojima je tobože u prirodno prijateljskim odnosima, onda ponudi državi posredničku, ekspertsku ulogu, onda pregovara, i na kraju levu inicijativu stavi pod kontrolu devastirajući je.

Histerik u raljama antibirokratske revolucije, Beograd, 1983.

Uglavnom, trodnevni susret B. S.-a i M. K.-a završio je dogovorom da će B. S. otpočeti inicijativu da se M. K.-a pozove da jednom u semestru na Filozofskom fakultetu u Beogradu drži ubrzani kurs etike.
Inicijativa je prošla i Kangrga je došao u Beograd. To je bilo prvo gostujuće predavanje na Katedri za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu od 1972. godine. Dolazio je svake godine, gotovo uvek u isto vreme: dan pred sajam knjiga, što je bio i dan pred rođendan B. S.-a, što je bio dan Oktobarske revolucije po novom kalendaru. Gostovanja su trajala sledeće četiri godine i uvek su isto izgledala: ujutru bi B. S. čekao M. K.-a na železničkoj stanici; odatle bi otišli do hotela i do tad bi se već dobro zagrejali pićem; onda na škembiće/tripice, koje je M. K. obožavao, u kafanu pored FF-a; zatim predavanja koja počinju u 10 i završavaju u 16 sati, zatim ručak i kafana, puno alkohola i bulumenta raznih ljudi: Milorad Vučelić, Lj. K., M. S., Ml. K., Z. K., mlađi studenti koji pokreću studentski filozofski časopis *Zarez*... Ukratko, jedno ogromno šaroliko društvo M. K.-ovih obožavalaca. Prve dve godine M. K.-u izlazi po jedna nova knjiga u Nolitu, zato i pravi dogovore za gostujuća predavanja u vreme Sajma knjiga u Beogradu. Tada i *Teorija* objavljuje veliki intervju s njim i on postaje velika filozofska zvezda u Beogradu. Najbolje što je u to vreme moglo da se čuje u školskoj filozofiji najzad je stiglo i u Beograd. Ali njegov je dolazak u Beograd pokrenuo još nešto: jednu ogromnu frivolnost beogradskih praxisovaca prema njemu.

M. K. je tada pričao B. S.-u, zapenušao od besa, da ga je Mihailo zvao na sastanak kod Dobrice Ćosića i da je on to glatko odbio jer nije imao šta da priča s Dobricom koji je za njega bio totalni opoziv duha i uma, čovek bez smisla za šalu koji nikad u društvu nije razumeo vic. S Mihailom bi još i imao šta da podeli, ali s Dobricom baš ništa.

"Ja sam dobio Humboltovu stipendiju i nekako se od vremena kada je G. P. bio na Humboltu uvrežio običaj da ko god dođe na Humbolta iz Zagreba ritualno treba da ode i kod Hajdegera na razgovor. Naš domaćin je uvek bio Hajdegerov asistent koji je bio zadužen za dogovor oko posete Hajdegeru. Međutim, ja sam već u Zagrebu doneo odluku da neću da idem kod Hajdegera pošto je meni taj seljački patos i taj stil bavarskog seljaka zagledanog u planine bio nepodnošljiv; ja sam bio dete s ulice, uličar opijen gradom, a da ne govorim o njegovom rektorskom govoru koji je za mene bio neoprostiv. Osim toga, na prethodnom studijskom boravku sam imao neprijatno iskustvo sa sličnom posetom Gadameru kod koga sam imao istinsku želju da odem: namučio sam se oko dogovora, trebalo mi je šest meseci da ugovorim sastanak, da se prenemažem, da gubim vreme ne bih li došao u priliku da s njim razgovaram. Kad sam najzad došao do njega, razgovarali smo dva sata, jako neprijatna dva sata pošto je stalno pokušavao da me stavi u situaciju da ga nešto pitam kao đačić, a ja sam hteo ravnopravan razgovor. Za ta dva sata nije mi ponudio ni čašu vode. Od tada sam završio s hermenautikom, to smatram teškim prenemaganjem i nekom vrstom religiozne filozofije gde je filozof sveštenik smisla, a ne čovek koji misli."

"Kako je vreme prolazilo, Hajdegerov asistent je počeo da postavlja pitanje kada ću poželeti da se sastanem s Hajdegerom. Ja sam se na početku pravdao zauzetošću, ali vreme je odmicalo i postajalo je sve više deplasirano da se vadim na manjak vremena. Iskoristio sam priliku da na večeri na koju sam pozvan kod Hajdegerovog asistenta kažem šta mislim o tome. Pošto smo na večeri bili samo njegova žena, on i ja, ja sam iskoristio priliku da mu preko žene saopštim šta mislim o Hajdegeru i svojoj poseti njemu. Rekao sam: 'Gospođo, vi imate divnog muža, intelektualca i sofisticiranog građanina. Meni nije jasno, šta takav čovek traži s onom seljačinom od Hajdegera?'"

"Naravno da posle toga nikad više nisam podstican u želji da se sretnem s Hajdegerom, to je za njega bilo dovoljno da odustane. Eto, ako sam mogao da odbijem Hajdegera, šta mi treba da se vucaram po Dobričinim salonima. Ako hoće da razgovara sa mnom, zašto me Mihailo jednostavno ne pozove u kafanu?"

Hans-Georg Gadamer

Međutim, mnogi su tada hteli nešto od M. K.-a u Beogradu. Nakon predstavljanja svoje knjige na sajmu, M. K. je pozvao B. S.-a da zajedno s njim ode u jednu posetu u kuću F. C.-a na razgovor, politički razgovor s F. C.-om i Dragošem Kalajićem. "Hej B., moraš da kreneš sa mnom pošto ne znam šta ti dečki hoće od mene. Ja znam tog malog C.-a, on je fin dečko, preveo je *Ljubav na Zapadu* Denija de Ružmona, ali šta hoće Kalajić, pa ja ni ne znam ko je on. Znam da je neki slikar i ideolog Medijale, ali ja ne znam šta oni sa mnom imaju politički da razgovaraju. Hajde, budi sa mnom."
Kad su došli u kuću F. C.-a na Dedinju, tamo je bio veliki parti. Jedno su se vreme B. S. i M. K. zabavljali s ostalim gostima, ali je bilo jasno da F. C. i Dragoš Kalajić hoće razgovor nasamo s M. K.-om. Kad su ga pozvali u jednu sobu u drugom delu kuće, on im je rekao: "Sa mnom ide i moj beogradski asistent B. S." Oni su rekli da nemaju ništa protiv.

Kad su došli u sobu, razgovor je počeo F. C.: "Vi znate, gospodine M. K., da sam ja preveo knjigu Denija de Ružmona *Ljubav na Zapadu* i da je vi često citirate, odnosno da vaš koncept građanina i građanskog sveta kao izraz superiornosti Zapada možda može da bude platforma za rešenje krize u Jugoslaviji." Tada je preuzeo Dragoš Kalajić: "Vi, gospodine K., možda ne znate za moj rad koji do sada nije bio filozofski relevantan, ali ukratko, mi mislimo da biste vi mogli da budete politički predvodnik jednog bloka građanski orijentisanih Srba i Hrvata pošto vaš koncept građanskog društva može da bude solidan osnov za jednu koaliciju Srba i Hrvata koji bi nakon socijalizma mogli da budu hegemona osovina nove Jugoslavije."

B. S. je trljao oči, nije mogao da veruje šta čuje. Iako je odvraćao M. K.-a da uopšte ode na taj sastanak pošto je Kalajić pronosirani antikomunista, čak neka vrsta manekena-fašista u Srbiji, M. K. je bio izričit da hoće sastanak zbog nekog duga prema ocu F. C.-a. Kad su čuli još salvu sličnih gluposti i predloga za spasavanje Jugoslavije i srpskog i hrvatskog građanstva i kad se očekivalo da M. K. nešto kaže, on je jedno vreme ćutao, a onda iznenada rekao: "Gospodo, hvala što ste me informisali o svojim političkim namerama i kako vidite moju ulogu u tome. Ja mogu samo da zamolim mog beogradskog asistenta, gospodina B. S.-a, da vam on odgovori umesto mene!" Bez dvoumljenja, B. S. je odgovorio: "Gospodo F. C. i Dragoše Kalajiću, možete da se nosite u tri lepe pizde materine!" Na to je M. K. rekao: "Potpuno se slažem s gospodinom asistentom!" Ustali su i napustili kuću, umirući napolju od smeha šta su doživeli. Dugo posle toga su jedan drugog u spomen na taj događaj zvali gospodin M. K. i gospodin asistent.

Ništa manje deliričan nije bio susret u garderobi Kolarčeva narodnog univerziteta, gde se M. K. pripremao za nastup na jednoj tribini na koju je pozvan. Dok su M. K. i B. S. sedeli i razgovarali, u garderobu je ušao Vojislav Šešelj s nekom kapom na glavi i kokardom na njoj: "M. K., došao sam da ti kažem da smo ja i ti od sada klasni neprijatelji i da to primiš k znanju." M. K. ga je odmerio od glave do pete, pogledao u B. S.-a kao da ne može da veruje šta je video, tražeći od njega neko objašnjenje, ali se brzo pribrao i rekao: "Meni se čini, Vojo, da smo ja i ti od ovog trenutka postali ne klasni nego ratni neprijatelji."

Književne novine, Beograd, 1984.

Paralelno s novim filozofskim knjigama u kojima je bezuspešno tražio formulu neotuđenog i nerascepljenog subjekta koji je trebao da bude i subjekt revolucije, M. K. je imao i beogradsku žurnalističku avanturu u *Književnim novinama*. Naime, tada je na poziv redakcije objavio tekst o Narodnoj biblioteci Kosova. Taj je tekst bio i prvi povod svađe i nerazumevanja između M. K-a i B. S-a. Naime, u tekstu je M. K. na primeru tada izgrađene Narodne biblioteke Kosova izveo teoriju o tome da su tako grandiozne i glupe građevine lokalne birokratije primer inferiornosti malih pretpolitičkih naroda koji svoju neistoričnost kompenzuju besmisleno skupim građevinama.

Tekst je bio objavljen neposredno pred njegovo gostovanje u Beogradu i B. S. ga je po prvi put sačekao bez velikog entuzijazma, čak namrgođen. Odmah čim ga je video na železničkoj stanici, M. K. je pitao šta nije u redu. Pošto je njihov odnos od početka bio potpuno otvoren onako kako je i Kangrga citirajući Hegela u jednom susretu natuknuo B. S.-u: "Otvorenost je najveće lukavstvo", B. S. mu je bez okolišanja odmah rekao da mu je tekst u *Književnim novinama* skandalozan i da ide na ruku brutalnom vanrednom stanju na Kosovu. M. K. se zbunio; najpre je bio defanzivan, ali onda je rekao da je na njemu da govori istinu i da je on radio što i uvek radi: kritikuje neodgovornu birokratiju. Tada mu je B. S. rekao da je to gola apstrakcija i da kritika socijalističke

birokratije nije više tema i da, osim toga, o Albancima s Kosova govori kao o pretpolitičkom, neistorijskom narodu. M. K. je tada pobesneo i rekao da je istina da su oni seljački, pretpolitički narod, neko ko iz feudalizma pokušava da uđe u civilizaciju građanskog društva, a to ne može da se uradi u jednoj generaciji. "Ne, nego treba da sačekaju tvoju novu knjigu pa da uđu u građansko društvo! Osim toga, šta imaš protiv seljaka, pa oni su bili ti koji su izneli NOB, nisu srspki i hrvatski građani-purgeri ušli u borbu s nacizmom nego seljaci!" pobesneo je i B. S. M. K. je tu zaćutao, po prvi put nije imao odgovor, što je iznenadilo B. S.-a. Privremeno su zakopali sekire, ali njihov odnos i pored sveg budućeg viđanja nikad nije bio isti.

B. S. sada retroaktivno sebi zamera što u Kalajićevu i F. C.-ovu čitanju M. K.-ova koncepta građanina i građanskog sveta nije prepoznao problem samog M. K.-a, a ne njegovih interpretatora; što je, da bi od sebe sakrio bolnu istinu, zajedno s M. K.-om odigravao rituale proganjanja reakcionara, ne prepoznajući u M. K.-ovoj filozofiji reakcionarno jezgro, pošto je tad već bilo jasno da je njegova pozicija iz novoobjavljenih knjiga, posebno teorija o pokvarenosti i prepredenosti muslimanskog duha bila doslovce – u situaciji raspada Jugoslavije – rasistička.

Mnogo godina kasnije (2007, pred M. K.-ovu smrt), ovaj žustri razgovor između B. S.-a i M. K.-a dobio je epilog. Naime, u nekoj vrsti ispovesti pred smrt, M. K. je objasnio onaj deo koji je ispričao B. S.-u u jednom od prvih viđenja koja je predstavio kao obamrlost za vreme rata, zapravo totalno unutrašnje mrtvilo. Naime, priznao je da je mobilisan u domobrane, da je 1944. odveden negde u Austriju da se školuje kao domobranski oficir i da je kraj rata dočekao u Zagrebu u činu domobranskog poručnika. Tu je na obuci naučio nemački, tako da ga je dobro znao i na svu ga sreću iskoristio za briljantne interpretacije Hegela i prevod *Fenomenenologije duha*. Ali, ono što nikad sebi nije objasnio jest otkud to da ga je pobeda partizana izukla iz mrtvila kada je istovremeno svojom filozofijom gajio prezir prema seljaštvu, malim narodima, pretpolitičkim i neistorijskim narodima, svemu onom što su narodi Jugoslavije bili pred Drugi svetski rat. Odnosno, on nikada nije filozofski mislio revoluciju koja mu je bila pred nosom – jugoslovensku revoluciju.

Deo objašnjenja za ovaj reakcionarni rasizam sigurno leži u sublimnom filozofskom opravdavanju za participaciju u domobranskoj kvislinškoj formaciji, a kritika pretpolitičkih naroda bila je zapravo osveta domobrana u njemu seljacima-partizanima koji su ga iznenadili u njegovom životu izvan mišljenja. Osim toga, delom je objašnjena odbojnost prema Hajdegeru: participacija u nacionalsocijalističkoj vojnoj mašineriji, doduše, u slučaju M. K.-a u perifernoj kvislinškoj ratnoj formaciji, makar i protiv njegove volje, izazivala je u M. K.-u jak osećaj krivice koji je nadkompenzovao drskim i netaktičnim odbijanjem razgovora s Hajdegerom, i to, naravno, opet zbog seljaka u njemu, negrađanina, a ne zbog ideološkog sukoba u samom M. K.-u. Jednostavno, M. K. nikad nije smeo da pomisli da se nakon domobranske epizode nađe na strani van politike i zaštite apstrakcije revolucionarnog subjekta koji ga je štitio od rekcionarnog rasiste u njemu.

Nažalost, onaj ko ne zna i ne usuđuje se da misli regresiju i prošlost ostaje večno zatočenik regresije i prošlosti; zapravo, ako se on ne bavi prošlošću, onda prošlost počinje da se bavi njime. Osim toga, onaj ko ne sluša i ne drži ozbiljno do onoga što drugima preporučuje kao kategorički imperativ: "Otvorenost je najveće lukavstvo", završava u "seljačkoj pokvarenosti ili pritvorenosti", kako to Hegel kaže u nastavku ovog stava.

Dakle, da je kao fihteanac – kakvim je sebe uvek predstavljao i voleo da ga drugi takvim vide – bio bolno iskren, da je ostao na nivou Fihteovog stava "kakav si čovek, takvu i filozofiju biraš", kako je drugima preporučivao i od njih zahtevao, morao bi kao prvi stav svoje filozofije da ima jednu jednostavnu misao: "Bio sam domobran. Šta to politički i filozofski znači?" Naime, sasvim suprotno, jako je često u besu napadao stav D. R.-a, zagrebačkog filozofa politike, koji je na svojim predavanjima – očigledno se suprostavljajući Kangrginom humanističkom patosu – voleo studentima da kaže: "Čovek je govno."

Prećutkivanje, sakrivanje domobranske prošlosti nije M. K-u nikad dozvolilo da misli nacionalsocijalističku revoluciju evropskog građanstva i konsekvence jedne simularne revolucije pred kojom je evropsko građanstvo kapituliralo i nestalo s istorijske scene; štaviše, podsvesno je mrzeo one koji su ubili mrtvilo u njemu, mrtvilo građanskog reda i uljuđenosti – seljake-partizane.

Borderline filozof, Beograd, 1985.

"Pre neki dan sam sedeo baš u ovoj kafani s M. K.-om", užurbani i zadihani B. S. je pričao Sl. Ž.-u prolazeći pored omiljene kafane M. K.-a u Beogradu i krećući se k stanu gde je tada živeo, "i on je naširoko objašnjavao kako propadaju kafane, a da su one rodno mesto demokratije i građanskog društva."

> "Tu su i završile', rekao je Sl. Ž.
> "Ko je tu i završio?"
> "Demokratija i građansko društvo su završile u kafani, to je samo kafanska priča."

Ovo je bio drugi alarm B. S.-u to veče kada je upoznao Sl. Ž.-a. Prvi je doživeo desetak minuta ranije ispred Doma omladine gde se sreo sa Sl. Ž.-om na molbu svog druga S. Š.-a koji ga je zamolio da se upozna i vidi sa Sl. Ž.-om te mu objasni zašto nije mogao da dođe da se vide.
Da to neki filozof u Jugoslaviji sredinom osamdesetih iskaže za demokratiju i građansko drustvo bio je nemoguć slučaj. Naprotiv, filozofi su se utrkivali u promociji parlamentarne demokratije i građanskog društva bez ikakve filozofske refleksije. Jedini koji je imao distancu bio je Mihailo Pilja Marković, koji je predlagao bespartijski pluralizam, neku vrstu konzervativne revolucije koja je trebala da postojeći sistem zameni proširivanjem baze subjekata koji participiraju u moći, ali pod uslovom da se hegemonija dominantne idelogije ne dovede u pitanje. B. S., koji je i sam imao jako velik problem s M. K.-ovim građanskim društvom i demokratijom, emfazom Čoveka i Građanina, tada nije razumeo šta stoji iza ove jednostavne konstatacije o demokratiji i građanskom društvu koji su završili u kafani – filozofski antihumanizam i jedan nov koncept subjekta.

> "Zdravo, ja sam B. S., prijatelj S. Š-a. On me zamolio da te pozdravim i da ti se izvinem što nije završio prevod tvog teksta. Juče mu je umro otac."
> "Baš je morao sada da umre kada meni treba taj prevod", odgovorio je Sl. Ž. kroz smeh.

Ova surova šala, potpuno odsustvo empatije, bilo je nešto blisko B. S.-u koji je i sam bio sklon toj vrsti "govora misli" koju bi normalan čovek zbog okvira socijalnih konvencija obično prećutao, ali ovo sto je čuo od Sl. Ž.-a pogodilo ga je na dvostruki način: uvek je on bio taj koji je uspevao da iznenadi sagovornika tako što bi uobičajeno sakrivan deo misli o stvari o kojoj se radilo brutalno iskazivao bez ikakve empatije za sagovornika ili sebe; štaviše, bio je poznat po brutalnosti i teroru nekonvencionalnosti, odnosno iznenadilo ga je da postoji pankerski filozof, što mu je prvo prošlo kroz glavu kada je čuo prve reči Sl. Ž.-a.

Kada su stigli u B. S.-ov stan, Sl. Ž. je bez prestanka pričao sledeća tri sata: o tome šta čita, o trenutnoj političkoj situaciji u Sloveniji, o filmovima koje je gledao, o Društvu za teorijsku psihoanalizu Sigmund Frojd, o novom broju *Problema* i novoj knjizi u Analekti koju uređuje, o skorom dolasku J. A. M.-a u Ljubljanu, o Rut Rendel, o špijunskom romanu, o vicevima na Kučanov račun... Spisak tema, analiza i iznenadnih promena smera toka razgovora nakon tri sata bi za sagovornika postali gotovo nepodnošljivi pošto su agresija s kojom je nastupao i šarm kojim je zavodio sagovornika bili nedeljivi. Jednostavno, Sl. Ž. ništa nije mogao da prećuti. Sve vreme je u beskonačno govorio bez ikakve šanse da sagovorniku da prostor za bilo kakvu reakciju, ne samo reakciju nego bilo kakvu misao. Agresija je bila apsolutna, a nakon razgovora se B. S. osećao silovan, bez ijedne misli u glavi i potpuno opsednut onim sto je čuo. Pomislio je tada: "Potpuno ostvarenje strategije OTVORENOST JE NAJVEĆE LUKAVSTVO."

Nakon što je ispratio Sl. Ž.-a do hotela i u usputnom razgovoru s njim dogovorio deset stvari koje mogu zajedno da rade, B. S. se osetio potpuno šokiran čovekom koga je upoznao.

Odmah je poručio sve njegove knjige od oca koji je te godine počeo da radi u Sloveniji i koji ga je kad su se sreli da mu da naručene knjige pitao: "Od kad ti to znaš slovenački?" "Ne znam, ali ću da ga naučim zbog autora ovih knjiga koje si mi doneo."

Usput su kratko porazgovarali o tome kako mu je u Sloveniji i otac mu je rekao: "Znaš šta, ja sam pomalo zbunjen Slovenijom. Prvi put u mom životu, a i sam znaš koliko sam fabrika napravio i promenio, da sam došao u fabriku a da se nije pojavio DB-ovac da me podseti da zna za moju IB-ovsku prošlost. Prosto sam preplašen, ne znam šta da mislim, prvi put se osećam kao slobodan čovek. U Srbiji su me, sad mi je tek jasno, stalno matretirali, čim se nakurči nekom predsedniku opštine kada vidi da sam popularan u gradu, on me pozove i kaže mi da zna za moju prošlost. Sad tek vidim da ove Slovence ne zanima moja politička prošlost. S jedne

Milan Kučan

strane se osećam slobodan kao ptica, ali s druge strane, nisam ja navikao na tu slobodu, plaši me da će nešto strašno da se desi. Ako nemaš čega da se plašiš, a ja sam se Partije bojao više nego bilo čega, teško je živeti bez tog straha. Sloboda je jako čudna stvar: kad je nemaš, žudiš za njom, a kad je imaš, prepadneš se jer ne znaš šta ćeš s njom. Meni je čak padalo na pamet ovde u Sloveniji – to u Srbiji nisam smeo da pomislim – da osnujem staljinističku partiju, partiju ljudi s Golog otoka, ne komunističku nego staljinističku, pošto ne mogu da trpim ove priče o totalitarizmu i gulagu!"

Uz slovenačko-srpski rečnik, za par meseci B. S. je naučio slovenački i otkrio beskrajnu zbirku autora, tekstova, časopisa i novih izdanja onog što se tada nazivalo ljubljanska materijalistička škola. Pretplatio se na *Mladinu* koja je u to vreme počela da objavljuje kolumne većine slovenačkih filozofa, tako da je iz broja u broj objavljivala sjajne kratke filozofsko-publicističke tekstove, dakle tekstove nekog hibridnog žanra između filozofije, teorije, kritike ideologije aktualne, najaktualnije svakodnevene situacije.

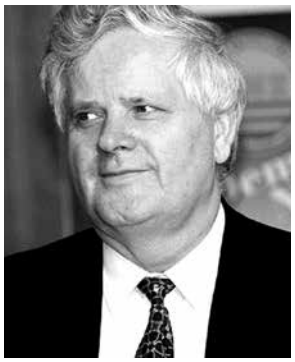
Frapantno je bilo da se iz nedelje u nedelju, iz meseca u mesec pojavljivala tolika količina teorijske produkcije u različitim oblicima i žanrovima, tako da je već 1986. to bila filozofska revolucija *par excellence*. Može se reći da je tada B. S. našao izlaz iz ćorsokaka Kangrgina hegelomarskizma i otvorio jedan za njega važan prostor otkrića psihoanalize. Međutim, to što je poznato nije i spoznato, kako bi Hegel rekao; put deaktivacije jedne teorije i zamena drugom teorijskom paradigmom mukotrpan je put, može se reći da čoveka potpuno transformiše i postavlja ga u situaciju da se nanovo rodi, čak i s novim telom.

Sl. Ž. je najveći filozofski revolucionar u istoriji jugoslovenske filozofije, pošto je filozofiju oslobodio od saturacije naivnim političkim ideologijama koje su do tada bile nužan deo svakog pokušaja autorske filozofije: filozofiju je definitivno emancipovao od Partije tako što je u filozofijama svoga vremena prepoznao i denuncirao ideologiju u filozofiji; definitivno je teorijski razgradio staljinizam i Staljinov dijalektički materijalizam te ga raskrinkao kao jednu figuru sadizma, odnosno pasivnog nihilizma – biti instrumentom istorije i tuđe volje. Osim toga, gotovo desetak godina je istrajavao da filozofija ne nasedne na naivnu ponudu o raju demokratije i višepartijskog sistema, bespoštedno kritikujući liberale i nacionaliste u filozofiji. Naravno da ovo zvuči frapantno obzirom da je pred višepartijske izbore u Sloveniji bio najveći zagovornik razdruživanja Slovenije od Jugoslavije te osnivač i ideolog liberalno-demokratske partije, a nešto kasnije i kandidat za predsednika Slovenije!

Tada kada ga je B. S. upoznao, Sl. Ž. je bio anonimni filozofski autor u Jugoslaviji. Zapravo, jako je malo ljudi na sceni – čak i profesionalnih filozofa – znalo za njega, a zbog njegova nekonvencionalnog ponašanja, čak i oni koji su ga čitali nisu ga smatrali filozofom – pre nekom vrstom klovna, zabavljača i sofiste. Tada kada ga je B. S. prvi put sreo, na tribini u Domu omladine na kojoj je držao predavanje, slušalo ga je troje ljudi uključujući B. S.-a.

Nažalost, slovenačka filozofska revolucija nije se prelila na ostatak Jugoslavije; ostalo je nekoliko izolovanih mlađih filozofa u Hrvatskoj i Srbiji koji su pratili i pokušavali da uhvate korak s njom, ali su događaji oko raspada Jugoslavije definitivno onemogućili prelivanje ove revolucije i blokirali prihvatanje ovog izuzetnog filozofskog standarda.

Međutim, o politici o kojoj je stalno pisao i kojom se opsesivno bavio, Sl. Ž. malo je znao; gotovo da ga i nije zanimala sem kao primer i ilustracija za teoriju. U vreme izbijanja afere Agrokomerc, tada u Jugoslaviji najveće finansijsko-političke afere, napisao je kolumnu u *Mladini* u kojoj je napao Fikreta Abdića i neodgovornu birokratiju koja pljačka građane. Pre nego što je kolumna izašla, pozvao je B. S.-a telefonom i saopštio mu šta je napisao u novoj kolumni. B. S. mu je rekao da se ne slaže s napadom na Fikreta Abdića, odosno da je kritika socijalističke birokratije apstrakcija i da on misli da je to početak destabilizacije Bosne i pripreme za rat, a da je afera samo dimna zavesa koja sakriva početak ratnih operacija. Sl. Ž. je tada rekao: "B., ti si totalno lud, ja jesam paranoičan, ali ti si totalni paranoik, otkud sad rat i destabilizacija Bosne, nikad mi to ne bi palo na pamet. Mislim da preteruješ." Šest godina kasnije, kada su B. S. i Sl. Ž. već odavno prestali da sarađuju, B. S. je u novootvorenoj robnoj kući Merkator, koja je prva nakon ratova kao slovenačka firma otvorila posao u Srbiji, na štandu s novinama kupio *Mladinu* koja je prestala da mu stiže još pre pet godina. U kolumni koju je objavio Sl. Ž., pročitao je sledeće: "Često je čovek kada je politika u pitanju u zabludi i ne može jasno da vidi u kom smeru stvari teku. Sećam se svog krucijalnog promašaja kada sam aferu Agrokomerc osuđivao kao neodgovornost i pljačku lokalne socijalističke birokratije i nisam verovao stavu je-


Fikret Abdić

dnog svog prijatelja koji je tada tvrdio da je to operacija kojom počinje destabilizacija Bosne i početak priprema za rat."

Nakon deset godina, kada je iskoračio iz njegove senke u kojoj je dugo bio i koja ga je paralisala, B. S. je bio sklon da o liku i delu Sl. Ž.-a misli kao o Alkibijadu, čoveku koji je u istoriju ušao kao Sokratov hetajros, družbenik, ali koga istorija pamti kao neku vrstu anticipacije Aleksandra Makedonskog. Naime, kao i Alkibijad, Sl. Ž. je bio apsolutni zavodnik, agitator i sofista, neko ko permanentno izdaje sve i svakoga: žene, muškarce, prijatelje, teorijske uzore, filozofske učitelje i prijatelje, ideologije, države, teorije, filozofije, neko ko je spreman na neprincipijelnu koaliciju sa svim i svačim, odnosno beskonačna izdaja svega i svakog bila je njegova jedina politika. Kao što dobro znamo, Alkibijad je živeo tokom peloponeskih ratova, nešto slično jugoslovenskim ratovima devedesetih, i bio je apsolutni izdajnik: selio se iz jedne u drugu zaraćenu zemlju izdajući prethodnu onoj sledećoj, i tako u beskonačno i u krug, sve do tragične smrti. Kako Lacan kaže, Alkibijad je neko koga će istorija psihoanalize pamtiti jer je za nas izumeo poziciju subjekta koji pokušava da umakne kastraciji i koji veruje da je to moguće učiniti izdajom; zapravo, neko ko je od izdaje uspeo da napravi politiku. Danas B. S.-u posebno smešno izgleda kad Sl. Ž. i Alain Badiou nastupaju zajedno: filozof apsolutne izdaje i filozof aposlutne vernosti govore o istoj stvari, ali sam siguran da se ne razumeju.

Što se tiče politike i stalnog nagađanja oko njegove pozicije, može se jednostavno reći da je Sl. Ž. najbolji proizvod jugoslovenske političke kulture, dijalektička sinteza staljiniste i liberala ili doktrine: staljiniste napada s pozicije liberala, liberale napada s pozicije staljiniste, a on sam je objektivno liberal, a subjektivno staljinista. Tačnije, možda je Mao Cetung najbolje opisao tu poziciju kada je rekao: "Najgori liberali su oni koji su za sebe liberali, a za druge marksisti."

Histerija je i psihoza, Zagreb, 1987.

Uglavnom, prvih godina slavljen i obožavan u Beogradu, a i on sam opijen beogradskom slavom koju je doživeo: knjigama koje je objavljivao, punim salama studenata i slušalaca na tribinama, istovremeno frustriran bojkotom beogradskih praxisovaca s kojima je imao veliku polemiku na stranicama *Teorije* i susretima *à la* Kalajić i Šešelj, nekako ga je istovremeno držalo u stanju permanentne egzaltacije i razočaranja nakon svakog dolaska u Beograd. Osim toga, B. S.-ov i njegov odnos polako je počeo da se hladi nakon novih knjiga koje je objavljivao i prepirke oko teksta u *Književnim novinama*. B. S. ga je stalno zezao da se ponavlja, da nema novih i svežih ideja, da mu nedostaje živ odnos prema aktualnoj politici i da mu se čini da je zamrznut u šezdesetim godinama iz kojih ne može da mrdne. On se nije ljutio, naprotiv, i sam je shvatao da nešto nije u redu, ali mu nikako nije bilo jasno o čemu se radi. B. S. mu je predlagao da se vide kod njega u kući na Braču i da naprave jedan temeljan razgovor sa svim dilemama koje je B. S. imao oko njegova novog opusa. Plan su stalno pomerali i odlagali, ali nekako, kako se to nije desilo, polako se nakon šest godina njihova veza hladila.

B. S. je krajem 1986. otišao na odsluženje vojnog roka u Bijeljinu. Bez neke naročite želje da izbegne vojsku, već tada duboko razočaran raspadom *Teorije*, zapravo je hteo da ode u vojsku, da se skloni iz miljea filozofa i Beograda, ali već prvog dana našao se u jednoj od za njega najstrašnijih i najponižavajućih situacija u životu. Naime, već prvog dana sve vojnike su uveli u jednu učionicu na društveno-političku nastavu i nakon nekoliko pitanja ko je bio Karl Marks i kad se rodio, jedan desetar je počeo da urla na jednog mladog Albanca: da li je poneo oružje, da li zna nekog ko ima nameru da puca na vojnike, da se nije pomerio, da mu gleda pravo u oči dok mu on govori. Tortura je trajala desetak minuta, a cilj je bio da reaguje neko od onih koji su to gledali, ako zaboravimo Albanca koji je za tadašnju vojsku bio već žrtvovan, uništen i ponižen i koji je služio kao neka vrsta učila o neprijatelju. Ko bi se i najmanje pomerio, bio je sledeći za torturu. Odmah nakon te epizode B. S. je rešio da u takvoj vojsci neće da provede ni jedan jedini dan. Prijavio je da je bolestan, prebačen je u Vojnu bolnicu u Sarajevo i tamo je nakon mesec i dvadeset dva dana dobio papir kojim je bio oslobođen od vojske u ratu i u miru.

Nakon gubitka *Teorije*, izmučen vojskom i preplašen onim što je tamo doživeo, B. S. je te godine izgubio kontakt s M. K.-om. Krajem 1987. godine, na nagovor L. V.-a, u jednom od svojih poseta Zagrebu otišao je na večeru kod M. K-a. Kasnije mu je L. V. rekao da je to bila želja M. K.-a. Očekivao je B. S. da će na večeri biti više ljudi i da neće morati da ulazi u dublji razgovor s M. K.-om. Međutim, ispostavilo se da su na večeru pozvani samo B. S. i L. V. Večera je tekla u prijateljskom tonu, ali su se,

naravno, poduhvatili situacije u Beogradu nakon Osme sednice. B. S. je vehementno objašnjavao detalje oko progona Bogdana Bogdanovića, o celoj tehnologiji neostaljinističkih čistki, gubio se čas u detaljima, čas u krupnom planu, očigledno preplavljen novom političkom klimom u Beogradu.

Na sve to M. K. mu je rekao: "Ja sam nekako uvek imao najdublje poverenje u srpsku vojsku i srpski narod." Tada je B. S. pobesneo i rekao da stvarno ne zna o čemu M. K. priča, otkud sad srpska vojska i srpski narod. Besno je rekao da se oni zapravo nikad nisu ni razumeli, bez pozdrava je ustao i istrčao u zagrebačku noć. Tada se osetio po prvi put u životu potpuno poražen i sam: ako ni M. K.-u nije uspeo da objasni šta se dešava, onda stvarno više nema kome. Stuštio se k centru grada i na Trgu žrtava fašizma seo na klupu za čekanje tramvaja. Neutešno je plakao, potpuno izgubljen. To je bio njihov poslednji susret.

1992. godinu B. S. je proveo kao imigrant bez papira u Belgiji i Nemačkoj, gde je čuo od B. M.-a, zagrebačkog filozofa koji je tada bio na studijskom boravku u Tibingenu, da M. K.-u prete da će ga ubiti, da je on kupio kalašnjikov i da je to javno rekao u medijima. Već godinu dana kasnije izašla je njegova knjiga političkih eseja koju B. S. nikad nije čitao, ali koju su mu drugi preporučili kao dobru analizu hrvatskih prilika. Zatim je usledilo još par knjiga koje je napisao tokom devedesetih. B. S. je shvatio da je M. K. smogao snage da nastavi karijeru pisca, ali mu se iz onoga što je čitao kroz prikaze knjiga činilo da nije mnogo promenio diskurs. Štaviše, na mesto primitivnih, seljačkih, neistorijskih Albanaca i Muslimana, živog otpada diskursa jugoslovenskog prosvećenog socijalizma, stupili su hrvatski Hercegovci, primitivni i neprosvećeni ostatak političkog prostora Hrvatske koji je M. K.-ov diskurs trebalo da privede civilizovanosti i uljuđenosti građanskog sveta. Na nekom nivou, B. S. je razumeo da M. K. zapravo mora da ponavlja stare teze pošto su u novom kontekstu raspada Jugoslavije svi koji su nešto značili u intelektualnom životu, ako se nisu priključili slavljenju novih nacija, nestali sa scene. Ukratko, kao što su sve zvezde nemog filma nestale kada se pojavio zvučni, tako su i sve zvezde SFRJ nestale kada se ona raspala.

Na nekom je nivou jugoslovenski socijalizam i bio nemi film. Krivična odredba 133 – popularno nazvana "verbalni delikt" – zabranjivala je govor, a ideološka parola "pređimo s reči na dela" zabranjivala je da se govorom dela; jedini način na koji je moglo da se govori bilo je delima odnosno radom. Ovaj poziv na permanentni *acting out*, na permanentno delanje bez govora, na nemogućnost da se govorom dela stvarao je beskrajnu tišinu u socijalizmu, užasnu napetost oko govora. Čitavu ovu tišinu prekinuo je direktan prenos govora Slobodana Miloševića s Kosova polja, koji je tada iskazao jednu rečenicu koja je preokrenula tišinu u buku, zaglušujuću buku provale govora: "Niko ne sme da vas bije." Zanimljivo je da je "Niko ne sme da vas bije" zapravo pogodila mesto fundamentalnog fantazma "Dete je tučeno". Naime, odjednom neko sebe ovim govorom postavlja na mesto zaštitnika deteta koje je tučeno. Ali, ko koga ne sme da bije i ko koga bije? Da se "Niko ne sme da vas bije" odnosilo na Albance koji su čitave osamdesete živeli u teroru i bili doslovno svedeni na maloletno dete koje je tukla čitava Jugoslavija bez reči otpora, čitava stravična istorija devedesetih ne bi se ni dogodila. Međutim, ovo "Niko ne sme da vas bije" odnosilo se na Srbe na Kosovu koji su tada već uz pomoć čitavog političkog aparata polako preuzimali poluge policijskog i vojnog sistema torture nad Albancima. "Dete je tučeno" zapravo je postala breša kroz koju je progovorio resentiman svih boja, javili su se svi koji su se osetili tučeni: ravnogorci, četnici, novi četnici, disidenti, žrtve socijalizma, žrtve nacionalizacije, prestolonaslednici, prinčevi, knezovi i kraljevi, političke partije koje su komunisti zabranili, bivši komunisti koje su proganjali komunisti, udovice četnika, ljotićevaca i nedićevaca, Komunistička partija Srbije koja je bila skrajnuta u socijalizmu, najzad srpski narod – najveća žrtva komunizma... Spisak je bio nepregledan. Ustali su tučeni na svetu, fundamentalni fantazam je hodao ulicama i skupljao se na mitinzima... Iz tišine socijalizma skočili smo u buku tučene dece koja su bez prestanka kroz sve medije pričala priče o tome ko ih je, gde i kako tukao...

Nasleđe praxisa, Beograd, 2010.

Na poziv urednika tribine Doma omladine N. D.-a da održi predavanje o filozofiji praxisa, B.S. je bio pomalo zatečen. Već godinama, još od *Teorije* nije imao nikakav kontakt s N. D.-om, a nikad se nije bavio istorijom jugoslovenske filozofije; štaviše, već godinama nije imao nikakav kontakt ni s formalnim ni s neformalnim miljeom filozofa u Srbiji.

Osim toga, u međuvremenu nije ništa napisano o filozofiji praxisa niti je napisana bilo kakva intelektualna istorija Jugoslavije, a ni sam B. S. nije ništa o tome pisao. Kad je već bio spreman da odustane i da N. D.- u to javi, dobio je od prijatelja, zagrebačkog filozofa B. M.-a, e-mailom njegov odličan tekst o filozofiji praxisa kojim je prekinuto gotovo tridesetogodišnje ćutanje i kritičko izjašnjavanje o praxisu. To je shvatio kao dobar znak da je možda vreme da i sam nešto napiše. Međutim, nešto drugo ga je konačno prelomilo: prolazeći pored knjižare Službenog glasnika, u izlogu je video knjigu *Filozofija i spekulacija* M. K.-a. Ušao je u knjižaru i, pregledavši je, shvatio da je to nova knjiga napisana 2006, a objavljena 2009. Kupio ju je i dok je još šetao ulicom počeo da je čita. Ušao je u portu obližnje crkve i na klupi, u debeloj hladovini, nastavio da čita. Opaaa, ovo je opet bio novi, zapravo stari M. K. Tačno pedeset godina posle *Etičkog problema u delu Karla Marxa* napisao je novu i svežu knjigu, doduše starački detinjastu i promašenu, ali knjigu koja je najzad odbacila građanski svet kao neprekoračivi horizont, nanovo otvorila pitanje političkog subjekta nakon Marksa i svakako ponovila dramu subjekta bez otuđenja i rascepa, ali na potpuno nov i svež način.

Tada je B. S.-u sinulo da je zapravo čitav projekt praxisa jedna drama filozofije komunizma, a da je *Etički problem u delu Karla Marxa* bila prva knjiga filozofije komunizma jer u vreme kada je napisana, 1960. godine, bila je zapravo politički odgovor na pitanje "kako izumeti novi subjekt politike", tj. kako se pozicionirati u epohi heterodoksije i partijskog ortopraksisa marksizma – odnosno antifilozofije filozofije – u uslovima kada je socijalistički marksizam odustao od komunizma, a filozofija odustala od filozofije..

M. K.-ov odgovor bio je genijalan u svojoj jednostavnosti. Jednim udarcem dve muve: filozofija komunizma, i to tako što je marksizmu, koji je zaboravio ideju komunizma i postao ideološki prilepak socijalizma, suprostavio Marksa, a dominantnom diskursu antifilozofije filozofa – Hegela. Naime, operacija je slična onoj koju je Lacan napravio u psihoanalitičkom pokretu šezdesetih: heterodoksiji psihoanalize suprostaviti frojdovsku neoortodoksiju i ideju nesvesnog koju su psihoanalitičari zaboravili, a nasuprot monopraksisu – seansi od 45 minuta – uvesti heteropraksis, seansu promenljivog trajanja. Nije ni čudo što su u isto vreme (1960) i Kangrga i Lacan objavili jedine dve etike svog vremena i obe s istim lajtmotivom: tamo gde je bila etika, biće subjekt.

Odjednom je B. S. imao ceo nacrt predavanja koje je naslovio "Jednim udarcem dve muve – filozofija komunizma praxis filozofije". Tada je shvatio da je na njemu bilo da razume poziciju M. K.-a i svu njenu težinu, a ne da od M.K.-a traži da se on sam sebi popne na ramena i shvati svoju unutrašnju granicu. Gorko je zaplakao na klupi u porti, ne mogavši sebi da oprosti što je sve ove godine ignorisao starca. Tada je B. S. shvatio da je i sam star i da ovim predavanjem može ipak da povrati odnos s M. K.-om ako ovaj jednostavan uvid o genijalnosti knjige *Etički problem u delu Karla Marxa,* koja ga je pre trideset godina trgla iz unutrašnjeg mrtvila, podeli sa svima.

KATARINA BOGOVIĆ

TAMÁS, G. M.

Postfašizam

Parada Kulturbunda u Karlovcu godine 1941.

TAMÁS, G. M.

Postfašizam

Najavljujem da ću biti pristran.
Vlada moje domovine, Mađarske, uz vladu Bavarske (koja je provincijalna u više aspekata) predstavlja najjači inozemni oslonac Austrije Jörga Haidera. Desničarska vlada u Budimpešti, mimo ostalih nestašluka, nastoji pregaziti parlament, suzbiti drugačije (politički) obojene lokalne samouprave te marljivo proizvodi i nameće novonastalu službenu ideologiju uz pomoć mnogih ekstremnodesničarskih lumpenintelektualaca i više neonacista. Surađuje s fašističkom partijom koja je, nažalost, zastupljena u parlamentu i koja je otvoreno i zlobno antisemitska. Dužnosnici premijerova ureda provode suptilnu reviziju holokausta. Televizija pod upravom vlade daje prostora antiromskom rasizmu. Navijači najpopularnijeg nogometnog tima u zemlji uglas skandiraju o vlaku koji kreće za Auschwitz. (Predsjednik kluba je ministar, a ujedno i čelnik stranke.)

U prizemlju Srednjoeuropskog sveučilišta (CEU) u Budimpešti postavljena je izložba koja govori o događanjima otprije desetak godina. Vidljiva je i jedna tajna snimka iz 1988, na kojoj me sadašnji mađarski premijer vlastitim tijelom brani od pendreka komunističke interventne policije. Deset godina kasnije, ista ta osoba postavila je komunističkog načelnika policije za ministra unutarnjih poslova, odnosno za drugu ili treću osobu po ovlastima u vladi. Politički konflikti između nekadašnjih prijatelja i saveznika uglavnom su postali ozlojeđeni. Ni ovaj slučaj nije izuzetak. Aktivan sam sudionik rastućeg antifašističkog pokreta u Mađarskoj, držim govore na masovnim skupovima i demonstracijama. Naši neprijatelji – kao konkretne osobe – suviše su nam blizu. Zbog toga se ne mogu smatrati nepristranim promatračem.

Pojava koju nazivam *postfašizmom* nije karakteristična isključivo za srednju Europu. Ni najmanje. Njemačka, Austrija, Mađarska su, naravno, posebno značajne iz svima očiglednih povijesnih razloga. Ponavljanje poznatih fraza ovdje drugačije odjekuje. Nedavno sam vidio da ruše staru ciglanu u trećem distriktu Budimpešte (Starom Budimu). Čuo sam da će se na njenom mjestu graditi urbane vile. Tu su židovi čekali svoj red prije no što bi bili prevezeni u jedan od koncentracijskih logora. Isto tako su mogli izgraditi vikendaško naselje i na mjestu Treblinke. U ovom dijelu svijeta možda bi trebalo biti oprezniji nego drugdje budući da zbog povijesnih

razloga nema osnove za presumpciju nevinosti.[01] Postfašizam je, stoga, niz politika, praksi, rutina i ideologija koje nalazimo posvuda u današnjem svijetu i koji svuda, osim u istočnoj Europi, imaju slabe ili nikakve veze s nasljeđem nacista: nisu totalitarne, nisu nimalo revolucionarne, ne temelje se na nasilnim masovnim pokretima i iracionalističkoj, voluntarističkoj ideologiji te se ni u šali ne poigravaju s idejom antikapitalizma.

Kako ovo možemo nazivati fašizmom, makar i s prefiksom "post"?

Postfašizam lako pronalazi svoj kutak u svijetu globalnog kapitalizma: ne ruši izbornu demokraciju niti dominantne oblike predstavničke vlasti. Međutim, čini ono što smatram karakterističnim za sve vrste fašizma, pa tako i za varijantu koja je nastala nakon pada totalitarnih sistema. S*ans* Führer, *sans* jednopartijska vlast, *sans* SA ili SS, [postfašizam] *obrće tendenciju prosvjetiteljstva da građanstvo stopi s uvjetom ljudskoga* [conditio humana].

Prije prosvjetiteljstva, građanstvo je bila privilegija, povlašteni status koji je bio ograničen porijeklom, klasom, rasom, vjeroispoviješću, rodom, stupnjem sudjelovanja u političkom životu, moralom, zanimanjem, protekcijom i voljom države – o starosti i naobrazbi da ni ne govorimo. Žudjelo se za aktivnim sudjelovanjem u političkoj zajednici, *civis Romanus sum* bio je svojevrsni pokazatelj plemstva. Širenje građanske sfere moglo je biti velikodušno ili škrto, no pravilo je uvijek glasilo: rang građanstva dodjeljuje zakonita vlast, prema vlastitim potrebama i nahođenju. Kršćani su, djelomice poput stoika, pokušali nadići ovu granicu građanskoga pripisujući mu drugorazrednost, odnosno sporednost u odnosu na virtualnu zajednicu preobraćenih i spašenih. Oslobođenje od grijeha bilo je značajnije od priznanja dobivenog od grada (*Freedom of the City*). Tijekom dugog perioda zastarijevanja građanstva u srednjem vijeku, zahtjevi za aktivnim sudjelovanjem u političkoj zajednici suzbijeni su zahtjevima za pravednom vladavinom, a građanska izvrsnost svedena je na ratničku vrlinu.

Čim je između građanstva i ljudskog dostojanstva stavljen znak jednakosti, proširenje građanstva na sve klase, sva zanimanja, oba roda, sve rase, vjeroispovijesti i mjesta stanovanja postalo je samo pitanje vremena. Nakon ovoga, opće biračko pravo, obavezni vojni rok i državno javno školstvo uslijedili su poput nužnosti. Dapače, kada je napokon svaki čovjek mogao dostići visoki položaj građanstva, novonastala egalitarna politika unutar zajednice zatražila je nacionalnu solidarnost i ukidanje bijede: svakome dostojnu materijalnu egzistenciju i brisanje ostataka ropstva. Prisilili su državu, koja navodno predstavlja sve, ne samo da pruži neko skromno blagostanje najvećem dijelu populacije, već i minimum dokolice (*leisure*, *loisir*), ranije dostupne isključivo povlaštenima, kako bi svi imali mogućnost za igru i užitke kulturnih blagodati. Nasljednici prosvjetiteljstva: liberali, socijaldemokrati i drugi progresivni mislioci napredak su vidjeli u univerzalnom građanstvu – dakle u jednakosti političkih uvjeta i mogućnosti izravnog uplitanja u poslove ma koje zajednice – te spoju društvenog stanja s modelom racionalnosti koji je to omogućio. Za neke je socijalizam bio izravni nastavak i razvijanje projekta prosvjetiteljstva. Drugi su, poput Karla Marxa, smatrali da je za dovršetak projekta prosvjetiteljstva potrebna revolucija (prestanak prisvajanja viška vrijednosti i kraj društvene podjele rada). No, svima njima bilo je očito da je nužno moralno izjednačavanje uvjeta ljudskog i političkog.[02]

Divlja osuda buržoaskog društva devetnaestog stoljeća – koja je jedno vrijeme pružala zajednički temelj kulturno avangardnima i politički radikalnima – proizlazila je iz uvjerenja da je cijeli proces uistinu, a ne samo naizgled, prevara, da sloboda pojedinca nije uopće ono za što se predstavlja i da nije samo stvar uvjerenja nekolicine usamljenih mislilaca to da je cijeli pothvat bezvrijedan. Između ostalih, i Nietzsche i Dostojevski izrazili su zabrinutost da će rastuća jednakost sve one iznad i ispod srednje klase učiniti buržoaskim filistrima. Progresivni revolucionari također su htjeli Novog Muškarca i Novu Ženu u kojima nema ni traga represije niti unutarnjih demona vlastoljublja: zamišljali su takvu građansku (političku) zajednicu koja je ujedno ljudska Zajednica te kojoj treba moral temeljen na poštivanju svih onih koji su dotad bili isključeni.

Ova avantura završila je debaklom 1914. godine. Najjači odgovor na pad ideje prosvjetiteljstva, posebice demokratskog socijalizma i progresivne društvene reforme, formulirao je fašizam. Iako kontrarevolucionaran, fašizam u konačnici nije bio konzervativan: nije vratio nasljednu aristokraciju ni monarhiju, ma što sugerirale neke romantičarsko-reakcionarne tirade. No, bio je u stanju rasturiti regulativni, odnosno temeljni

01 Nekoliko zanimljivih članaka na engleskom jeziku obrađuje najnovije promjene: Harry Ritter, "From Hapsburg to Hitler to Haider", German Studies Review 22 (svibanj 1999): 269-284; Jan Müller, "From National Identity to National Interest: The Rise and Fall of Germany's New Right", German Politics 8 (December 1999): 1-20; Michael Minkenberg, "The Renewal of the Radical Right", Government and Opposition 35 (proljeće 2000): 170-188; Jacob Heilbrunn, "A Disdain for the Past: Jörg Haider's Austria", World Policy Journal 28 (proljeće 2000): 71-78; Immanuel Wallerstein, "Albatros of Racism", London Review of Books, 18. svibnja 2000, str. 11-14; Rainer Bauböck, "Austria: Jörg Haider's Grasp for Power", Dissent (proljeće 2000): 23-26.

02 Usporedi: G. M. Tamás, "Ethnarchy and Ethno-Anarchism" u: *Social Research 63* (proljeće 1996), str. 147-190; idem., "The Two-Hundred Years War" u: *Boston Review*, ljeto 1999, str. 31-36 [mađarski: "Etnarchia és etnoanarchizmus", *Világosság* XXXIX, 1998/8-9; T. G. M.: *Törzsi fogalmak*, I, Bp.: Atlantisz, 1999, 303-346; "A kétszáz éves háború", *Beszélő*, srpanj-kolovoz 1999, str. 28-41]

pojam suvremenog društva: univerzalno građanstvo. Do tog vremena uspostavljeno je vjerovanje da država predstavlja i štiti sve. Tko je prijatelj, a tko neprijatelj utvrđivala je nacionalna odnosno državna granica. Stranci mogu biti neprijatelji, ali naš sugrađani ne. Carl Schmitt, pravni teoretik fašizma i politički teolog Trećeg Reicha pak tvrdi: suveren ne može arbitrarno odlučiti tko je prijatelj, a tko neprijatelj. S druge strane, Carl Schmitt je bio u pravu: postoji kontradikcija unutar ideje univerzalnog građanstva. Budući da je nacionalna država dominantna institucija suvremenog društva, ona je istodobno univerzalistička i parohijalna (zbog teritorijalnog karaktera). Liberalni nacionalizam, za razliku od šovinizma i fašizma, ograničeni je ili čak umjereni univerzalizam. Potom je fašizam stavio točku na to kolebanje: suveren se mora izjasniti tko spada, a tko ne spada u zajednicu građana, čime je građanstvo dospjelo u položaj ovisnosti o ograničenjima suverena.

Negiranje univerzalnog građanstva je, po mom mišljenju, najznačajnija karakteristika fašizma. Svjedoci smo ponovnog odbacivanja nekog koliko-toliko umjerenog univerzalizma unutar demokratskih uvjeta (čak neću reći ni uvjetima prerušenim u demokratske). Post-totalitarni fašizam izvire pod zaštitom prostranog hitinskog pokrova globalnog kapitalizma. To treba otvoreno reći.

Ima logike u tome zašto su nacisti upravo komuniste, židove, homoseksualce i umobolne lišili građanstva, a time i čovječnosti. (Ideolog Željezne garde, ulagivački esejist E. M. Cioran ukazao je da ako netko nije čovjek (nego je primjerice židov), ali bi to htio biti, tu kontradikciju brzo i po mogućnosti vlastoručno može otkloniti i riješiti egzekucijom, tvrdi plemeniti i do danas slavljeni esteta.)

Nacističke kategorizacije ljudi predstavljaju nam ključne tipove inkluzivnog projekta prosvjetiteljstva: komunisti utjelovljuju pobunjeničku "nižu vrstu", razjedinjenu i bezglavu rulju bez porijekla koju je univerzalizam uzdigao; židovi, ona zajednica koja je bez vlastite političke vlasti prebrodila kršćanski srednji vijek vođena vlastitim autoritetom bez prisile, "narod knjige" kojem je ratovanje strano; homoseksualci, koji se ne mogu ili ne žele reproducirati, koji se ne brinu o nasljedstvu i opstanku, živo opovrgavanje navodnog sklada između prirode i povijesti; umobolni, koji se obaziru na glasove koje drugi ne čuju, drugim riječima, ljudi čije poštivanje iziskuje određeno moralno propitivanje te nije neposredno ("prirodno") dano, ljudi koji su sposobni za uklapanje samo ako ozakonimo jednakost nejednakih.

Naravno, smrtonosno razdvajanje građanina od negrađanina nije fašistički izum. Kao što Michael Mann otkriva u svojoj pionirskoj studiji[03], tradicionalni izraz "mi, narod" (*we the People*) nije se odnosio na crne robove i Indijance. Novonastale demokracije su prema etnicitetu, regiji, klasi i vjeroispovijesti definirale naciju i tako opet dovele do genocidnosti kako "izvan" (u kolonijama) tako i unutar demokratskih i poludemokratskih, odnosno autoritarnih (ali netotalitarnih) nacionalnih država (vidi armenski genocid načinjen od strane turskih modernizatora). Ako narod posjeduje suverenost, onda je teritorijalno i demografsko ograničavanje onoga što jest narod od presudnog značaja. Nakon povlačenja legitimacije režima državnih socijalista (komunista) i revolucionarnih nacionalista (onih iz Trećeg svijeta) te kvaziprosvjetiteljske definicije nacije (više teleološke nego kauzalne), na naciji je ostao zadatak koji je trebala obaviti politička zajednica: preostali su samo rasa, etnicitet i vjeroispovijest kojima je na koncu pripala zasluga i pravo državotvorstva (usporedi: Jugoslavija, Čehoslovačka, nekadašnji Sovjetski Savez, Etiopija-Eritreja, Sudan itd.).

Imigranti i manjine od Litve do Kalifornije postali su neprijatelji od kojih se očekivalo da bez ijedne riječi trpe prvo sužavanje njihovih građanskih i ljudskih prava, a potom i njihovo ukinuće. Sklonost Europske unije k slabljenju nacionalne države i jačanju regionalizma (što u konačnici može osnažiti centralnu vlast Bruxellesa i Strasbourga) *etnicizira* natjecanje i teritorijalne nejednakosti (vidi: razlike između sjeverne i južne Italije, Katalonije i Andaluzije, jugoistočne Engleske i Škotske, Flandrije i Valonije odnosno Bretanje i Normandije). Klasni sukob uklopljene i sigurne velegradske radničke i srednje donje klase i useljenika s periferije pretvara se u etnički i rasni i tumači (i rješava) kao problem kriminala i sigurnosti.[04] Mađarski i srpski etnicisti tvrde da je nacija ondje gdje žive ljudi mađarskog i srpskog porijekla, bez obzira na državljanstvo ili povijest, s tim da građani nacionalne države koji su etnički, rasno, vjerski i kulturno "strani" ne pripadaju doista naciji. Rastuća depolitizacija pojma nacije (pomak u pravcu kulturalnih definicija) rezultira prihvaćanjem diskriminacije

03 Michael Mann, "The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing", *New Left Review* 235, svibanj-lipanj 1999, str. 18–45.

04 Vidi Mark Neocleous, "Against Security", *Radical Philosophy* 100, ožujak-travanj 2000, str. 7–15. i *Fascism* (Burkingham: Open University Press, 1997). Razvoj socijalne države (*l'état social*) u državu kažnjavanja (*l'état pénal*) osvjetljava i Pierre Bourdieu.

kao "prirodne" pojave. Ovim diskursom otvoreno se koriste desničari u parlamentima i na demonstracijama istočne i srednje Europe, u Aziji, a sve češće i na "Zapadu". Neporecivo je da je u pozadini napada na sisteme egalitarnog blagostanja i tehnike pozitivne diskriminacije mračni rasistički podtekst, koji je često praćen brutalnim, rasističkim nastupom policije i prijekim sudovima "civilne zaštite". Veza između građanstva, ravnopravnosti i teritorija, koja se nekoć smatrala nužnom i logičnom, nestala je u društvu odgovornih pojedinaca koji preuzimaju rizik (*risk-taker*), kako ih naziva Anthony Giddens, teoretičar trećeg puta, bivši *marksisantski* sociolog.

Najdublju analizu do sada formulirao je Georges Bataille u djelu *La Structure psychologique du fascisme* (*Psihološka struktura fašizma*)[05], oslanjajući se na distinkciju između homogenosti i heterogenosti. Jednostavnije: homogeno društvo karakteriziraju rad, razmjena, korist, seksualna represija, dostojanstvo, smirenost i prokreacija. Heterogeno društvo sadržava "sve posljedice neproduktivne rastrošnosti (svetosti [*sacre*] čine dio ove cjeline). Tu spada sve ono što homogeno društvo odbaci poput otpatka ili transcendentne vrijednosti višeg reda. Tu pripadaju i sekreti ljudskog tijela i slične materije (smeće, crvi itd.), dijelovi tijela, osobe, riječi i djela koja zrače seksualnošću, razni nesvjesni procesi poput snova i neuroza, svi oni kasni čimbenici ili društveni oblici koje homogeno društvo nema snage primiti: rulja, ratnici, aristokracija i osiromašene klase, raznorazni nasilni pojedinci ili oni naprosto nepodobni za kontrolu (luđaci, vođe, pjesnici itd.)... Nasilje, istupi, delirij i ludilo karakteriziraju heterogene čimbenike... Suprotstavljeno svakodnevnom životu, heterogeno postojanje možemo predočiti kao nešto *drugo, nesumjerljivo* (*nemjerljivo*), ukoliko ovim riječima darujemo *pozitivne* sadržaje *emotivnog* iskustva.[06]

Suverena vlast u svojim predmodernim, sakralnim varijantama (vladari po božanskom pravu), tvrdi Bataille (i Carl Schmitt[07]), u svojoj je biti heterogena i upravo ovaj heterogeni karakter postaje nevidljiv u kapitalističkoj demokraciji u kojoj suveren navodno vlada po bezličnom pravu koje jednako važi za sve. To je ono što fašistička diktatura objavljuje i otkriva. To objašnjava povezanost fašističke diktature i osiromašene, nesređene lumpenbande (*lumpen mob*). I to je točno ono, dodao bih, što se gubi u postfašizmu. Fašistička revitalizacija sakralne vlasti obična je prevara. To je homogenost maskirana maskom heterogenosti. Ono što u konačnici ostane u homogenoj sferi jest čisti buržuj bez *citoyena* – Julien Sorel konačno i definitivno lišen svojeg Napoleona, Lucien Leuwen lišen svog Dantea. Nakon što se obračunao s građanskim realiziranjem prosvjetiteljstva (iliti egalitarnom kapitalističkom demokracijom), fašizam je pretvorio socijalnu isključenost neproduktivnih niškoristi (počevši od pustinjaka, proročanskih poeta i radno nesposobnih, neupotrebljivih siromaha do nesavladivih buntovnika) u prirodnu isključenost (odnosno u hapšenje, izgladnjivanje i usmrćivanje nezakonitih ["izvan-zakonitih"]).

Značaj Bataillea moramo razumijevati unutar francuske objektivističke sociološke tradicije, krenuvši od Durkheima, Maussa i Halbwachsa do Kojèvea i Paula Veynea, gdje politička represija i isključenost nisu pitanje morala ili psihologije, već antropologije. Batailleova revolucionarna kritika isključivanja "heterogenih", "beskorisnih" i svih onih koji ne odgovaraju opisu "odgovornih preuzimatelja rizika" oslanja se na takvu percepciju društva, seksualnosti i vjere – kombinaciju Durkheima i Marxa, ako hoćete – koja može ponuditi alternativu našem sadašnjem, u cijelosti uzevši kantovskom otporu postfašizmu. Moralizatorska kritika, koliko god utemeljena bila, redovito nas onemogućava da prepoznamo zavodljivost fenomena i vodi prema pojednostavljenom prijeziru prema barbarskim i zaostalim rasistima, demagozima-huškačima i pokretačima rulje i antidemokratskom zanemarivanju ljudi, strasti i čežnji.

Alternativna argumentacijska linija polazi od opservacije da se uslijed propasti egalitarnih država blagostanja fokus solidarnosti, bratstva i milosrđa (suosjećanja) pomaknuo. Ako nema virtualno jednakog građanstva, što bi trebalo biti cilj svakom poštenom liberalnom demokratu i demokratskom socijalistu, ni strast velikodušnosti ne može biti zadovoljena. Povijesno iskustvo govori da je zajedništvo po krvi (obitelj i krvno srodstvo) uvijek bio jedan od nesumnjivo najjačih povoda altruizmu. Ova vrsta altruizma koja nema građanski, egalitarni fokus pronaći će intuitivne kriterije koje nudi vladajući diskurs, pomoću kojeg će utvrditi kome ili čemu treba služiti. Ako građanska politika to nije sposobna učiniti, rasni osjećaj ili osjećaji koji potječu od kulturalne bliskosti zasigurno hoće. Identitet najčešće skiciraju međusobna privrženost i izvanjska prijetnja. Pobje-

05 Georges Bataille: "The Psychological Structure of Fascism" [*La Critique sociale*, studeni 1933], u: *Visions of Excess*, ur. Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), str. 137-160. O pitanju "mase i nasilja" vidi Étienne Balibar: *Spinoza and Politics* (London: Verso, 1988), str. 105, 115-116 et passim, usporedi Gilles Deleuze, *Spinoza, Practical Philosophy*, (San Francisco: City Lights, 1988). [Tkp. *Spinoza et la politique*, Párizs: PUF, 1985; *Spinoza, Philosophie pratique*, Pariz: Minuit, 1981] Interesantna liberalna kritika Batailleove teorije fašizma: studija Susan Rubin Suleima: "Bataille in the Street", u: *Bataille: Writing the Sacred*, ur. Carolyn Bailey Gill (London: Routledge, 1995), str. 26-45. Kritiku Bataillea očigledno treba razumjeti unutar antistaljinističkog, revolucionarno ultralijevog konteksta. Bataille, Souvarine, Simone Weil i tajanstvena Laure (Colette Peignot), dopisi u dva toma: *Laure: Une rupture, 1934*, ur. Anne Roche, Jérôme Peignot (Paris: Editions des Cendres, 1999) i Georges Bataille: *L'Apprenti sorcier*, ur. Marina Galletti (Paris: Editions de la Différence, 1999). Za još jednu radikalnu kritiku fašizma iz tridesetih godina vidi: Polányi Károly "The Essence of Fascism" u: *Christianity and Social Revolution*, ur. J. Lewis, K. Polányi, D. K. Kitchin (London: Gollancz, 1925), str. 359-394. [Mađarski: "A fasizmus lényege", u: Polányi Károly: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*, Bp.: Gondolat, 1986, str. 295-337.]

06 *Op. cit.*, str. 194. Dvije zanimljive skice eseja o fašizmu: "Cet Aspect religieux manifeste..." i "En effet la vie humaine...", u: Georges Bataille: *Oeuvres completes*, II (Paris: Gallimard, 1970), str. 161-164. Usporedi: Teorija Antonija Negrija o granama moći i odnosima kompleksne vlasti: *Insurgencies* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1999), str. 1-36, 111-128, 212-229.

07 O paralelama između Bataillea i Carla Schmitta vidi Martin Jay:

đuje onaj koji sve to uspješno definira. Nitko bolje ne opisuje ovu paniku identiteta od Bataillea.[08]

Napola poludjeli pornografski romanopisac i ultralijevi ekstremist, kako Bataillea sve do danas *in petto* karakteriziraju, nije prihvatljiv opis za ovog hvalevrijednog teoretičara društva. Iznenađuje činjenica da je Batailleovu teoriju o nacističkom režimu potvrdilo temeljno djelo napisano od strane najvećeg pravnog stručnjaka njemačkih sindikata, koji je nanovo otkriven kao prvorazredni um.[09] Za razliku od nastranih teorija totalitarizma, veliki Ernst Fraenkel ovako sumira svoj detaljni uvid u nacističko zakonodavstvo i jurisprudenciju:

> "U današnjoj Njemačkoj [ovo piše između 1937. i 1939] mnogi smatraju neizdrživom samovolju vlasti Trećeg Reicha. Isti ti, međutim, priznaju da je ideja 'zajednice', u smislu u kojem je na njemačkom tlu razumijevaju, nešto uistinu veličanstveno. Oni koji se ovako ambivalentno odnose spram nacionalsocijalizma, griješe zbog dvije zablude:
> 1) Današnja ideologija *Gemeinschafta* ('zajednice') ne služi ničemu do maskiranju nepromijenjenog opstojanja kapitalističke strukture društva.
> 2) Ideologijska maska ('zajednica') također maskira prerogativnu državu [Fraenkel razlikuje 'normalnu', tzv. normativnu državu, koja funkcionira pretežno unutar građanskog prava, od kvazitotalitarne stranačke države podređene principima Führera].
>
> Zamjena *Rechtsstaata* (pravne države) dvojnom državom puki je simptom. Zlo upravo ima korijene u onome što nekritični protivnici nacionalsocijalizma smatraju dostojnim obožavanja: naime, u ideologiji zajednice i militantnom kapitalizmu, koje je pojam *Gemeinschaft* (zajednica) zapravo trebao prikriti. Dvostruka autoritarna država u Njemačkoj potrebna je kako bi se kapitalizam očuvao."[10]

Nacistička Njemačka očuvala je autonomiju normativne države ("homogenog društva") na jednom svom ograničenom dijelu, prvenstveno tamo gdje se radilo o privatnom vlasništvu (naravno, takozvanom arijevskom vlasništvu); prerogativna država isticala se politizacijom u širem smislu riječi, u vidu privilegija stranke, vojske, paravojnih nasilnih organizacija, tajne policije, uređivanja dokolice, *Gleichschaltunga*, kadrovske politike, kulture, ideologije i propagande. "Dvostruka država" proizašla je iz schmittovske (slobodne, "egzistencijalne") odluke novog suverena, koji je odlučio što jest zakon, a što nije. No, prema strogo shvaćenom kapitalizmu, u sferi privrede nije bilo pravne uprave. Zbog toga, dakle, nije istina da je nacistička ili fašistička vlast bila u potpunosti (sveobuhvatno) samovoljna. Poguban susret upravne i pravne države zgodno ilustrira činjenica da je Njemačka imperijalna željeznica odvijanje užasnih transporta prema Auschwitzu SS-u naplaćivala po sniženoj tarifi grupnog blagdanskog popusta. Ali je naplaćivala!

Sve one unutar jurisdikcije normativne države (Batailleova homogenog društva) uglavnom je štitio zakon, koliko god on bio oštar; posebna pravila odnosila su se na pripadnike djelokruga (samovoljne) upravne države: s jedne strane, na vođe nacističke partije, koja je bila iznad zakona, i njene službenike, zanesene militantne aktiviste, a s druge strane na progonjene manjine, one izvan ili ispod zakona. Prije fašizma, poimanje prijatelja i sugrađanina, neprijatelja i stranca se podudaralo; nijedna vlada nije namjeravala objaviti rat stanovništvu zemlje koje je (doduše, ponekad nejednako) pripadalo naciji: građanski rat je ranije značio da *nema* zakonski nastale ("legitimne") djelotvorne vlasti (vlada je također važila kao zaraćena strana, zbog čega nije mogla imati suverenu vlast nad ukupnim narodom). Građanski rat koji je pokrenut odozgo u vrijeme mira, a ne unutar revolucionarnih okolnosti, suprotstavlja suverenitet sa sizerenom, odnosno podanikom. Glavno oružje ovog sustavnog građanskog rata, u kojem je sama država jedna od zaraćenih strana, stalna je izmjena definicije građanstva od strane prerogativne države.

Kako su zahvaljujući prosvjetiteljstvu građanstvo (sudjelovanje u političkoj zajednici), nacionalnost i čovječnost (bivanje čovjekom) stopljeni, isključivanje iz građanstva doslovno je postalo isključivanje iz ljudskog roda. Nakon pravne smrti, dakle, neminovno je uslijedila prirodna odnosno nasilna smrt, smrt *tout court*. Nacističkom ili fašističkom istrebljenju naroda (genocidu) nije prethodila zakonska presuda (čak ni u sakatom, lažnom obliku u kojem je ČEKA kroz "administrativne tribunale" ("trojke") provodila "upravna rješenja"), što je bila "naturalizacija" moralne osude koja određene uvjete čovječnosti ocjenjuje kao nižerazredne. Budući da je sigurnost mogao pružiti samo status građanina, nedo-

"The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Bataille", u: *Force Fields* (New York: Routledge, 1993), str. 49-60. Usporedi: esej pod nazivom "Bataille Sovereignty", *The Accursed Share* vols. 2-3 (New York: Zone Books, 1933), sv. IIa & III [Tkp. *La Part maudite*, Pariz: Minuit, 1967. Sva djela Bataillea izdaje Gallimard.]

08 Vidi Jean Piel: "Bataille and the World", u: *On Bataille: Critical Essays*, ur. Leslie Anne Boldt-Irons (Albany: SUNY Press, 1995), str. 95-106.

09 Ernst Fraenkel, The Dual State [1941], trans. E. A. Shils, E. Lowenstein, and K. Knorr (New York: Octagon, 1969). Vidi: David Schoenbaum, Hitler's Social Revolution (Garden City: Anchor Doubleday, 1967), str. 113-151.

10 Ernst Fraenkel, *op.cit.*, str. 153.

statak građanske titule uzrokovao je ukidanje nužnog preduvjeta čovječnosti – života.

Presijecanje građanske i ljudske zajednice: to je fašizam.

Zato treba oživjeti taj izraz, čak i ako je konfuzan, jer je opet stupila na snagu tehnika cijepanja osnovnih pojmova, no ovoga puta ne unutar okvira svrsishodnog kontrarevolucionarnog pokreta, nego uslijed razvoja događaja kakav vjerojatno nitko nije priželjkivao i koji moramo nazvati njegovim imenom. To ime je postfašizam.

Sam fenomen polazi od ukrštanja raznolikih političkih procesa. Uzmimo ih redom.

Pad kritičke kulture

Nakon urušavanja sovjetskog bloka 1989. društvo se korjenito izmijenilo. Buržoazija, liberalna demokracija, demokratski kapitalizam – nazovite to kako želite – uvijek je bila kontroverzna. Za razliku od ranijih režima, stvorila je kulturu otpora (*adversary culture,* pojam Lionela Trillinga, a potom Daniela Bella) te su sve vrijeme postojali ogromni rivali zdesna i slijeva: zdesna saveznici prijestolja i oltara, a slijeva revolucionarni socijalizam. Danas su oba dio prošlosti, što može izazvati duboku krizu u kulturi kasnog modernizma.[11] Puka pomisao o radikalnoj promjeni (utopija ili kritika) ispala je iz retoričkog vokabulara, a politički horizont ispunjava ono što jest, što je dano, jednom riječju: kapitalizam. U prosječnoj socijalističkoj imaginaciji, cjelokupni ljudski kozmos je "homogeno društvo", odnosno jedna zdrava imanencija pojedinaca koji su korisni, koji se bogate i prokreiraju, koji su uravnoteženi, nisu religiozni, a istovremeno uživaju i slobodni su. Građanstvo se sve više definira apolitički, prema interesima koj više nisu suprotstavljeni javnom dobru, nego su s njim ujedinjeni kroz razumijevanje, interpretaciju, komunikaciju i dragovoljno slaganje utemeljeno na zajedničkim pretpostavkama. To je slika u kojoj očigledno nedostaju obaveza i prinuda, *differencia specifica* politike (koja stalno iznova potrebuje moralno opravdanje). U ovoj je zamisli "civilno društvo" – kao maglovita slika (*nebula*) dobrovoljnog ujedinjavanja (grupiranja) u kojoj prinuda i vladavina ne igraju važnu ulogu – navodno progutalo politiku i državu. Opasna posljedica ovakvog shvaćanja bila bi previđanje utemeljenosti zakona u prinudi i vlasti te, istodobno, njegovo kritiziranje *in toto*, uz očuvanje karakteristične oporbene i protudržavne perspektive. Kada jednom legitimnu prinudu nije moguće opravdati, onda nikakvo opravdanje, a tako ni moralnu kontrolu, nije potrebno tražiti. Mit po kojemu je "civilno društvo" klica kasnog modernog društva zamućuje pojmovno razgraničenje građanstva, koje se sve više smatra predmetom praktičnog politiziranja.

Prije 1989. svi su smatrali samorazumljivim da je politička kultura liberalnodemokratsko-ustavnog kapitalizma kritička kultura u sukobu sa sistemom koji ga je, doduše nerado i protiv svoje volje, održavao. Apologetska kultura bila je karakteristična samo za prastare imperije i antiliberalne diktature. Profinjeno očajavanje danas je poput epidemije. Bez barem prešutnog, implicitnog oslonca utopije ne može ni očajavanje funkcionirati. Koji je smisao teorijskog oponenta kapitalizmu kada politički antikapitalizam nije moguće shvatiti ozbiljno?

Nedostatak kritičke kulture vezane uz radikalno politiziranje ima i neočekivane posljedice. Kao što je jedan od najvećih političkih sociologa dvadesetog stoljeća, najtrezveniji majstor Seymour Martin Lipset natuknuo, fašizam je *ekstremizam centra*. Fašizam nije imao puno veze s *passéiste*, feudalnim, srednjovjekovnim, aristokratskim, monarhističkim idejama – većinom ga je karakterizirao antiklerikalizam, suprotstavio se komunizmu i društvenoj revoluciji. Nadalje, poput liberala, od kojih je naslijedio glasačko tijelo, prezirao je koncerne velikog kapitala, sindikate i socijalnu državu blagostanja. Lipset je na klasičan način pokazao da se ekstremizmi, koji se javljaju na desnici kao i na ljevici, ni u kom slučaju ne mogu nazvati ekskluzivnima: malograđansko držanje podozrivog promatranja velikih poduzeća i velike države može se potencirati do krajnjih granica, što se i čini te se na koncu pokazuje kobnim. Ekstremizam desnice i ekstremizam centra isprepleli su se u mađarskim, austrijskim, hrvatskim i slovačkim pseudokršćanskim, klerikalnim i kraljevskim parafašističkim sistemima (izraz posuđujem od Rogera Griffina), ali ekstremizam centra – dokazao je Lipset – bilo je moguće uhvatiti na djelu, a i danas je to moguće u birački geografiji. Danas ništa osim građanskog centra nema značaja na političkom horizontu, tako da je njegov ekstremizam najvjerojatnije onaj koji će se iznova pojaviti.

11 Usporedi G. M. Tamás: "Democracy's Triumph, Philosophy's Peril", *Journal of Democracy*, sv. 11, br. 1, siječanj 2000, str. 103-110. O alarmantnim alternativama tradicionalne politike vidi Jacques Rancière: *La Mésentente* (Paris: Galilée, 1995), str. 95-131.

(Najbolji primjer za ovo je Jörg Haider i njegova Stranka slobode: govori i na libertarijanskom/neoliberalnom jeziku, ideal mu je "demokracija" i odlučno ustraje na sitnom posjedniku koji raspolaže dionicama i vlastitim domom, ne ganja romantično-reakcionarne nacionalističke snove, no nije daleko od parohijalne sebičnosti i rasizma. Ono što se danas u Sjedinjenim Državama smatra desničarskim, u bilo kom tradicionalnom desnom režimu smatrali bi kitnjastim i potisnuli oružjem kao individualističko, protucentralističko, suprotstavljeno vladinom monopolu nad nasiljem koje je osnovno načelo svake konzervativne ideje; konzervativci su *le party de l'ordre* (stranka reda) i duboko preziru dragovoljnu miliciju (civilnu zaštitu) i kultove plebsa.

Izumiruće države

Krajem kolonijalnog perioda, šezdesetih godina 20. stoljeća, i nakon pada staljinističkih sistema (državnih socijalizama, državnih kapitalizama, birokratskih kolektivizma) devedesetih godina, započet je proces neviđen od provale Mongola u 13. stoljeću: obuhvatno i nezaustavljivo urušavanje ustanovljene državnosti. Dok *bien-pensant* ("ispravno misleći", pristojni) zapadni mediji na dnevnoj bazi kukaju o prijetnjama dalekih diktatura, često zaboravljaju stvarnost koja se nalazi iza nepomirljivih govora vođa koji su izgubili vlast, odnosno to da im nitko ne želi služiti. Stara, trula i nepopularna nacionalna država – do dana današnjeg jedina institucija koja je bila sposobna osigurati građanska prava, šačicu socijalne pomoći, neku vrstu zaštite od piratskih bandita i haračlija te se suprotstaviti nasilnoj neodgovornoj poduzetničkoj "eliti" – ili je izumrla ili se u velikom dijelu svijeta nije ni razvila. U većini zemalja subsaharske Afrike i nekadašnjim zemljama Sovjetskog Saveza ne samo izbjeglice, nego sveukupna populacija može se nazvati "bezdržavnom" (*stateless*, *heimatlos*, *apatride*). Uistinu je potpuno besmisleno vratiti se na privređivanje podređeno preživljavanju i "prirodnu" razmjensku trgovinu u okolnostima razaranja okoliša, u kojima je banditizam naizgled jedini učinkovit način društvenog organiziranja nakon višedesetljetne manijakalne industrijalizacije (vidi: strahovite sudbine hidroelektrana diljem trećeg svijeta i u nekadašnjem Istočnom bloku; usporedi: knjiga Arundhati Roy o vodoopskrbnoj katastrofi u Indiji). Stanovnici Afrike i nekadašnje sovjetske Euroazije umiru ne zbog prevelike države, već zbog države koja nedostaje.

Pokreti oslobođenja se tradicionalno i bez iznimke usmjeravaju protiv ukorijenjenih privilegija. Jednakost se uvijek realizirala na štetu vladajućih skupina: sekularizacija je umanjivala vlast crkvenih poglavara, socijalno zakonodavstvo umanjivalo je profit bogatih (*the moneyed interest*), opće glasačko pravo izbrisalo je tradicionalnu klasu zemljoposjedničke aristokracije i *noblesse de robe*, komercijalna pop kultura pomela je monopol ideologije progresivnih intelektualaca, horizontalna mobilnost i širenje predgrađa prekinuli su lokalne stranačke vlasti, kontracepcija i potrošački hedonizam brišu patrijarhalno uređenje obitelji: nešto se izgubilo, a nešto dobilo. Svaki korak k većoj slobodi otupljuje nečije privilegije, da i ne govorimo o boli koju promjena izaziva. Vladalo je mišljenje da se ekonomskim, političkim i moralnim križarskim ratovima mogu osloboditi oni izvan zakona i ugnjetavani, potlačena niža klasa; grubo rečeno, postojali su oni od kojih se moglo oduzeti ono što su nečasno stekli. To što je pak oduzeto razdijelilo bi se među najzaslužnijima, koji zauzvrat nude čvršću društvenu koheziju, političku stabilnost i sigurnost nepopularnim, privilegiranim elitama te bi se na ovaj način ublažavao animozitet među klasama. Nuditi vlast narodnim klasama značilo je da su iste postale zanimljive društvu, dok je sve manje revolucionarni proletarijat u stabilnosti i političkoj učinkovitosti počeo vidjeti javni interes. No, ne zaboravimo da su tradicionalni vladajući slojevi nakon stoljetnih konflikata i bolnih odricanja sklopili socijaldemokratsku pogodbu. Ovakav oslobađajući pokret, bilo nasilan bilo miroljubiv, danas je nezamisliv robovima svijeta.

Nitko ih ne eksploatira. Nema prisvojivog viška zarade ni viška vrijednosti. Nema društvene vlasti koja bi se mogla monopolizirati. Nema kulture kojom bi se moglo dominirati. Sirotinja novih bezdržavnih društava – iz perspektive "homogenog društva" – potpuno je nepotrebna. Ne eksploatiraju ih, već ih zanemaruju. Nema pretjeranog oporezivanja, jer nema prihoda. Ne može biti govora o preraspodjeli, nema privilegija osim onih koje se tu i tamo privremeno osvoji automatskim puškama.

Izgladnjeloj populaciji ne nudi se nikakav izlaz iz gotovo neljudskih okolnosti osim odlaska. Takozvani

centar, koji ni izdaleka ne eksploatira periferiju, samo se bori da strance, redovito nikogoviće obojene kože, drži podalje (fenomen se eufemistično naziva "demografski pritisak"). Nadalje, da se na granicama bogatih država postave zastrašujuće rampe dok međunarodna financijska birokracija predlaže daljnju deregulaciju, liberalizaciju, manju državu i manje vlasti državama u kojima nema državnog aparata, nema vlade i koje propadaju upravo zbog tog nedostatka. "Humanitarni ratovi" se vode da se izbjegle mase ne bi sjatile kod nas i kako ne bi začepile Zapad koji je i bez njih u fazi raspadanja.

U današnjem se svijetu isključivo domaće stanovništvo preko funkcionalnih nacionalnih država može najesti. Međutim, ovakav status građanstva privilegij je malobrojnih. Prosvjetiteljstvo je svakom ljudskom biću pripisalo građanski status kao nužan i "prirodan", što se sada obrnulo. Građanstvo je nekada bilo privilegij unutar nacije. Danas je ono privilegij *najvećeg dijela* populacije, *pojedinih* zemalja. U ovom izuzetno rijetkom privilegiju danas mogu uživati samo stanovnici kapitalističkih zemalja u razvoju, dok se većina svjetskog stanovništva ne može ni upuštati u borbu za stjecanje statusa građanina te je izgubila i relativnu preddržavnu (plemensku, krvnu) sigurnost. Razdvajanje građanskosti (pojedincu dodijeljene vlasti i dostojanstva unutar dobro organiziranih egalitarnih političkih institucija) od subpolitičke ljudskosti danas je dovršeno, učinak prosvjetiteljstva nepovratno je izgubljen. Postfašizam ne mora trpati u stočne vagone kako bi ubio potlačene koji se ne mogu okarakterizirati kao građani, već upravo mora spriječiti da se negrađani ukrcaju na vlak koji se kreće k sretnim pretrpanim kontejnerima. Postfašistički pokreti su posvuda, ali ponajviše u Europi, pretvoreni u protuimigrantske pokrete utemeljene u "homogenom" svjetonazoru proizvodne korisnosti. Ne štite se jedino rasne i klasne privilegije unutar nacionalne države (ali svakako i one), već se u bogatim nacionalnim državama univerzalno građanstvo štiti od zbiljski univerzalne građanskosti svakog ljudskog bića koje ne uzima u obzir geografiju, materinski jezik, rasu, vjeroispovijest, običaje. Novonastali pojam "ljudskih prava" može zaštititi ljude od tiranske bespravnosti, ali ne može sačuvati od bezakonja u odsustvu vlasti.

Podvrste postfašizma

Često se zaboravlja da je globalni kapitalizam današnjice zapravo drugo izdanje. U kapitalizmu otprije 1914., bez kontrole tečaja (npr. zlatnog standarda) i sa slobodnim tržištem, kada na svijetu još nije postojalo dovoljno viza ni radnih dozvola, kada su tvrtke prevozile ratnu opremu neprijateljskim jedinicama bez da su vlade i mediji ijednom zacviljeli, pred kapitalom i slobodnom cirkulacijom radne snage put je bio otvoren (svijet je možda bio manje jednak, ali je bio slobodniji). U usporedbi s tim, ono što se danas naziva "globalizacijom" vrlo je skroman poduhvat stupnjevitog i bojažljivog razgrađivanja etatističkih i dirigirajućih nacionalnih država, koje su izgrađene na temelju staromodne socijaldemokratske egalitarne pogodbe; na pogodbi one socijaldemokracije čije se biračko tijelo (viđeno kao kralježnica suvremenog društva), *rust belt*, radnička klasa metalne industrije, raspada. Globalizacija je oslobodila protok kapitala. Spekulativni kapital se pojavio svuda gdje se ulaganje učinilo "razumnim", uglavnom na područjima niskih plaća i ondje gdje nema militantnih sindikata ni boraca za zaštitu okoline. Radnoj snazi, za razliku od devetnaestog stoljeća, ne pripada ista ova sloboda. *Spiritus flat ubi vult*, kapital ljetuje gdje mu se prohtije, trenutno najviše u *cyber* prostoru, ali se slobodna cirkulacija radne snage otežava rigidnim nacionalnim regulacijama. Cirkuliranje je sve vrijeme jednosmjerno: kapital može jačati svoj položaj, ali radna snaga – posebice nekvalitetna i neučinkovita radna snaga perifernih siromašnih zemalja – ne. Deregulacija kapitalu, stroga regulacija radnoj snazi.

Ukoliko radna snaga zaglavi na periferiji, mora se zadovoljiti *sweatshopovima* (koje u Latinskoj Americi zovu *maquiladoras*), u kojima roboti odrađuju svoju najamninu boreći se protiv gladi. Pokušaji zahtijevanja povišice ili boljih radnih uvjeta ne suzbijaju se nasiljem, razbijanjem prosvjeda, vojnim prevratom u državi, već tihim povlačenjem kapitala uz negodovanje financijske, međunarodne i nacionalne birokracije koje na koncu odlučuju o tome tko je zaslužio potporu ili porezne olakšice. Da citiramo Alberta O. Hirschmana: glas (odnosno protest) je nemoguć, štoviše, besmislen: ostaje samo *izvlačenje*, *egzodus*, a sprečavanje toga je zadatak postfašizma.

Stoga i nije moglo biti drugačije nego da je *nova nova ljevica* (*New New Left*; *The new Republic* ih naziva izbezumljenima) umjesto klasne borbe odabrala diskurs ljudskih prava. Ako zavirimo u *Die Tageszeutung*, *Il Manifesto*, *Rouge ili Socialist Worker* (London), vidjet ćemo da se prvenstveno piše o azilantima (legalnim ili ilegalnim, *sans-papiers*), imigrantima, skvoterima, beskućnicima, Ciganima i sličnima. Na ovu taktiku [novu novu ljevicu] prisiljava raspad univerzalnog građanstva, nesputano kretanje globalnog kapitala, utjecaj novih tekovina tehnologije na radnu snagu i potrošače te globalno odumiranje subproletarijata. Osim toga, ona se mora suočiti s oživljavanjem najbrutalnije klasne politike u vidu trećeg puta *á la* Tony Blair. Neo-neoliberalna država službeno se odrekla svojih dužnosti spram "heterogenih", neproduktivnih grupa i populacije. To što pedagoška ideja (Clinton, Blair) *workfarea* (isplaćivanja socijalne pomoći niže od minimalca, za razliku od organiziranja javnih radova) implicira da je nezaposlenost grijeh; što se one na socijalnoj pomoći smatra "neprijateljima naroda"; što se socijalna pomoć zamjenjuje poreznim olakšicama; što "nadležne vlasti" dohotke isplaćuju onim oblicima obitelji koje smatraju prikladnima, čineći ih ovisnima o navikama sustanarstva i stambene situacije; sve veća rasijalizacija, etnizacija i seksualizacija pojma *underclass*, zamjena društvene solidarnosti s etničkom i rasnom solidarnošću; potom, što se pojam drugorazrednog građanina javno priznaje; prešutno prepoznavanje uloge policije kao rasne obrambene snage; zatim to što se ideja emancipacije zamjenjuje idejom privilegija (poput članstva u EU, OECD ili WTO) proizvoljno udijeljenog siromašnima koji zaslužuju biti siromašni; to što se racionalni argumenti protiv proširenja Europske unije zamjenjuju rasističkim/etničkim huškanjima –sve su to sastavni dijelovi strategije postfašizma, koji razgrađuje ljudsku zajednicu u obnovljenoj praksi davanja ili oduzimanja građanskog statusa u zavisnosti od rase, klase, vjeroispovijedi, kulture i etniciteta.

Podvajanje najniže klase (*underclass*; globalni *underclass* uz domaće "heterogene" niškoristi) te suprotstavljanje jednog njezinog dijela ("domaći") drugom dijelu ("strani"), koji je naravno neprijatelj, daju postfašizmu populističku dimenziju koja je ranije nedostajala. Nema nemilosrdnijeg neprijatelja gastarbajtera i azilanata od propadajućeg lumpenproletarijata, koji se iskazuje među tvrdokornim desnim ekstremistima, huliganima na nogometnim igralištima. Možda primitivci pijani od *lagera* ne znaju da to nije samo jedna jeftina europska vrsta piva već i naziv koncentracijskog logora, no ta nesvjesna igra riječi ima metaforičkog, ako ne i simboličkog značaja.

Suočavamo se s novom vrstom ekstremizma centra. Ova nova vrsta ekstremizma, koju nazivam postfašizmom, za razliku od svojih prethodnika ne prijeti liberalnom i demokratskom vladanju unutar zajednice "homogenog društva". U podvojenoj su zajednici sloboda, sigurnost i prosperitet potpuno neometani, barem unutar prokreativne većine koja u ponekim bogatim zemljama obuhvaća cjelokupno bijelo građanstvo. "Heterogenu" – u većini slučajeva rasnu – manjinu ne proganjaju, samo zanemaruju, marginaliziraju, prisiljavaju da živi na sasvim drugačiji način od onoga kako živi društvo većine (što naravno nekad u suštinskom smislu može značiti više od pukog manijakalnog rada, manijakalnog očuvanja zdravlja i konzumerizma). Droga, za koju se ranije smatralo da proširuje i podiže razinu svijesti, jedva pacificira nerad onih kojima društvo ne želi pomoći niti ih priznavati kao ljudska bića. "Dionizijska" subkultura nastavlja izobličavati podvojenost društva. Participacija onih koji nemaju ništa ne dolazi u obzir, za to čak nije potrebno ni posebno ograničavati pravo glasa. Izuzmemo li njezin početni slabašni ekstremizam, (nova nova) ljevica je odlutala i postala toliko izolirana, poput pokreta anarhosindikalizma iz druge polovine 19. stoljeća, da je nitko ne želi zastupati. Nedostaju pojmovna sredstva koja je ranije nudio demokratski i liberalni socijalizam; libertarijanci su danas militantni, građanski ekstremisti centra, ultrakapitalistički cyber-pankeri koje zanima samo *fluxus* globalnog tržišta.

Postfašizmu nisu potrebne interventne jedinice ni diktatori. Savršeno ulježe u antiprosvjetiteljsku liberalnu demokraciju u kojoj je građanski status opet znak vladareva milosrđa umjesto da bude općevažeće ljudsko pravo. Priznajem da je odabir imena grub, ali sam i time htio skrenuti pozornost na očigledne nepravde. Postfašizam tek tu i tamo otkriva kontinuitet svog užasnog prethodnika. Naravno, srednjoeuropski i istočnoeuropski antisemitizam nije se puno promijenio, ali nije od centralnog značaja. Budući da se postfašizam rijetko iskazuje u obliku pokreta, uglavnom je samo stanje stvari koje održavaju takozvane vlade lijevog centra te ga je teško intuitivno definirati. Postfašisti obično ne govore o

totalnoj pokornosti ili rasnoj čistoći, već o informacijskoj supermagistrali.

Svi dobro poznaju instinktivni napad bijesa pred zaključanim vratima. Sada deseci milijuna gladnih ljudi lupaju na vrata, a bogate države uporno tragaju za rafiniranijim oblicima njihovog zaključavanja, dok i u njima samima raste bijes spram onih koji čekaju ispred vrata kako bi se ugurali. Ovaj bijes djelomice oživljava nacistički i fašistički *Gedankengut* (ideja), koji će s razlogom izazvati gađenje. Međutim, koliko god ova podvrsta [fašizma] bila ogavna i zastrašujuća, postfašizam se ne ograničava na sile Osovine i njihove saveznice. Istočnoeuropske Cigane (Rome i Sinte, da ih nazovemo politički korektnim imenima) istovremeno proganjaju komunalna policija i stanovništvo te stoga nastoje bježati k "slobodnom Zapadu". Na to Zapad, kako bi spriječio najezdu izbjeglica, uvodi restriktivni vizni režim spram određenih zemalja i teatralno opominje istočnu Europu da poštuje ljudska prava. Mjesto domaćeg rasizma zauzima globalni neoliberalizam, a oba se oslanjaju na vlast koja se brzo pretvara u rasiziranu (*racialized*) i etniciziranu (*ethnicized*).

Multikulturalni odgovor samo je ogorčeno priznavanje nemoći: prihvaćanje etniciziranja javne sfere i javnog interesa – s malim humanim i dobronamjernim odmakom. Ovi odgovori su priznanje poraza i pokušaj očovječenja onog nečovječnog. Teren koji je postfašizam odabrao i na kojem mu se liberali pokušavaju suprotstaviti slučajno je baš njegov najdraži – teren etničke pripadnosti. To je izuzetno nepovoljan položaj. Ako ne uspijemo na nov način pristupiti novim problemima globalnog kapitalizma, bitku ćemo zasigurno izgubiti.

Usprkos svemu ovome, novi tip dvojne države živi i razvija se. Normativna pravna država kapitalističkog srednjeg većinskog stanovništva i samovoljna upravna država negrađana. Za razliku od klasičnog, totalitarnog fašizma, upravnu (prerogativnu) državu tek maglovito vide domaći građani normativne, odnosno pravne države, a esencijalna ljudska i građanska zajednica ostaje moralno nevidljiva izbačenima ili podbačenima. Radikalna kritika prema kojoj je sloboda unutar pravne države iluzija, pogrešna je, ali shvatljiva. Poricanje građanskog statusa, koje se ne vrši putem eksploatacije, potiskivanja ili direktne diskriminacije unutar stanovništva "homogenog društva" već odricanjem putem isključivanja i distance, teško se može pojmiti jer su intelektualne i pojmovne inervacije borbe za pravedniju redistribuciju dobara i vlasti postale neupotrebljive. Nije problem što normativna pravna država postaje autoritarna. Problem je što ona pripada samo nekolicini.

(Objavljeno u *Boston Reviewu* u ljeto 2000. i u kraćem obliku u *East European Cnstitutional Reviewu* u jesen 2000; prenio *The Austrialian Financial Review*. Izdano u više prijevoda.)

S mađarskoga preveo Josip Ivanović.

VAROUFAKIS, YANIS

Globalni minotaur

SVEČANOST NA STADIONU U GLAVNOM GRADU DNR KOREJE PJONGJANGU

NAROD KOREJE ODUŠEVLJENO JE DOČEKAO TITA, AUGUSTA 1977.

VAROUFAKIS, YANIS

Globalni minotaur

Ahilova peta Globalnog plana

Globalni plan se raspao zbog presudne oblikovne mane u svojoj originalnoj arhitekturi. John Maynard Keynes je tu manu uočio na konferenciji u Bretton Woodsu 1944, ali su ga Amerikanci nadglasali. U čemu se mana očitovala? U manjku bilo kakvog automatiziranog globalnog mehanizma recikliranja viška (GMRV) koji bi sistemske trgovinske neravnoteže držao pod nadzorom.

Američka je strana stavila veto na Keynesov predloženi mehanizam, međunarodnu valutnu uniju, misleći da SAD može i mora upravljati globalnim tokom trgovine i kapitala samostalno, bez obavezivanja na nekakav formalni, automatizirani GMRV. Novi hegemon, zaslijepljen novostečenim statusom supermoći, propustio je prepoznati mudrost odisejevske strategije samovoljnog vezivanja za nekakav homerski jarbol.

Manje kriptično, u Washingtonu su mislili da će globalne trgovinske neravnoteže ići u prilog SAD-u unedogled, upisujući u kamen njihov status države s viškom na platnoj bilanci u odnosu na ostatak svijeta. Moć darovana SAD-u ekstrakcijom viškova iz cijelog svijeta iskoristit će se benevolentno i efikasno u cilju upravljanja svjetskom ekonomijom manirom prosvijećene hegemonije. Zapravo, SAD je upravo to i radio: milostivo je reciklirao američke viškove u formi injekcija kapitala u Japan, Njemačku i ostale zaslužne regije.

Ali avaj, kreatori američke politike propustili su predvidjeti drastičnu inverziju globalnih trgovinskih neravnoteža koja će postaviti SAD u dotad nepoznatu poziciju države s deficitom na platnoj bilanci. Tijekom perioda tvrdokornosti kasnih ‘40-ih, arhitekti Globalnog plana očito su propustili uzeti za ozbiljno mogućnost da bi manjak samoograničenja mogao odvesti SAD do praksi koje će potkopati njihov briljantni dizajn.

Razrješenje Globalnog plana

Put Globalnog plana nije bio posut ružama. Serija nesretnih okolnosti obilježila je njegovu evoluciju, a prvi udarac zadao mu je trijumf predsjednika Maoa. Ipak, kreativna reakcija na nedaće bila je vrlo impresivna; nepriželjkivani efekti razvoja događaja elegantno su se pretvarali u neplanirane, ali poželjne ishode. Već smo

vidjeli kako je Korejski rat iskorišten za formiranje dalekoistočnog boka Globalnog plana. Dakle, kad se SAD uvukao u Vijetnamski rat, sličan val "kreativne destrukcije" bio je u igri.

Iako bi bilo preublaženo tvrditi da se Vijetnamski rat nije odvijao prema originalnom planu, njegova svijetla strana vidljiva je svakome tko je ikad posjetio Jugoistočnu Aziju. Koreja, Tajland, Malezija i Singapur rasli su brzo i na način koji je zbunio pesimizam onih koji su predviđali da će se nerazvijene zemlje teško uključiti na put akumulacije kapitala koji će ih izvesti iz bijede i siromaštva. U tom su procesu osigurale Japanu trgovinske i investicijske mogućnosti, rasterećujući pritom SAD koji je do '60-ih samostalno nosio teret generiranja dovoljne potražnje za *outputom* japanskih tvornica u Europi i samom SAD-u.

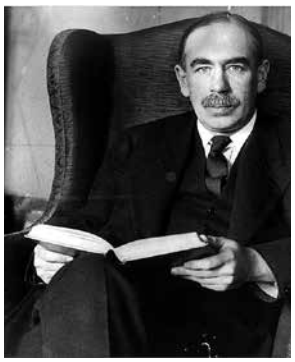
Problem s neplaniranim ishodima je nemogućnost potpunog oslanjanja na njihove nepredvidljive prednosti. Tvrdoglavo odbijanje Ho Ši Mina da izgubi rat i gotovo manijakalno obavezivanje Lyndona Johnsona da će napraviti bilo što da ga dobije bili su krucijalni ne samo za stvaranje nove kapitalističke regije na Dalekom istoku već i za iskliznuće Globalnog plana iz tračnica. Eskalacija financijskih troškova tog rata bila je ključan faktor za smrt Plana.

Ostavljajući po strani strašnu ljudsku patnju[01], rat je američku vladu koštao 113 milijardi dolara, a američku ekonomiju još dodatnih 220 milijardi. Realni američki korporativni profiti pali su za 17 posto, dok je u periodu između 1965. i 1970. ratom izazvan rast prosječnih cijena prouzrokovao pad realnih dohodaka američke radničke klase za dva posto.[02] Rat nije uzeo danak samo etički i politički, obilježavajući cijelu generaciju američke omladine strahom i prijezirom u Vijetnamu, već i osjetnim gubitkom dohotka za radničku klasu koji je potpirio društvene tenzije. Nedvojbeno, socijalni programi predsjednika Johnsona pod nazivom "Great Society" išli su upravo u smjeru smirivanja tinjajućih tenzija.

Kako su se kombinirani troškovi Vijetnamskog rata i "Great Societyja" počeli množiti, vlada je bila prisiljena generirati ogroman javni dug. Do kraja 1960-ih mnoge su se vlade počele brinuti da se njihove pozicije (zaglavljene s dolarom unutar sistema Bretton Woods) tim razvojem događaja potkopavaju. Početkom 1971. obveze SAD-a su premašivale 70 milijardi dolara, dok je u zlatnim rezervama imao samo 12 milijuna dolara da ih pokrije.

01 Nekih 2,3 milijuna mrtvih, 3,5 milijuna ozbiljno ranjenih i 14,5 milijuna izbjeglica.

02 To je procjena Roberta Eisnera, ekonomista New Deala i profesora na Sveučilištu Northwestern te predsjednika Američke ekonomske asocijacije u jednom mandatu.



John Maynard Keynes

Povećana količina dolara preplavila je svjetska tržišta, uzrokujući inflatorne pritiske u zemljama poput Francuske i Engleske. Europske vlade su bile prisiljene povećati količinu svojih valuta da održe tečaj prema dolaru konstantnim, kako je bilo utvrđeno sistemom Bretton Woods. Na tome se temeljila europska optužba protiv SAD-a da nastavljanjem rata u Vijetnamu izvozi inflaciju u ostatak svijeta.

Osim samih inflacijskih briga, Europljani i Japanci bili su zabrinuti da će rast dolara u optjecaju u odnosu na konstantne američke zlatne rezerve uzrokovati bijeg u dolar koji bi mogao prisiliti SAD da ukine postojeću obvezu o vrijednosti unce zlata od 35 dolara, a u tom bi slučaju njihovi pohranjeni dolari izgubili na vrijednosti i time ugrozili vrijednost nacionalne "štednje".

Mana Globalnog plana bila je blisko vezana uz ono što je Valery Giscard D'Estaing, de Gaulleov ministar financija, nazvao "pretjeranom privilegiranošću" dolara: jedinstvenim privilegijem SAD-a da tiska novac po volji, bez ikakvih globalnih institucionalnih ograničenja. De Gaulle i drugi europski saveznici (plus razne vlade država koje proizvode naftu i čiji je izvoz nafte bio denominiran u dolarima) optužili su SAD da se imperijalno širi na posuđenom novcu, potkopavajući time ekonomske izglede njihovih zemalja. Zaboravili su dodati da se cijeli smisao Globalnog plana vrtio oko američkog generiranja viška na platnoj bilanci. Kad je SAD postao zemlja s deficitom, Globalni plan nije mogao izbjeći opasni kovitlac.

29. studenog 1967. britanska je vlada devalvirala funtu za 14 posto, puno iznad propisanog limita Bretton Woodsa od jedan posto, i pritom uzrokovala krizu koja je natjerala SAD da iskoristi 20 posto svojih zlatnih rezervi kako bi sačuvao paritet dolara i zlata od 35 dolara po unci. Predstavnici centralnih banaka država koje će poslije oformiti G7 sastali su se 16. ožujka 1968. da iznađu kompromisno rješenje. Došli su do neobičnog dogovora koji s jedne strane zadržava postojeći paritet dolara i zlata, a s druge ostavlja prostora špekulantima da trguju zlatom po tržišnim cijenama.

Predsjednik Richard Nixon postavio je 1970. Paula Volckera za zamjenika tajnika u Ministarstvu financija, u sektoru za međunarodne monetarne poslove. Volcker je redovito izvještavao Vijeće za nacionalnu sigurnost na čelu s Henryjem Kissingerom, koji će 1973. postati nautjecajniji državni tajnik u povijesti. U svibnju 1971.

Volckerova radna skupina izložila je u Ministarstvu financija Kissingeru plan za nepredviđene situacije koji se poigravao idejom "suspenzije konvertibilnosti u zlato". Sada je već bilo jasno da se na obje strane Atlantika kreatori politika natječu za pozicije, predviđajući presudne promjene u Globalnom planu.

U kolovozu 1971. francuska je vlada odlučila javno obznaniti iziritiranost američkom politikom: predsjednik George Pompidou naredio je razaraču da otplovi u New Jersey i otkupi dolare za zlato spremljeno u Fort Knoxu, na što je po Bretton Woodsu imao pravo! Nekoliko dana poslije, britanska vlada premijera Edwarda Heatha uputila je sličan zahtjev (doduše, bez uporabe Kraljevske mornarice), tražeći ekvivalent u zlatu za 3 milijarde dolara koje je držala njihova centralna banka. Jadni, nesretni Pompidou i Heath: požurili su tamo gdje se ni anđeli ne usude zaći.

Predsjednik Nixon je potpuno pobjesnio. Četiri dana poslije, 15. kolovoza 1971, objavio je efektivni kraj Bretton Woodsa: dolar više neće biti konvertibilan u zlato. Tako se Globalni plan razriješio.

Interregnum: naftna kriza '70-ih, *stagflacija* i rast kamatnih stopa

Nedugo zatim, Nixon je poslao svog tajnika ministra financija (nimalo glupog Teksašanina Johna Connallyja) u Europu s oštrom porukom. S obzirom na ono što je rekao novinarima, Connallyjeva poruka bila je blaga i ljubazna:

> "Rekli smo im da smo mi ovdje došli kao nacija koja je dala toliko svojih resursa – i materijalnih i ostalih – svijetu da smo sada u situaciji deficita. U zadnjih dvadeset godina iscrpili smo svoje rezerve i resurse i, iskreno, tako više ne možemo te smo došli upitati naše prijatelje za pomoć kao što su i oni u prošlosti puno puta dolazili pitati nas. To je u biti ono što smo im rekli."

Njegova *prava* poruka još odzvanja u europskim ušima: *Valuta je naša, ali problem je vaš!* Conally je zapravo mislio ovo: kako je dolar *rezervna valuta* (tj. jedino pravo globalno sredstvo razmjene), kraj Bretton Woodsa nije američki problem. Globalni plan je, naravno, bio dizajniran i implementiran u interesu SAD-a. Ali kad bi pritisci uzrokovani Vijetnamom i internim američkim tenzijama koje su iziskivale rast domaće javne potrošnje postali takvi da je sistem dosegnuo točku pucanja, najveći gubitnik ne bi bio SAD, već Europa i Japan – dvije ekonomske zone koje su imale najviše koristi od Globalnog plana.

Henry Kissinger

To nije bila poruka koju su Europljani i Japanci željeli čuti. Nemajući alternativu dolaru, znali su da će njihove ekonomije krenuti prema dolje čim se krene s devalvacijom dolara. Ne samo da će njihova imovina u dolarima izgubiti vrijednost, već će im i izvoz presušiti. Jedina alternativa je devalvacija njihovih valuta, ali to bi značilo enorman rast energetskih troškova s obzirom da je nafta denominirana u dolarima. Ukratko, Japanci i Europljani su se našli između čekića i nakovnja.

Pri kraju 1971, u prosincu, predsjednici Nixon i Pompidou našli su se na Azorima. Pompidou je skromno i skrušeno upitao Nixona može li se rekonstituirati Bretton Woods na osnovi svježe fiksiranog tečaja koji će reflektirati nove "realnosti". Nixon nije ni trepnuo. Globalni plan je bio mrtav i zakopan, a nova neposlušna zvijer, *globalni minotaur,* došla mu je zamijeniti mjesto.

Jednom kad je kolabirao fiksni tečaj sistema Bretton Woods, cijene i kamatne stope su se otrgle kontroli. Prvo je bilo zlato: skočilo je s 35 na 38 dolara za uncu, pa na 42 dolara i zatim je otišlo u nebo. U svibnju 1973. trgovalo se sa zlatom za 90 dolara, a prije kraja desetljeća, 1979, ono je doseglo nevjerojatnu cijenu od 455 dolara za uncu – cijena se povećala dvanaest puta u nepuno desetljeće.

U međuvremenu, dvije godine nakon odvažnog Nixonova poteza u kolovozu 1971, dolar je izgubio 30 posto vrijednosti u odnosu na njemačku marku i 20 posto u odnosu na jen i franak. Proizvođači nafte uskoro su uvidjeli da – denominirano u žutom zlatu – njihovo crno zlato vrijedi samo djelić onoga što je prije vrijedilo. Članovi OPEC-a, koji su regulirali cijenu nafte dogovorenim rezovima u njenoj ukupnoj proizvodnji, uskoro su počeli dizati buku i prizivati koordinirane akcije (tj. redukciju u proizvodnji) nastojeći crnoj tekućini povećati vrijednost u zlatu.

Za vrijeme Nixonove objave, cijena nafte bila je niža od 3 dolara po barelu. Godine 1973, zajedno s intenziviranjem rata između Izraela i arapskih susjeda, cijena je skočila na između 8 i 9 dolara, i od tada do 1979. balansi-

rala između 12 i 15 dolara. 1979. došlo je do novih uzburkavanja koja su podigla cijenu iznad 30 dolara i držala je tako do kasnih osamdesetih. I nije samo cijena nafte skočila do nepredviđenih visina. Cijena svih primarnih roba simultano je narasla: boksit (165 posto), olovo (170 posto), kositar (220 posto) i srebro (1065 posto) samo su neki od primjera. Ukratko, smrt Globalnog plana signalizirala je rast troškova proizvodnje u cijelom svijetu. Vinula se inflacija, kao i nezaposlenost – rijetka kombinacija stagnacije i inflacije koja je postala poznata kao *stagflacija.*

Uvriježeno mišljenje kaže da je stagflaciju uzrokovalo OPEC-ovo podizanje cijene nafte u dolarima protiv volje SAD-a. To je objašnjenje koje ide protiv logike i dokaza. Ako se Nixonova administracija zaista protivila rastu cijena, kako objašnjavamo činjenicu da su njeni najbliži saveznici, iranski šah, predsjednik Indonezije Suharto i venecuelanska vlada, ne samo podržali rast cijena već i provodili glasnu kampanju u tom smjeru? Kako objasniti američko napuštanje pregovora u Teheranu između naftnih kompanija (tzv. Sedam sestara) i OPEC-a netom prije postizanja dogovora o snižavanju cijena?

Citirajući utjecajnog američkog promatrača tih krucijalnih rasprava:

> "Raskid na razgovorima u Teheranu objavio je specijalni američki izaslanik, tada zamjenik državnog tajnika, u pratnji Jamesa Akinsa, ključnog čovjeka za naftu u Ministarstvu vanjskih poslova... Prava lekcija raskida pregovora s OPEC-om vezana je uz to što više cijene nafte nisu previše zabrinjavale američke predstavnike... Nakon toga ključna tema razgovora više nije bilo usklađivanje cijena već osiguravanje sigurne opskrbe."[03]

Ovo iziskuje pitanje zašto se Sjedinjene Države nisu barem donekle suprotstavile velikom rastu cijena nafte. Razlog je jednostavan: kao što Nixonova administracija nije žalila za krajem Bretton Woodsa, tako je nije zanimalo ni da spriječi zemlje OPEC-a u podizanju cijena. Takva odluka nije bila u suprotnosti s američkim planom snažnijeg globalnog rasta cijena energenata i primarnih roba. I doista, Saudijci su uvijek tvrdili da ih je Kissinger, želeći radije usmjeriti tok petrodolara prema Americi nego spriječiti rast cijena energenata, cijelo vrijeme ohrabrivao da podignu cijenu nafte između dva i četiri puta.[04] Dok je prodaja nafte bila denominirana u dolarima, američka administracija nije imala problema s rastom cijena nafte.

03 V. H. Oppenheim (1976-77) 'Why oil prices go up: The past: We pushed them', *ForeignPolicy*, 25: 32–33

04 Vidi intervju sa šeikom Zakijem Yamanijem u Kraljevskom institutu za međunarodne poslove, objavljen u *Observeru* 14. siječnja 2001. Šeik Zaki Yamani bio je dugogodišnji saudijski naftni ministar.

Richard Nixon

Prisjećajući se da je glavni cilj pronaći načine financiranja dvostrukog deficita bez rezanja javne potrošnje, povećanja poreza ili ublažavanja američke svjetske dominacije, kreatori američke politike su shvatili da ispred sebe imaju jednostavan zadatak: namamiti ostatak svijeta da financira američke deficite. Ali, to je značilo redistribuciju globalnih viškova u korist SAD-a, a nauštrb dviju ekonomskih regija formiranih oko Njemačke i Japana. Postojala su dva preduvjeta koja su se morala ispuniti za aktivaciju planiranog preusmjeravanja globalnih tokova kapitala prema Wall Streetu u svrhu financiranja rastućeg američkog dvostrukog deficita: a) poboljšana konkurentnost američkih tvrtki u odnosu na japanske i njemačke konkurente i b) kamatne stope koje će privlačiti velike priljeve kapitala u SAD.

Prvi preduvjet se mogao postići na dva načina: ili rastom produktivnosti u SAD-u ili rastom relativnih jediničnih troškova konkurenata. Da bude sigurna, američka administracija se odlučila za oba. Troškovi rada entuzijastično su sniženi, a u isto je vrijeme "ohrabren" rast cijena nafte. Pad američkih troškova rada nije samo pridonio rastu produktivnosti već je funkcionirao i kao magnet za strani kapital u potrazi za profitabilnim pothvatima. U međuvremenu, rast cijena nafte negativno je zahvatio svaki dio kapitalističkog svijeta. Međutim, Zapadna Europa i Japan – u velikoj mjeri bez vlastite nafte – bili su izloženiji mnogo više od SAD-a.

U međuvremenu je rast cijene nafte doveo do množenja renti na bankovnim računima od Saudijske Arabije do Indonezije, kao i do visokih prihoda za američke naftne kompanije. Svi ti petrodolari uskoro su našli put do gostoljubivih njedara Wall Streeta. Od posebne pomoći bila je i kamatna politika FED-a.

Vratimo se drugom preduvjetu. Nominalna kamatna stopa skočila je sa 6 posto, gdje je bila u posljednjoj godini Globalnog plana 1971, na 6,44 posto 1973. i 7,83 posto u idućoj godini. Carterova je administracija 1979. započela s entuzijastičnim napadom na inflaciju. Postavili su Paula Volckera na čelo FED-a sa zadatkom da se odlučno obračuna s inflacijom. Njegov prvi potez bio je podizanje prosječnih kamatnih stopa do 11 posto.

U lipnju 1981. Volcker je podigao kamatne stope do sublimnih 20 posto i onda još jednom na 21,5 posto. Iako je njegova brutalna monetarna politika ukrotila inflaciju spustivši je s 13,5 na 3,2 posto u dvije godine, njeni štetni efekti na zaposlenost i akumulaciju kapitala bili su iznimni kako na unutarnjem tako i na međunarodnom planu. Svejedno, dva preduvjeta bila su zadovoljena i prije negoli se Ronald Reagan propisno smjestio u Bijelu kuću.

Nova faza je započela. SAD može nekažnjeno povećavati trgovinski deficit, dok nova Reaganova administracija može financirati iznimno povećani vojni proračun i drastično smanjivati poreze za najbogatije Amerikance. Ideologija ekonomike ponude (*supply-side economics)* iz '80-ih, legendarni "*trickle-down*" efekt, odvažno smanjivanje poreza, dominacija pohlepe kao oblika vrline itd. – sve su to bile manifestacije američke "pretjerane privilegiranosti" i prilika da poveća svoj dvostruki deficit gotovo bez granice, uz pristojan pritok kapitala iz ostatka svijeta. Američka hegemonija je krenula u novom smjeru. Svanula je vladavina globalnog minotaura.

Globalni minotaur

Sjedinjene Države nisu ga željele niti su bile spremne pomiriti se s kolapsom Globalnog plana. Svejedno, čim je SAD izgubio poziciju zemlje s viškom na platnoj bilanci, kreatori američke politike odmah su uvidjeli očito: ahilova peta Globalnog plana je probijena i njegova propast samo je pitanje vremena. Krenuli su djelovati vrlo brzo, ne želeći riskirati ugrožavanje globalne hegemonije uzaludnim popravljanjem pokvarenog motora.

Vjerojatno najbolji narativ nasilnog napuštanja Globalnog plana dolazi od samog involviranog aktera. Paul Volcker, čovjek koji je među prvima preporučio odustajanje od Bretton Woodsa, obratio se 1978. studentima i profesorima na Sveučilištu Warwick. Nedugo nakon tog govora predsjednik Carter ga je postavio za guvernera FED-a. Pitanje je koliko je publika razumjela značaj njegovih riječi:

> "Izazovno je promatrati tržište kao nepristranog arbitra... Ali, vagajući između preduvjeta stabilnosti međunarodnog sistema i željenog zadržavanja slobode djelovanja za nacionalne politike, mnoge države, uključujući i SAD, odlučile su se za ovo drugo."

Jimmy Carter

A ako ovo nije bilo dovoljno jasno i glasno, Volcker je dodao: "*Kontrolirana dezintegracija svjetske ekonomije* je legitiman cilj u '80-ima" (kurziv je moj).

To je bio najbolji epitaf Globalnom planu i najjasnija ekspozicija nadolazeće druge poslijeratne faze. Volckerov govor bio je otvorena proklamacija budućnosti kakvom su je američke vlasti zamislile: u nemogućnosti da više održava dobro uravnotežene međunarodne financijske i trgovinske tokove, Amerika je planirala svijet ubrzavajućih asimetričnih financijskih i trgovinskih tokova. Cilj? Priuštiti si "pretjerani privilegij" bezgraničnog gomilanja deficita i tako dalje osnaživati američku hegemoniju – ne *usprkos* deficitu već *zbog* njega. I kako napraviti taj podvig? Volckerov uobičajeno iskren odgovor: baciti svjetsku ekonomiju u kaotični, ali čudno kontrolirani fluks – u labirint globalnog minotaura.

U desetljećima koja su slijedila, dani kad je SAD financirao Njemačku i Japan (bilo direktno, bilo financiranjem rata ili izvršavanjem političke moći) postali su davno sjećanje. Amerika je počela uvoziti kao da ne postoji sutra, a njena vlada se razmetala bez straha od rastućih deficita. Sve dok su strani investitori slali milijarde dolara na Wall Street, vrlo svojevoljno i iz razloga potpuno prihvatljivih prema *njihovoj* računici, američki deficiti bili su financirani, a svijet se u nepredviđenim smjerovima okretao oko svoje osi.

Jezive isplate Atenjana u čast kretanskog Minotaura osiguravala je vojna moć kralja Minosa. Nasuprot tome, kapital koji je preplavljivao SAD dolazio je samovoljno. Zašto? Kako su kreatori američke politike uspjeli uvjeriti kapitaliste iz cijelog svijeta da financiraju njihov dvostruki deficit? Koja je bila njihova korist? Četiri faktora su u igri. Držeći se mitološkog narativa, nazovimo ih minotaurovim *karizmama.*

Četiri minotaurove karizme

Status rezervne valute

Dokle god je Globalni plan trajao, valuta u rukama nije bila važna jer su tečajevi prema dolaru bili manje-više fiksirani i paritet između dolara i zlata iznosio je 35 dolara za uncu svjetlucavog metala. Svejedno, naftni magnati, njemački industrijalisti, francuski vinari i japan-

ski bankari preferirali su skladištiti svoju lovu u dolarima iz jednostavnog razloga kapitalnih kontrola – to jest, restrikcija u konvertiranju količine love u dolar odjednom.

Jednom kad više nije bilo Bretton Woodsa, psihološki šok izazvan saznanjem o skorašnjem slobodnom plivanju valuta uzrokovao je stampedo prema dolaru. Do današnjeg dana, čim se kriza nazire, kapital bježi u zelembaće. To je razlog zašto se nakon sloma 2008. dogodio masovan pritok kapitala u dolar, iako je kriza započela na Wall Streetu.

Nadalje, SAD je jedina zemlja u kojoj potražnja za valutom ne reflektira isključivo rast potražnje za dobrima i uslugama koje proizvodi. Kad god nigerijska vozačica ulije gorivo u svoj auto ili kad kineska tvornica kupi australski ugljen, potražnja za američkim dolarom raste. Zašto? Zato što je, iako američke kompanije nisu uključene, trgovina primarnim robama denominirana u dolarima i zato svaka transakcija koja uključuje naftu ili ugljen rezultira dodatnom potražnjom za američkim dolarom.

U novinskom članku iz 2005. Paul Volcker je otvoreno rekao: "Zapreke u eksternom financiranju nešto su oko čega se moraju brinuti obične države, ali ne i neupitni lider slobodnog svijeta čiju valutu svi žele".[05] Dolarov "pretjerani privilegij" dopušta SAD-u gomilanje dugova koji bi bilo koju drugu državu u tren ugušili. To je razlog zašto kriza koja započne u SAD-u može funkcionirati kao magnet za migrirajući strani kapital.

Rast troškova energanata

Budući da je već prethodno bilo artikulirano, za objašnjenje američkog pomirenja s OPEC-ovim rastom cijena nafte ovdje će biti dostatan kratki sažetak: u ranim 1970-ima SAD je uvozio 32,5 posto svoje nafte, Europa je uvozila skoro sve, dok je Japan uvozio do posljednje kapi. Rast cijena energenata uništio je relativnu konkurentnost Njemačke i Japana u odnosu na SAD. Povrh toga, trgovina naftom bila je usko vezana uz američke multinacionalke, kojima su više cijene nafte značile veću prihodovnu bazu, više profite i jačanje kapaciteta za međunarodno širenje. A što se tiče neameričkih proizvođača, status dolara kao rezervne valute u kombinaciji s ogromnim Volckerovim kamatnim stopama privukao je njihove petrodolare u New York, gdje su se pretvarali u dionice ili američke državne obveznice.

05 Paul Volcker, 'An Economy on Thin Ice', *Washington Post*, 10. travnja 2005.

Bretton Woods

Zanimljivo, nije dugo trebalo da Njemačka i Japan na cjenovni šok reagiraju inovacijama koje su transformirale njihovu industrijsku proizvodnju i da tako povrate neke relativne dobiti koje si je SAD priskrbio skupljim energentima. Naprimjer, i Japan i Njemačka su preusmjerili investicijske planove s energetski intenzivnih aktivnosti prema visokotehnološkim nastojanjima poput elektronike. Čak i u sektorima koji su se – poput autoindustrije – oduvijek oslanjali na naftu i njene derivate, proizveli su novu generaciju malih efikasnih automobila koji su se bespoštedno natjecali s američkim vozilima.

Bilo kako bilo, unatoč konfliktnim učincima, briljantnost globalnog minotaura zaslužuje divljenje. Pogodite što su Nijemci i Japanci radili s profitima od svojih energetski osviještenih, inovativnih proizvoda: investirali su ih na ili kroz Wall Street!

Pojeftinjeni, produktivni rad

Možda se američki san oduvijek bazirao na zajedničkoj fikciji, ali realnost rasta životnog standarda u periodu duljem od jednog stoljeća ne može se osporiti. Stvari su se promijenile u 1970-ima. Strah inspiriran kolapsom Bretton Woodsa, rast cijene nafte i nanesen poraz u Vijetnamskom ratu polarizirali su društvo i stvorili igralište na kojem jaki mogu raditi što im se prohtije, a slabi moraju sve terete podnositi stoički.

Rastom cijena energenata formirali su se dugački redovi ispred benzinskih crpki i tvornica, zaustavljajući proizvodnju zbog manjka sirovih materijala ili struje. Pritom su izrasle nove okolnosti koje su opozvale sve prethodne dogovore. Sindikati su, razjareni općim rastom cijena, počeli zahtijevati veće nadnice. Poslodavci su počeli zamišljati tržište rada bez sindikata. Drugim riječima, situacija je bila zrela za konfrontaciju. U konfliktnom okružju korporativna Amerika je otkrila priliku zaustavljanja realne nadnice i stremljenje k simultanom rastu produktivnosti. Graf 4.1. ilustrira njihov nevjerojatni uspjeh.

Stagnirajuće nadnice, rastuća produktivnost (1973. je bazna godina indeksacije)

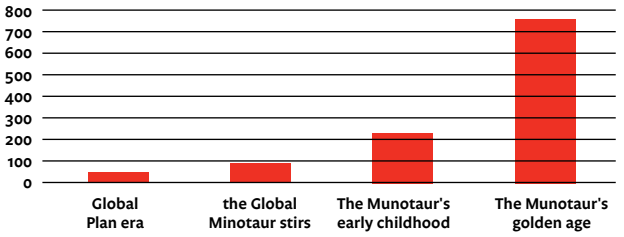
Iz grafa je jasno da se od 1973. nadalje u SAD-u dogodilo nešto spektakularno. U zemlji koja se ponosila činjenicom da su najkasnije od 1850-ih realne nadnice sigurno rasle, pružajući tako svakoj generaciji radnika nadu da će njihovoj djeci biti bolje nego njima, realne nadnice su stagnirale. Do današnjeg dana nisu se vratile na realnu kupovnu moć iz 1973.

U međuvremenu, produktivnost rada je rasla. Korištenje novih tehnologija, intenzifikacija radnog procesa (često potaknuta sve većim strahom od nezaposlenosti) i rast direktnih investicija iz inozemstva (npr. njemačkih i japanskih firmi koje su tražile rast profitabilnosti u prebacivanju pogona u SAD) potaknuli su rast impresivne krivulje produktivnosti rada. Nimalo iznenađujuće, američki troškovi rada po jedinici *outputa* jedva su rasli između 1985. i 1990, dok su konkurentima ti troškovi rasli u dvoznamenkastim postocima. Nakon 1990, američki troškovi rada samo su zadržali svoju prednost.

	1985-1990	1990-1998
SAD	1.6	0.2
Japan	10.8	1.3
Zapadna Njem.	15.9	0.3
Velika Britanija	11.4	1.8

Prosječna godišnja stopa promjene jediničnih troškova rada (u dolarima)

Što se dogodi kad realne nadnice padnu, troškovi rada po jedinici *outputa* stagniraju, a produktivnost raste? Profiti idu u nebo! Točno se to dogodilo nakon 1973 – američki korporativni domaći profiti rasli su i rasli. Rast američke profitabilnosti treći je razlog zašto je strani (neamerički) kapital svojom voljom pao u krilo globalnog minotaura, migrirajući velikom brzinom i u neviđenim količinama iz Frankfurta, Rijada, Tokija, Pariza i Milana u New York.



Indeks prosječnih realnih američkih profitnih stopa (s 1973. kao baznom godinom)

Geopolitička moć

Moć koncentrira umove slabih. A nuklearna moć koncentrira ih još više. Činjenica da je SAD predvodio Zapad ne samo u ekonomskom već i u geostrateškom smislu ne može se zanemariti pri izučavanju mehanizma kojim je kapital migrirao i hranio globalnog minotaura. Naravno, da strani kapital nije očekivao brži rast akumulacije nakon puta kroz New York prema tamošnjem Ministarstvu financija, nekim američkim kompanijama ili financijskim institucijama, ništa ga ne bi na taj put prisililo. Svejedno, geopolitička i vojna moć podupirali su rast tih očekivanih dobiti.

Nije teško pronaći primjere u kojima je SAD koristio geopolitičku moć za potrebe globalnog minotaura. Godine 1974. Henry Kissinger je pustio u optjecaj *Nacional Security Study Memorandum 200*. Pod plaštom protivljenja Zapada sovjetskom zadiranju, Memorandum je u ime Sjedinjenih Država i američkih korporacija otvoreno iznio potraživanje mineralnog bogatstva Trećeg svijeta. Mnogo godina kasnije, na kongresnom saslušanju po pitanju Afganistana, John Maresca, potpredsjednik naftnog diva Unocal, skicirao je obrazloženje buduće američke okupacije Afganistana. Njegov argument

se vrtio oko kineskog ekonomskog razvoja koji se, po njemu, morao podržavati i kontrolirati. Maresca je implicirao da Kina neće svojevoljno, poput Europe i Japana, liberalizirati svoja tržišta kapitala i novca, i da će time ometati tok kapitala iz Kine prema SAD-u. Jednostavnijim rječnikom, Maresca je jadikovao nad tim da se profiti kineskih, japanskih, europskih i, naravno, američkih firmi koje posluju u Kini neće jednostavno transferirati prema globalnom minotauru. I što da se radi? Kako je Maresca objasnio, najbolji način nadilaženja kineske neposlušnosti jest monopoliziranje izvora energije u njezinoj blizini.

Dok je američka geopolitička moć bila krucijalna za održavanje minotaura, on je u maniri obostranog osnaživanja često vraćao usluge. I zaista, može se uvjerljivo dokazati da je minotaur igrao važnu ulogu u porazu najvećih američkih neprijatelja – Sovjetskog Saveza i njegovih satelita, kao i onih nesvrstanih režima u Trećem svijetu koji su postali prearogantni u 1960-ima. Ključ za ovaj trijumf nije bio toliko u utrci za naoružanjem koliko u skromnim američkim kamatnim stopama – istim onima čiji je nevjerojatan rast u Volckerovo vrijeme asistirao rođenju globalnog minotaura.

Nedvojbeno, lanac događaja koji je vodio do implozije komunizma u Poljskoj i Jugoslaviji započeo je u 1970-ima oštrim rastom kamatnih stopa, nedugo nakon što su ove zemlje prihvatile nemale zajmove zapadnih financijskih institucija. Ista stvar se dogodila i u zemljama Trećega svijeta gdje su pokreti za nacionalno oslobođenje preuzimali vlast, često usprkos snažnim protunastojanjima Zapada.

Od ranih 1960-ih do 1972, zapadne banke – zapriječene niskim kamatnim stopama Globalnog plana i tvrdim regulatornim režimima – pogledavale su po cijelom svijetu, nudeći obilne zajmove zemljama Trećeg svijeta, sovjetskim satelitima poput Poljske i Bugarske i onim komunističkim zemljama koje su bile odvojene ili poluodvojene od Moskve, poput Jugoslavije i Rumunjske. Zajmovi su korišteni za osiguravanje nužno potrebne nove infrastrukture, za obrazovanje, zdravstvene sisteme, nerazvijeni industrijski sektor itd. Na ovaj način, većina ekonomija Trećeg svijeta i neke istočnoeuropske postale su ekstremno ranjive na rast kamatnih stopa.

Dakle, kad su kao dio Volckerove strateške "dezintegracije svjetske ekonomije" kamatne stope narasle, komunistički režimi u Varšavi, Bukureštu i Beogradu počeli su to itekako osjećati. Jednom kad su shvatili koliko je ozbiljna njihova zavisnost o "kapitalističkom neprijatelju", počeli su davati sve od sebe da što prije otplate dugove, namećući pritom svojoj radničkoj klasi iznimno brutalne mjere štednje.[06] Rezultat je bio masovno nezadovoljstvo, veliki nemiri i prve naznake organizirane opozicije poput poljskog sindikata Solidarnost koji će uskoro postati prva iskra u nizu događaja koji će voditi do prvog kolapsa jednog komunističkog režima.

U međuvremenu je zbog sličnih razloga eruptirala i dužnička kriza Trećeg svijeta. MMF je bio sretan što vladama može posuditi novac za otplaćivanje dugova zapadnim bankama, ali uz prekomjernu cijenu: rastakanje većine njihova javnog sektora (uključujući škole i bolnice), rezanje novoosnovanih državnih institucija i potpuni transfer vrijedne javne imovine, poput vode i telekomunikacija, zapadnim kompanijama. Nije uopće pretjerivanje ako se kaže da je dužnička kriza Trećeg svijeta druga povijesna katastrofa koloniziranog svijeta nakon brutalnog iskustva kolonizacije i s njom povezane trgovine robljem. Zapravo, to je bila katastrofa od koje se većina zemalja Trećeg svijeta nikad nije u potpunosti oporavila.

Ukratko, u sklopu rasta globalnog minotaura kao prepoznatljivog mehanizma, rast kamatne stope više je učinio za uništavanje neprijatelja američke vanjske politike nego bilo kakva vojna operacija koju je SAD mogao sprovesti.

06 Na primjer, u Rumunjskoj kućnog grijanja nije bilo godinama, čak ni za vrijeme najhladnijih zimskih mjeseci.

Najčudniji globalni mehanizam recikliranja viška

John Maynard Keynes i Harry Dexter White na konferenciji u Breton Woodsu sukobili su se oko tipa GMRV-a koji bi bio najadekvatniji za održivi put poslijeratne svjetske ekonomije (vidi drugo poglavlje).

Keynes je htio formalni, institucionalizirani GMRV koji bi automatski reciklirao viškove, ograničujući tako i viškove i deficite odjednom. White je, s druge strane, inzistirao na pravu na neograničene američke viškove i na američkom slobodnom izboru načina i sredstava kojima će te viškove reciklirati. White je, naravno, pobijedio i osigurao Globalni plan koji će dopustiti SAD-u privilegiranu ulogu upravljanja i održavanja GMRV-a u skladu s vlastitim prosudbama i interesima.

Kad je SAD izgubio ulogu države s viškom na platnoj bilanci, sudbina Globalnog plana bila je zapečaćena. Kao što smo vidjeli, SAD je preokrenuo novi dvostruki deficit u svoju prednost. Umjesto napuštanja uloge hegemona i pokušaja reduciranja deficita, učinio je baš suprotno: ojačao je hegemoniju rastom deficita! A kako se deficit nekako mora financirati, ključ za drugu poslijeratnu fazu bio je u tome da ostatak svijeta generira tsunami kapitala orijentiran prema New Yorku.

Dva američka deficita harmonično su radila na izvršavanju zadatka. Kad bi američka vlada smanjila poreze ili potrošila ogromne količine novaca na rakete (kako je radio predsjednik Reagan), proračunski deficit bi skočio. Da bi se financirao, morao se privući strani kapital koji je bio više nego sretan da kupuje američke državne obveznice. Ovaj upliv kapitala pomagao je uravnotežiti rastući američki trgovinski deficit. U međuvremenu su oba deficita zajedno privlačila kapital u New York, dopuštajući Wall Streetu da nastavi s kreditiranjem.

Neprestani *hadž* svjetskog kapitala prema globalnoj financijskoj Meki hranio je američke deficite do te mjere da su uskoro počeli nalikovati mitološkom biću, globalnom minotauru, o čijoj je prisutnosti američka ekonomija postala ovisna i čiji se utjecaj brzo proširio po cijelom svijetu.

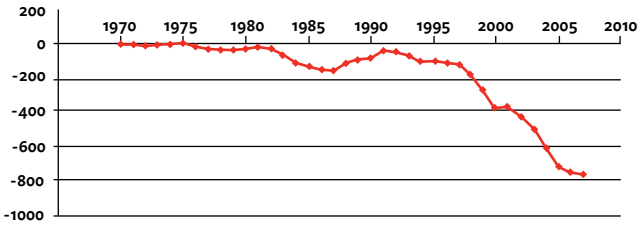
Minotaurova dinamika je sinonimna s globalnim asimetrijama na kojima je njegova arhitektura postavljena. Da bi se održala, morala se produbljivati, ubrzavati, rasti. U tom smislu, njegova nadmoć iziskivala je nekovrsni *permanentni negativni inženjering*: minotaurovi umovi (stratezi poput Henryja Kissingera i Paula Volckera) morali su pokušati vladati uneravnoteživanjem, dominirati bez ovjesa.

Protuteža ovim destabilizirajućim potezima koji su prijetili potkopavanjem međunarodnog poretka bio je minotaurov najintrigantniji aspekt: čudan, vrlo neobičan, užasno neposlušan GMRV, ali svejedno – GMRV. Zapravo, radio je na točno suprotan način od kojeg je radio originalni GMRV u sklopu Globalnog plana.

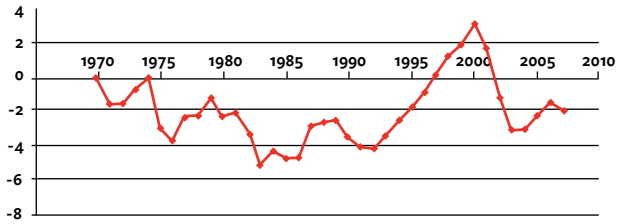
Pod GMRV-om Globalnog plana, SAD je bio zemlja s nagomilanim viškovima koja je s dobrim osjećajem reciklirala dio tih viškova u Zapadnoj Europi i Japanu, stvarajući tako potražnju za svojim izvozom, ali također i za izvozom svojih protežea, primarno Njemačke i Japana. U oštrom kontrastu, globalni minotaur radio je obrnuto: Amerika je apsorbirala višak kapitala drugih naroda i onda ga reciklirala kupujući njihove izvoze.

Zaključak: blještavi trijumf globalnog minotaura

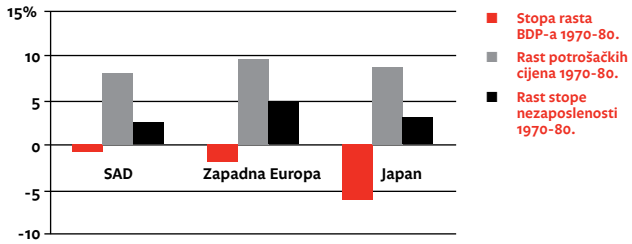
Nakon sloma 1929. svijet je razumio da u vrijeme krize država (FED i Ministarstvo financija) mora nastupiti kao *zajmodavac u krajnjoj nuždi*. U vrijeme globalnog minotaura potrebna je nova izreka – SAD je postao *potrošač prvog reda*. Njegov trgovinski deficit postao je lokomotiva koja je izvukla svjetski *output* i trgovinu iz blata sedamdesetih. Njegov proračunski deficit i bankarski sektor funkcionirali su kao magnet koji je privlačio uplive kapitala nužne da se Wall Street održi plovnim, a američki deficit sitim. Nije čudo da je 2008, prilikom ranjavanja minotaura, svijet još jednom završio u blatu.

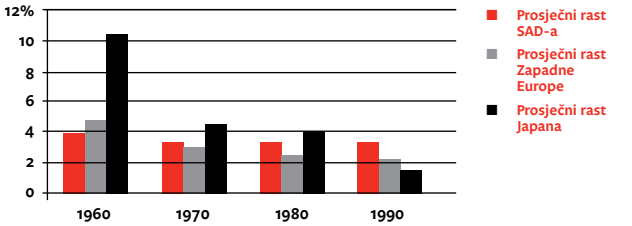


Trgovinski deficit SAD-a u milijardama dolara



Proračunski deficit SAD-a kao postotak BDP-a





Učinci globalnog minotaura na relativnu poziciju SAD-a

Dok se njegova nadmoć dominirala, globalni minotaur izvršavao je dužnosti koje su njegovi stvoritelji isplanirali do perfekcije. Grafovi 4.3. i 4.4. nedvojbeno ukazuju na burne promjene koje je globalni minotaur nanio svjetskoj ekonomiji koja nije ništa sumnjala. Od 1975. američki je dvostruki deficit udario standardni tempo rasta, s kratkom iznimkom u Clintonovu drugom mandatu. Što se tiče njegovih efekata na američku relativnu poziciju, željena "dezintegracija globalne ekonomije" koja se pojavila u sedamdesetima i ranim osamdesetima imala je bolne efekte za sve: BDP je pao u cijelom svijetu, ali znatno više u Europi i Japanu nego u SAD-u. To je bio preludij za revizalizaciju američke hegemonije. Jer, dok je američki rast šezdesetih zaostajao za rastom svojih protežea, u sedamdesetima i osamdesetima ih je uhvatio. A kad su došle devedesete, izbio je na čelo. Globalni minotaur je odradio svoju legendarnu magiju.

S engleskoga preveo Marko Kostanić.

È SEVERAMEN
E LAVORARE L'
STROGO
I BLATT
SMRT
FASI

WRIGHT, ERIK OLIN

Transformacija kapitalizma kroz realistične utopije

Usred okupatorskog garnizona u Kaštel Starom omladina je ispisala antifašističke parole, godine 1942.

WRIGHT, ERIK OLIN

Transformacija kapitalizma kroz realistične utopije

"Ne postoji alternativa"
– Margaret Thatcher ranih 1980-ih

"Drugačiji svijet je moguć"
– moto Svjetskog socijalnog foruma 2000-ih

U ovom izlaganju istražujem široki okvir za sociološko promišljanje emancipacijskih alternativa dominantnim institucijama i društvenim strukturama. Moj je fokus u velikoj mjeri na problemu alternativa kaptalizmu, ali velik dio onoga što ću reći može se primijeniti i na druge dominantne institucije. Želim doprinijeti normativno utemeljenoj sociologiji mogućeg, a ne tek sociologiji postojećeg.

Razvijanje teorije alternativa kapitalizmu na početku 21. stoljeća neodgodiva je obaveza, jer se mnogima kapitalizam danas čini kao prirodan poredak stvari. To nije uvijek bilo tako. Tijekom dvadesetog stoljeća mnogi su ljudi kako na ljevici tako i na desnici vidjeli socijalizam kao alternativu, jedni kao obećanje emancipacije, a drugi kao prijetnju ugnjetavanja. Danas, međutim, čak i za većinu kritičara na ljevici socijalizam ne predstavlja vjerodostojnog nasljednika kapitalizma. No to ne znači da svi ljudi bez izuzetka gledaju na kapitalizam kao na dobroćudno društveno uređenje unutar kojeg čovječanstvo može prosperirati. Doista, živimo u razdoblju u kojem se mnoge tradicionalne socijalističke kritike upućene kapitalizmu čine prikladnijima nego ikad prije: ekonomska nestabilnost i kriza pogađaju živote mnoštva ljudi; nejednakost, ekonomska polarizacija i neizvjesnost zaposlenja produbljuju se u mnogim ekonomski razvijenim zemljama; kapital postaje nesputan u sve većoj mjeri, krećući se širom planeta i podrivajući demokratski kapacitet država i zajednica; divovske korporacije dominiraju medijima i kulturnom proizvodnjom; tržište se doima kao zakon prirode nad kojim ljudi ne mogu imati kontrolu, a politika kojom sve više dominira novac nije podložna zahtjevima običnih ljudi i nije joj stalo do njihovih briga.

Kao i uvijek, vitalna alternativa kapitalizmu i danas je goruća potreba. No za specifična instutucionalna uređenja koja se uobičajilo povezivati s alternativama – socijalizam utemeljen u državnoj kontroli nad ekonomijom – ne smatra se da su u stanju ostvariti svoja

obećanja. Sada se, umjesto da se na socijalizam gleda kao na prijetnju kapitalizmu, svaki govor o njemu više čini kao zastarjelo utopijsko sanjarenje, ili još gore: kao odvlačenje pozornosti s rješivih problema u stvarnom svijetu.

U nastavku teksta predlažem okvir za razmatranje ovih pitanja, koji je usredotočen na moć i baziran na ideji "realističnih utopija". Srž tog prijedloga tiče se transformacije odnosa unutar ekonomije na načine koji produbljuju i proširuju mogućnost dosljedne demokracije. Na početku ću kratko razmotriti dvije temeljne propozicije koje su zajedničke svim varijantama kritičke i emancipacijske društvene znanosti. Ideja realističnih utopija jedan je odgovor na intelektualni izazov koji postavljaju ove propozicije.

Temelji

Sve varijante društvene znanosti koje imaju kritičke i emancipacijske aspiracije, bilo da su te aspiracije bazirane na vrijednostima i uvjerenjima ljevice ili desnice, dijele dvije temeljne propozicije:

> *Temeljna propozicija kritičke društvene znanosti*: Mnogi oblici ljudske patnje i mnogi nedostaci u ljudskom prosperiranju rezultat su postojećih institucija i društvenih struktura.

> *Temeljna propozicija emancipacijske društvene znanosti*: Transformiranje postojećih institucija i društvenih struktura, izvedeno na pravi način, ima potencijal da znatno smanji ljudsku patnju i proširi mogućnosti za ljudsko prosperiranje.

Prva propozicija u skladu je s vrlo općenitom idejom da značajni aspekti ljudske patnje i nedostaci u ljudskom prosperiranju nisu tek rezultat ljudske prirode, Božjih djela ili razlika u ljudskim karakteristikama, već su rezultat društvenih uzroka. Tu propoziciju, formuliranu na ovakav apstraktan način, prihvaćaju gotovo svi sociolozi, bez obzira identificiraju li se eksplicitno s ijednom od tradicija kritičke sociologije i zbog toga ona nije sporna. Ova propozicija postaje izrazito sporna, naravno, kad se iznose tvrdnje o specifičnim mehanizmima koji dovode do ovih šteta. Autori su predložili mnoge društvene izvore šteta: temeljne strukture kapitalističke ekonomije, nenamjeravane učinke socijalne države, ustrajne društvene i kulturalne strukture rasizma i seksizma, obrazovne institucije, promjene u strukturi obitelji i određene vrste tehnologije. Velik dio istraživanja u sociologiji pokušava identificirati te izvore šteta i presuditi među suprotstavljenim tvrdnjama.

Drugu propoziciju ne smijemo smatrati jednostavnom posljedicom prve. Premda razni uzročni procesi vezani uz kapitalizam objašnjavaju velik dio ljudske patnje, moguće je da bi ipak bilo kakav namjerni pokušaj transformiranja temeljnih struktura kapitalizma samo pogoršao stvari. Lijek bi mogao biti gori od bolesti zbog nenamjeravanih i neobuzdanih posljedica koje bi nastale zbog pokušaja da se društvenu transformaciju izvede namjerno. Ovo je u osnovi Hayekov (1988) argument koji upotrebljava u svom napadu na radikalne reformiste. Na tragu duge tradicije klasične konzervativne misli, Hayek iznosi dvije centralne tvrdnje (premda te tvrdnje nije izrekao na potpuno isti način na koji su izrečene ovdje): prvo, negativne nenamjeravane posljedice proizašle iz namjernih društvenih promjena u pravilu su veće od pozitivnih nenamjeravanih posljedica; drugo, razmjer i vjerojatnost negativnih nenamjeravanih posljedica to su veći što je veći razmjer pokušane društvene transformacije[01]. Uzete zajedno, ove tvrdnje smjeraju na to da bi, čak i ako se prihvati prvu propoziciju, drugu u svakom slučaju trebalo odbaciti. Emancipacijska propozicija čini, Hayekovim riječima (1988: 27), "fatalnu zamisao" intelektualaca da je "čovjek sposoban oblikovati svijet koji ga okružuje prema vlastitim željama".

Premda se ne slažem s Hayekovim pesimizmom i usvajam temeljnu propoziciju emancipacijske društvene znanosti, ne mislim da se ove tvrdnje mogu olako odbaciti. Za pučki aforizam da je "put u pakao popločan dobrim namjerama" postoji previše historijskih primjera da bi ga se moglo ignorirati, a mnogi od tih primjera bili su potaknuti emancipacijskim aspiracijama. Ideja realističnih utopija način je razmišljanja o alternativama i transformacijama koji odgovara na ove brige.

Namjera je izraza "realistična utopija" da bude provokacija, jer je teško staviti zajedno "utopiju" i "realistično". Kad je Thomas More u ranom šesnaestom stoljeću smislio kovanicu *utopia*, bila je to svojevrsna igra riječima. Kombinirao je grčki izraz za mjesto – *topos* – s

01 Hayekove dvije propozicije ukorijenjene su u stajalištu da je teško postići koherentni društveni ekvilibrij u kome se različite vrste očekivanja i ponašanja društvenih aktera isprepliću na takve načine koji omogućavaju nužan minimalni nivo društvene stabilnosti. Društveni sustavi, prema Hayeku, mogu koherentno tolerirati tek polagane, evolutivne procese promjene i disperzirane adaptacije. Prema ovom stajalištu o inherentnoj krhkosti društvene integracije, neizbježna i nenamjeravana posljedica nagle hotimične promjene je društvena dezintegracija, a kao odgovor na nastali kaos pojavljuje se neminovna posljedica državnog ugnjetavanja koje postaje jedini način za održavanje društvenog reda (stoga je "put u ropstvo" predviđanje koje se odnosi na sve pokušaje da se izvede revolucija). Nikakva pretpostavka da revolucionari imaju zle namjere ovdje nije potrebna, jer kod njih se radi tek o samozavaravanju, pustim željama i aroganciji.

Margaret Thatcher

dvama prefiksima koji na engleskom zvuče isto: *ou*, što znači "ne", i *eu*, što znači "dobro". *Utopia* je tako ujedno nepostojeće mjesto i dobro mjesto. Ona je fantazija savršenog svijeta koji u potpunosti utjelovljuje naše moralne ideale. Kad političari žele na brzinu diskreditirati prijedlog političke reforme bez da moraju davati ozbiljne argumente protiv njega, nazovu ga utopijskim. Realisti odbacuju takve fantazije i za njih tvrde da skreću pažnju s ozbiljnog posla koji je potreban da se uvedu praktična poboljšanja u postojeće institucije. Ideja realističnih utopija prihvaća ovu tenziju između snova i prakse: *utopija* implicira razvijanje vizija alternativa dominantnim institucijama koje utjelovljuju naše najdublje težnje za svijetom u kojem svi ljudi imaju pristup uvjetima koji im omogućuju da žive prosperitetne živote; *realistično* znači predlagati takve alternative koje poklanjaju odgovarajuću pažnju problemima nenamjeravanih posljedica, samorazarajuće dinamike i teških nedoumica oko normativnih kompromisa[02]. Realistični utopist ustraje na emancipacijskim idealima bez srama ili cinizma, ali ostaje potpuno svjestan dubokih složenosti i kontradikcija koje treba razriješiti da bi se ti ideali ostvarili.

Istraživanje realističnih utopija sastavni je dio širokog programa emancipacijske društvene znanosti, koji uključuje četiri glavna zadatka:

1) Određivanje *moralnih principa* po kojima bi se procjenjivalo društvene institucije.
2) Korištenje tih moralnih principa kao standarda za *dijagnozu i kritiku* postojećih institucija.
3) Razvijanje prikaza *održivih alternativa* kao odgovora na kritiku.
4) Predlaganje *teorije transformacije* kako bi se te alternative ostvarile.

Kad mislim o ovim zadacima, volim upotrebljavati metaforu putovanja: prva dva zadatka kažu nam što ne valja sa svijetom u kojem živimo i zašto ga želimo ostaviti, treći nam govori ponešto o odredištu do kojeg želimo doći, a četvrti nam pomaže da razumijemo kako odavde doći tamo. U ostatku ovog izlaganja sagledat ću svaki od ovih dijelova putovanja.

Moralni principi

Mnogi se različiti moralni principi mogu koristiti kao standardi za procjenu postojećih institucija i društvenih struktura, uokvirivanje razrade alternativa i definiranje zadataka koji se moraju obaviti pri transformaciji. Različiti moralni principi pokreću različita putovanja. Ovdje ću se usredotočiti na tri principa: jednakost, demokraciju i održivost.

Jednakost

Moralna pitanja povezana s idejom jednakosti u određenoj su mjeri poticala središnji interes sociologije: razumijevanje uzroka i posljedica raznolikih oblika nejednakosti, posebice onih koje se tiču klase, roda i rase. Princip jednakosti definiram na sljedeći način:

> *U socijalno pravednom društvu svi bi ljudi imali jednak pristup društvenim i materijalnim uvjetima koji su nužni da bi se živjelo prosperitetnim životom.*

U ovoj formulaciji ključne su četiri ideje.

Prvo, ovaj princip za najveće dobro postavlja *ljudsko prosperiranje.* U raspravama o egalitarnim idealima navode se brojni međusobno povezani termini: blagostanje, dobrobit, sreća. Među njima se nalazi i prosperiranje. Kad se ove ideje primijene na praksu, vjerojatno nije važno koju će se od njih odabrati jer društvene prakse koje potiču jačanje jedne od njih po svoj će prilici poticati i jačanje ostalih. Ipak, čini mi se da je ljudsko prosperiranje od svih njih najmanje podložno potpuno subjektivnoj interpretaciji i da ga, u usporedbi s drugima, u najvećoj mjeri sistematski oblikuju društveni uvjeti. Ono se odnosi na raznovrsne načine na koje ljudi mogu razvijati svoje talente i kapacitete, ostvariti svoje potencijale kao ljudska bića. Taj koncept ne postavlja jednu vrstu kapaciteta iznad drugih. Ti kapacteti su intelektualni, fizički, umjetnički, duhovni, društveni i moralni. Prosperitetni ljudski život je onaj u kojemu se ti talenti i kapaciteti razvijaju[03].

Drugo, u ovom se principu egalitarni ideal temelji na ideji jednakog *pristupa*, a ne jednake *prilike*. Za Amerikance je karakteristično da razmišljaju o pravednosti kao o jednakoj prilici. Ja također smatram da je jednaka

02 *Nenamjeravane posljedice* odnose se na sve popratne efekte koje sa sobom nosi transformacija, a koji nisu bile sadržani u motivacijama koje su potakle transformacije. Neki bi od njih mogli biti pozitivni, no mnogi su negativni. *Samorazarajuće dinamike* posebna su vrsta negativnih nenamjeravanih posljedica: to su popratni efekti koji s vremenom unište uvjete mogućnosti da se transformacija održi. *Nedoumice oko normativnih kompromisa* odnose se na činjenicu da će, što je više vrijednosti do kojih je nekome stalo, u toj mjeri nevjerojatnije biti da ih bilo koji institucionalni aranžman sve može u potpunosti ostvariti. Ako naši emancipacijski ideali uključuju širok raspon međusobno složeno povezanih vrijednosti – naprimjer, slobode, demokracije, jednakosti, održivosti, zajednice i individualnosti – onda će se institucionalne transformacije neminovno suočiti s tenzijama i kontradikcijama diljem tih vrijednosti. Za razliku od čistog utopista, realistični utopist brine o ovakvim stvarima.

03 Ideja o prosperiranju koju ovdje predlažem usko je povezana s idejom o "sposobnostima" koju su razvili Sen (1999) i Nussbaum (2000). Za ekstenzivniju raspravu o prosperiranju vidi Wright (2010: poglavlje 2).

prilika dobra stvar – svijet koji odlikuju jednake prilike bolji je od svijeta u kojem prilike nisu jednake – ali ne mislim da je u njoj u potpunosti sadržana moralna intuicija kojom se vodi ideja jednakosti. Jednaka prilika ima brojna ograničenja. Za nju bi bio zadovoljavajući svijet u kojemu bi se pomoću savršene lutrije za 10 posto djece pri rođenju omogućio prosperitetni život, dok bi preostalih 90 posto živjelo životom oskudijevanja. To je jedna verzija jednake prilike, ali teško da bi je itko smatrao pravednom. Ideja jednake prilike također ne obraća nimalo pažnje na to koliko su nejednaki konačni ishodi – jednaka prilika da se napreduje ili gladuje i dalje je jednaka prilika, ali ona ne uključuje jednak pristup uvjetima koji su nužni za ljudsko prosperiranje. Naposljetku, jednaka prilika poklapa se s vrlo rigoroznim stavom prema ljudima koji nisu uspjeli iskoristiti prilike u ranom dijelu svog života. Ako je ljudima dana jednaka prilika u smislu iste "startne pozicije", onda nema ničeg nepravednog u njihovu kasnijem oskudijevanju. U njemu su završili zbog toga što su nisu iskoristili prilike koje su imali dok su bili mladi. Ovo je pogled na životni put koji nema sociološkog uporišta jer ne shvaća na koji se način motivacija oblikuje i biva ometana u različitim stadijima života. Osobama pripisuje stupanj "odgovornosti" za posljedice vlastitih akcija, koji nije baziran na realističnom sociološkom i psihološkom pristupu[04]. Jednaki pristup, za razliku od puke jednake prilike, podrazumijeva puno suosjećajniji pogled na uvjete ljudskog života. On također podrazumijeva i daleko zahtjevniji princip pravde: ljudi bi tijekom čitavih svojih života trebali imati uvjete koji im omogućavaju da žive prosperitetne živote.

Treće, egalitarni princip društvene pravde ne ograničava se samo na materijalne uvjete, već se uz materijalne odnosi i na *društvene* uvjete koji su nužni za prosperiranje. U ovoj je formulaciji ideja društvenih uvjeta koji su nužni za prosperiranje kompleksna. U slučaju *materijalnih uvjeta* prilično je jasno o čemu je riječ – radi se ponajprije o ekonomskim resursima koji se koriste da bi se zadovoljile potrebe te o stvarima poput osobne fizičke sigurnosti. *Društveni uvjeti* su puno heterogenija ideja. Ona uključuje stvari poput društvenog poštovanja, zajednice, solidarnosti i povjerenja. U pravednom svijetu svi bi ljudi imali uvelike jednak pristup takvim društvenim uvjetima. To znači da pitanjima društvene pravde, uz uobičajena pitanja pristupa materijalnim resursima, također treba pribrojiti probleme društvene stigme i društvenog isključivanja[05]. Društveno isključivanje koje se bazira na rasi, rodu, seksualnoj orijentaciji, etničkoj pripadnosti, tjelesnom invaliditetu ili bilo čemu drugome ima jednaku moralnu važnost kao klasa jer zajedno s njom čini osnovu na temelju koje treba kritizirati postojeće institucije i društvene strukture[06].

Naposljetku, princip jednakosti kako je maloprije opisan odnosi se na *sve* osobe. To znači da bi u potpuno pravednom svijetu sve osobe bez obzira na rasu, klasu, rod, seksualnu orijentaciju, tjelesnu invalidnost, etničku pripadnost, religiju, nacionalnost, državljanstvo ili geografsku lokaciju imale uvelike jednak pristup materijalnim i društvenim uvjetima koji su nužni da bi živjele prosperitetnim životima. Ovo je vrlo oštar kriterij. Živimo u nepravednom svijetu u kojem se jedni ljudi rađaju u siromašnim zemljama, a drugi u bogatima. Nejednak pristup materijalnim uvjetima potrebnim da bi se živjelo prosperitetnim životom posljedica je toga. Možda je ovu globalnu nepravdu zbog raznih razloga teško ili nemoguće u potpunosti ispraviti. Ali nejednakost koja uzrokuje štetu ne postaje društveno pravedna zbog same teškoće da se stvari promijene[07].

Demokracija

Postoji više različitih načina definiranja demokracije. Način na koji je ovdje definiram naglašava središnju moralnu vrijednost koju demokratske institucije pokušavaju ostvariti:

> U potpuno demokratskom društvu svi bi ljudi imali uvelike jednak pristup sredstvima koja im omogućuju značajno sudjelovanje u odlukama o stvarima koje utječu na njihove njihove živote.

Demokracija se temelji na vrijednosti samoodređenja. Ta vrijednost je ostvarena kada ljudi imaju kontrolu nad svojim životima, nasuprot situaciji u kojoj im živote kontroliraju drugi. To uključuje kako slobodu pojedinaca da donose odluke koje se tiču njihovih života kao zasebnih osoba tako i njihov kapacitet da sudjeluju u kolektivnim odlukama koje utječu na njihove živote kao članova šire zajednice. Kada se vrijednost demokracije definira na ovakav način, ideja slobode pojedinca i ideja

04 Sud o tome koliko se odgovornosti može pripisati pojedincima na temelju odabira koji su napravili izrazito je, dakako, teško filozofsko pitanje. Uvijek postoji tenzija između, s jedne strane, sociioloških objašnjenja ponašanja koja traže uzroke koji dovode do odabira koji ljudi rade i, s druge strane, pripisivanja moralne odgovornosti ljudima na temelju njihova odabira. Egalitarne teorije pravednosti najčešće dopuštaju da nastanu one nejednakosti koje su rezultat odabira i uloženog truda, ali ne i one koje su rezultat sila koje nadilaze neku osobu i nad kojima ona nema nikakvu odgovornost. Vjerojatno je nemoguće povući nedvosmislenu liniju razgraničenja između ovih dvaju izvora nejednakosti.

05 Fraser (1997, 2000) naglašava ideju društvenog priznavanja kao sastavnog elementa pravde. Za raspravu o međupovezanosti klase i priznavanja kao moralnih problema vidi Sayer (2005).

06 Ovdje je glavna ideja da svi ovi oblici društvenog isključivanja imaju jednaku *moralnu važnost*. Moralnu važnost treba razlikovati od pitanja koliku *eksplanatornu relevantnost* svaki pojedini oblik isključivanja ima za problem pristupa uvjetima za življenje prosperitetnim životom, kako u pogledu života pojedinih ljudi tako i u pogledu društvenih institucija pojedinog društva.

07 Očito je da je tvrdnja da se principi egalitarne društvene pravde odnose na status državljanina i geografsku lokaciju duboko kontroverzna. Neki filozofi tvrde da su principi pravde u potpunosti primjenjivi samo unutar jurisdikcija država, jer samo države mogu provoditi "pravila igre" kojima se upravlja raspodjelom, prilikama i pravima. Možda su geografski ograničene jurisdikcije država važna činjenica o svijetu koja nas ograničava u kretanju prema globalnoj socijalnoj pravdi, no ne mislim da određuju centralno značenje samog moralnog imperativa.

08 Neki će ekološki aktivisti biti kritični prema ovakvom antropocentričnom pogledu na održivost. Mene globalno zatopljenje i drugi ekološki problemi brinu ponajprije zbog njihovih posljedica po ljudsko prosperiranje. Kada bismo trenutno živjeli u ledenom dobu i kada bi globalno zatopljenje učinilo planet blagotvornijim i ugodnijim za ljudska bića, tada bi ono predstavljalo znatno manji problem. Ako na ekološke probleme gledamo kao na praktično pitanje današnjeg svijeta, vjerojatno nije važno hoćemo li princip održivosti temeljiti na mogućnostima za ljudsko prosperiranje budućih generacija ili ćemo ga poimati na širi način koji uključuje dobrobit svih živih bića. Oba pogleda zahtijevaju snažne napore kako bi se smanjila šteta po okoliš. Antropocentrični pogled na okoliš ne odobrava njegovo uništavanje jer je ono štetno kako za buduće tako i za sadašnje naraštaje ljudi; on samo naglašava zašto je takvo uništavanje moralni problem.

demokracije u osnovi dijele istu temeljnu vrijednost. Sloboda pojedinca znači da su ljudi u položaju da mogu autonomno donositi odluke bez da se bilo s kim drugim o tome posavjetuju dokle god te odluke ne utječu značajno na druge ljude. No ako odluke značajno utječu na druge ljude, tada i ti ljudi trebaju sudjelovati u njihovom donošenju. Premda se generalno termin "demokracija" koristi da se opiše situacije kolektivnog donošenja odluka, a "sloboda" da se opiše situacije sasvim osobnog izbora, zajednička vrijednost na kojoj se temelje je vrijednost samoodređenja. Ono što se razlikuje jest kontekst u kojem se pojedini izbor ili odluka donose.

Naravno, gotovo sve što radimo, a da ima neki značaj, ima i neku posljedicu na druge koju nismo odabrali. Stoga u praksi ne postoji prirodno razgraničenje između privatnog i javnog. Odluka o tome gdje ćemo postaviti to razgraničenje ovisi upravo o odluci o tome kakve ćemo neodabrane posljedice za druge dopustiti. Ta je odluka u svojoj osnovi politička odluka i uvelike odražava usporednu snagu različitih vrsta društvenih interesa. U potpuno demokratskom društvu, odluka o ovoj presudnoj crti razgraničenja između privatne i javne domene ovisila bi o demokratskom dogovoru međusobno jednakih građana.

Ako se vodimo ovom definicijom demokracije, tada postoje dva glavna načina na koja društvo može zakazati u ostvarivanju demokratskih vrijednosti. Prvo, društvo će zakazati ako padne na testu "jednakog pristupa", tj. ako neki ljudi imaju puno veći pristup političkoj moći od drugih. To se može dogoditi zbog izričitih pravila kojima se isključuje, kao što u ranim Sjedinjenim Državama žene i stanovništvo koje nije bilo bijele boje kože nisu imali pravo glasa. To je također slučaj kada se raznim vrstama moćnih privatnih interesa dozvoli da odlučuju o tome kome će dodijeliti privilegirani pristup političkoj moći. To ne znači da u dubinski demokratskom društvu svatko zaista podjednako sudjeluje u upotrebi moći, no svatko treba imati jednak pristup takvom sudjelovanju. Drugo, društvo će zakazati u ostvarivanju demokratskih vrijednosti ako važna područja odlučivanja koja se tiču života mnogih ljudi ostanu isključena iz kolektivnog donošenja odluka.

Održivost

> Buduće generacije trebaju imati pristup društvenim i materijalnim uvjetima koji omogućuju življenje prosperitetnih života na najmanje istoj razini kakvu ima sadašnja generacija.

Ovakvo razumijevanje okolinske održivosti usko je povezano s principom jednakosti koji je temelj društvene pravednosti. Dok je jednakost princip društvene pravednosti koji se odnosi na ljude sadašnjeg vremena, održivost je princip društvene pravednosti koji se tiče ljudi koji će živjeti u budućnosti[08].

Problem održivosti shvaćen kao pravednost koja se odnosi na buduće generacije povlači sa sobom brojna teška pitanja. Posebice se ističe sljedeće pitanje: s obzirom na to da je tim teže prognozirati kakve će se tehnološke promjene događati što dalje gledamo u budućnost, uvijek je moguće da će ono što danas izgleda kao sumorna budućnost u pogledu okoliša, koja bi zbog iscrpljivanja resursa, globalnog zatopljenja i otrovnog otpada onemogućavala ljudsko prosperiranje, ustvari biti situacija u kojoj bi svi ti nedostaci bili i više nego nadoknađeni uz pomoć iznenađujućeg napretka tehnologije koji bi poboljšao ljudsko prosperiranje. Mnogi ljudi vjeruju da će se za buduće probleme uvijek naći neko tehnološko rješenje i da zbog toga nema valjanog razloga da se postojeće generacije ograničava i lišava kako bi se zaštitilo okoliš za buduće generacije. Kada je riječ o bogatim zemljama u današnjem svijetu, ovo izgleda kao opravdavanje suštih osobnih interesa. No za današnji globalni Jug ova tvrdnja o neopravdanosti ograničavanja i lišavanja ima više vjerodostojnosti. U tom se pogledu nužnost moralnog prosuđivanja koju zadaje problem održivosti ne može doista razdvojiti od nužnosti moralnog prosuđivanja koju nameće princip jednakosti i društvene pravde shvaćen u svom globalnom opsegu.

Dijagnoza i kritika

Principi jednakosti, demokracije i održivosti daju nam kriterije za moralno prosuđivanje bilo koje specifične institucije, društvene strukture ili čak cijelog društva. Možemo utvrditi u kojoj mjeri škole i zdravstvene ustanove ili rodne i rasne strukture ostvaruju ove vrijedno-

sti. Ovdje ću se usredotočiti na problem kapitalizma[09]. Razlog tome nije taj da vjerujem da se sve štete koje stvaraju postojeće institucije mogu na neki način svesti na učinke kapitalizma. Radim to stoga što vjerujem da je istraživanje realističnih utopijskih alternativa kapitalizmu izrazito važan zadatak u ovom povijesnom periodu.

Jednakost

Kapitalizam je pokretač ekonomskog rasta i tehnološkog razvoja, to su napomenuli i Karl Marx i Adam Smith. On je stvorio proizvodni kapacitet koji je u stanju zadovoljiti materijalne uvjete koji bi omogućili svim ljudima da žive prosperitetne živote na takvom stupnju kakav nikada prije nije postojao. To se odnosi na ekonomski razvijena područja svijeta, a možda čak i na svijet u cjelini. Ali za kapitalizam je također karakteristično to da stvara visok stupanj nejednakosti u pristupu tim uvjetima i tako održava postojanje otklonjivih nedostataka u ljudskom prosperiranju. Ta nejednakost u pristupu proizlazi ponajprije iz goleme nejednakosti u dohotku i bogatstvu koja nastaje djelovanjem kapitalističkih tržišta. Čak i ako kao kriterij za princip jednakosti usvojimo slabiji kriterij "jednake prilike", možda je trivijalno isticati da u Sjedinjenim Državama onih 20 posto djece koja odrastaju u obiteljima ispod linije siromaštva nemaju iste prilike da razviju svoje talente i potencijale kakve imaju djeca koja odrastaju u imućnim obiteljima. Problem, međutim, nisu tek nejednake prilike za djecu, već nejednak pristup uvjetima za življenje prosperitetnih života tijekom cijelog životnog puta. Taj nejednaki pristup nastaje zbog nejednake ranjivosti na rizike koja proizlazi iz prepuštenosti kapitalističkom tržištu rada i zbog prihoda koji nisu dostatni da bi se živjelo na stupnju koji je kulturalno definiran kao vrijedan poštovanja. Dodatno, posljedice ovih oblika nejednakosti sistematski su pojačane nedostatnom razinom snabdijevanja ključnim javnim dobrima. Oni koji imaju visoka primanja izostanak javnih dobara mogu nadomjestiti skupim i kvalitetnim privatnim dobrima kako bi zadovoljili različite potrebe kao što su obrazovanje, zdravlje, javna sigurnost i rekreacija. Oni pak koji imaju niža primanja moraju se oslanjati na javna dobra koja kapitalistička tržišta neminovno loše isporučuju.

Ove materijalne nepravde kapitalizma nisu tek rezultat kriza ili posebnih ekonomskih uvjeta, već su svojstvene za uobičajeno funkcioniranje kapitalističkih ekonomija. Iz toga ne slijedi da je jedino rješenje riješiti se kapitalizma. Možda je moguće značajno ublažiti ovaj oblik nepravde pomoću državne opskrbe javnim dobrima i mehanizama preraspodjele koji bi neutralizirali nepravedne nejednakosti kapitalizma dok bi istovremeno kapitalizam ostao prevladavajuća ekonomska struktura. Iskustvo nekoliko kapitalističkih zemalja europskog sjevera pokazuje da je moguće značajno ublažiti nejednakosti koje kapitalizam stvara. Ipak, čak i u njihovu slučaju važno je razumjeti da je takvo ublažavanje rezultat razvijanja nekapitalističkih institucija koje su sposobne proizvesti učinke koji u određenoj mjeri neutraliziraju kapitalističke procese. To znači da su njihovi ekonomski sistemi uslijed takvog ublažavanja postali u manjoj mjeri kapitalistički.

Demokracija

Kapitalizam otežava ostvarivanje demokratskih vrijednosti na tri načina: tako što ključne odluke isključuje iz područja javnog odlučivanja, tako što dopušta da privatno bogatstvo utječe na to tko će imati pristup političkoj moći i tako što dozvoljava diktaturu na radnom mjestu. Prvi od ovih načina sadržan je u samom konceptu privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. Riječ "privatno" u privatnom vlasništvu označava pravo vlasnika da isključi druge iz odluka o tome kako će upotrebljavati to vlasništvo. U praksi, dakako, uvijek postoje određena ograničenja upotrebe privatnog vlasništva, što se posebice odnosi na takve upotrebe koje stvaraju značajne negativne učinke na druge (npr. onečišćenje). No u kapitalističkoj ekonomiji moć odlučivanja o tome kako će se raspolagati kapitalom nalazi se gotovo u potpunosti u rukama privatnih vlasnika[10]. Vlasnik velike tvornice ima pravo zatvoriti tvornicu i premjestiti je na drugu lokaciju kako bi povećao profite. To može imati razorne posljedice ne samo za živote ljudi koji time gube posao nego i za živote drugih ljudi u toj zajednici čije će kuće izgubiti na vrijednosti ili su na neki drugi način ovisili o toj tvornici. U kapitalističkoj ekonomiji potpuno je legitimno donositi takve odluke jednostavno se vodeći kriterijem da to doprinosi onima koji posjeduju

09 Potrebna je kratka opaska u vezi s definicijom kapitalizma. Mnogi izjednačavaju kapitalizam s idejom tržišne ekonomije. Kapitalizam nije tek ekonomija u kojoj tržište igra glavnu ulogu u koordiniranju ekonomske aktivnosti; on je specifična vrsta tržišne ekonomije u kojoj radnici ne posjeduju tvrtke u kojima rade niti njima upravljaju, u kojoj je kapital u privatnom vlasništvu i alocira se u različite namjene na osnovi privatnog ekonomskog povrata (ili, ekvivalentno tome, na osnovi privatnog stjecanja profita), a rad se alocira u ekonomske aktivnosti posredstvom tržišta rada.

10 Očito je da postoje mnoge komplikacije u ovakvo jednostavnom prikazu. Upotreba poreza da bi se izgradila infrastruktura primjer je javne upotrebe kapitala. Kao što ću obrazložiti kasnije u ovom izlaganju, obilježje ekonomije kao potpuno kapitalističke smanjuje se u onoj mjeri u kojoj se povećava udio kapitala u ekonomiji koji država upotrebljava putem poreza i drugih mehanizama.

tvornicu. Ljudi na čije živote ta odluka ima negativne posljedice nemaju nikakvo pravo sudjelovati u njenom donošenju. Ovo je kršenje principa demokracije.

Branitelji kapitalizma na ovo bi mogli odgovoriti da je vlasnicima kapitala dozvoljeno da svoj kapital premještaju bez da brinu o učincima koje to ima na one koji ga ne posjeduju zbog toga što je to nužno za dinamičnost kapitalizma, za učinkovitost i ekonomski rast. Oni bi čak mogli reći da je individualna sloboda sadržana u privatnom vlasništvu važnija od demokracije. Demokracija, uostalom, nije jedina stvar do koje nam je stalo; u kompleksnim društvenim sustavima neminovni su kompromisi oko normativnih pitanja. Ako tako postavimo stvari, može se doći do zaključka da je vrijednost privatnog vlasništva toliko bitna da opravdava rušenje cijena kuća i uništavanje života članova neke zajednice premda to, nažalost, krši demokratske vrijednosti. Sve se to može reći, no ono što nije opravdano reći jest da kapitalizam time što privatnim osobama prepušta odluke koje se tiču zajednice ne krši temeljnu vrijednost demokracije.

Drugi način na koji je kapitalizam protuslovan punom ostvarivanju demokracije je taj da dopušta da privatno bogatstvo utječe na to tko će imati pristup političkoj moći. To se događa posvuda. Nijedna zemlja kapitalističke demokracije ne može odvojiti donošenje političkih odluka od moći koja je povezana s kapitalističkim bogatstvom. Ovaj napad na demokraciju u Sjedinjenim se Državama intenzivirao nakon nedavne odluke Vrhovnog suda o korištenju sredstava korporacija za financiranje političkih kampanja. No ovaj problem nije svojstven samo institucionalnom ustroju političke utakmice u Sjedinjenim Državama; on je inherentan kapitalizmu, njegovoj nejednakosti u bogatstvu i strukturalnoj moći kapitala[11].

Treći način na koji kapitalizam onemogućava demokraciju je taj da dopušta diktaturu na radnom mjestu. Kada radnici pristanu raditi za kapitalističkog poslodavca, oni samim time pristaju podčiniti se vlasti drugih i raditi ono što im se naredi. Autonomija radnika samo je prividna, jer iako mogu dati otkaz ako im se ne sviđa ono što im je naređeno, i dalje moraju potražiti posao negdje drugdje. Dok god radnici ne budu u položaju da mogu slobodno birati između demokratski organiziranih radnih mjesta i autoritarnih poduzeća, odnose zaposlenja ne može se zaista smatrati "kapitalizmom koji se temelji na obostranom pristanku odraslih osoba". Kao što smo već rekli, netko može ovakav ustroj braniti pozivajući se na učinkovitost ili neku drugu vrijednost, ali to ne mijenja činjenicu da autoritarna radna mjesta krše demokratski princip koji zahtijeva da svi ljudi budu ravnopravni sudionici u kolektivnim odlukama koje značajno utječu na njihove živote[12].

Održivost

Za kapitalizam je svojstveno da ugrožava okoliš koji će buduće generacije naslijediti zbog toga što ga pokreću imperativi konzumerizma i beskonačnog ekonomskog rasta materijalne proizvodnje. Svijet je ograničen, stoga je beskonačan rast potrošnje materijalnih dobara jednostavno nespojiv s dugoročnom održivošću okoliša. To ne znači da je prosperiranje kao takvo nespojivo s okolišem. Nespojivo je samo onakvo prosperiranje koje se oslanja na dimamiku beskonačnog rasta[13].
U kapitalizmu konzumerizam i imperativna nužnost ekonomskog rasta nisu tek kulturalne činjenice. Konzumerizam je centralni imperativ za stabilnu kapitalističku ekonomiju. Kapitalistička poduzeća mogu zapošljavati radnike samo ako ljudi kupuju stvari na tržištu, a većina ljudi jedino preko zaposlenja može ostvariti prihode. U ekonomiji koja se ne bi temeljila na potrošnji, povećanje produktivnosti bi – umjesto da rezultira povećanjem potrošnje – dovelo do povećanja slobodnog vremena. No kada bi se to dogodilo, kapitalistička bi poduzeća imala neprekidne probleme zbog nedostatne potražnje za njihovim proizvodima[14]. U ekonomskoj krizi koja je započela 2008. godine, mantra koja se neprestano ponavljala bila je: kako potaknuti ekonomski rast, kako povećati potražnju potrošača. Samo pomoću suzbijanja maksimizacije profita, sile koja pokreće odluke o raspolaganju kapitalom, može se na takav način preurediti ekonomiju u bogatim dijelovima svijeta da povećanje slobodnog vremena dobije prednost pred povećanjem potrošnje i da većina ljudi ima prikladan standard življenja bez neprestanog ekonomskog rasta materijalne proizvodnje. Sve ovo je proturječno kapitalizmu.

11 "Strukturalna moć" kapitala odnosi se na načine na koje interesi kapitalista snažno ograničavaju djelovanje države zbog njene ovisnosti o vitalnosti akumulacije kapitala. Za ono što su sada već postale klasične rasprave vidi Block (1977), Lindbloom (1977) i Przeworski (1985).

12 Za dobru diskusiju o problemu diktature na radnom mjestu kao temeljnog kršenja demokratskog principa vidi Dahl (1985).

13 Za raspravu o mogućnosti prosperiranja *bez* rasta vidi Jackson (2009).

14 Za raspravu o imperativu konzumerizma u kapitalizmu vidi Schor (1993).

Alternative

Treći je zadatak emancipacijske teorije podastrijeti alternative, kako za pojedine institucije tako i za makrostrukture društva. Alternative možemo evaluirati po pitanju njihove *poželjnosti*, njihove *održivosti* i njihove *ostvarivosti*. Ako ste zabrinuti oko poželjnosti, a ignorirate pitanje održivosti ili ostvarivosti, tada ste tek običan utopist. Istraživanje realističnih utopija iziskuje razumijevanje drugih dviju dimenzija. Problem održivosti postavlja pitanje: kada bismo mogli ostvariti ovu alternativu, bismo li se mogli na tome zadržati ili bi došlo do takvih neželjenih posljedica i autodestruktivne dinamike da bi ona bila neodrživa? Ostvarivost održivim alternativama postavlja pitanje: kako da odavde dođemo do tamo?

Mislim da je u ovom konkretnom trenutku u povijesti posebno važno usredotočiti se na problem održivosti. Možda se čini razumnim započeti time da se ustanovi je li alternativa uistinu ostvariva i tek onda razgovarati o njezinoj održivosti. Čemu gubiti vrijeme istražujući održivost neostvarivih alternativa? Ispada da je problem ostvarivosti jednostavno presložen, barem ukoliko želimo razumjeti je li nešto ostvarivo izvan neposredne budućnosti. Koje bi to inovacije u javnim politikama i institucionalne transformacije mogle biti ostvarive u, naprimjer, 2040. godini? Previše je nepredviđenih mogućnosti da bi se na to pitanje uopće započelo odgovarati na zanimljiv način. No, postoji još fundamentalniji razlog zbog kojeg mislim da bi pitanje održivosti trebalo imati prednost pred pitanjem ostvarivosti: razvijanje vjerodostojnih ideja o održivim alternativama jedan je od načina da se poboljša njihova ostvarivost. Ljudi će se prije mobilizirati oko alternativa za koje vjeruju da će funkcionirati negoli oko onih za koje misle da su tek pusta obećanja. Štoviše, takve široko rasprostranjene rasprave mogu povećati kulturnu prijemčivost za djelovanje u skladu s takvim održivim idejama. Održivost utječe na ostvarivost. To odražava zanimljiv aspekt ideje o "granicama mogućnosti" u društvenim kontekstima u suprotnosti sa svijetom prirode. I prije negoli je Einstein pokazao kako ništa ne može putovati brže od brzine svjetlosti, vrijedila je istina da je brzina svjetlosti apsolutna granica mogućnosti. Realnost tih granica mogućnosti nije ovisila o njihovu otkriću. Granice društvene mogućnosti razlikuju se od onih u svijetu prirode jer su uvjerenja o granicama društvene mogućnosti jedna od stvari koje utječu na ono što *de facto* postaje moguće. Dokaz o održivosti alternativa nosi potencijal za oblikovanje takvih uvjerenja.

Kako bi se pripremio teren za istraživanje realističnih utopija, potrebna su druga dva preliminarna komentara o ideji alternative.

Prvo, kako će netko razmišljati o alternativama djelomično ovisi o načinu na koji konceptualizira ideju "društvenog sustava". Jedna od metafora za razmišljanje o društvenim sustavima prikazuje ih kao analogne organizmu čiji su dijelovi čvrsto integrirani u funkcionalnu cjelinu. Postoji određen stupanj slobode i varijabilnosti u načinu na koji dijelovi funkcioniraju, no oni u osnovi čine totalitet funkcionalne međuovisnosti. Ukoliko uklonite ili pokušate dramatično transformirati ključne dijelove cjeline, ona će se raspasti.

Metafora alternativna ovoj bila bi da je društveni sustav više poput ekosustava. O društvu možemo razmišljati kao o ribnjaku. Ribnjak sadrži mnoge vrste riba, kukaca i biljaka. Ponekad u taj ekosustav bude uvedena neka drugačija vrsta, koja se ponekad uspije razviti, a ponekad ne. Neki ekosustavi vrlo su krhki i lako ih se poremeti; neki drugi mogu tolerirati poprilično značajne upade invazivnih vrsta bez da budu ozbiljno pogođeni. Promišljati o društvu kao o ekosustavu ne isključuje činjenicu da je sve međuovisno, no interakcije ne konstituiraju čvrsto funkcionaliziran totalitet. Time se otvara drukčiji način zamišljanja alternativa. Jedan od načina za transformiranje ekosistema je uvođenje strane vrste koja prvo pronađe nišu da bi potom postupno istisnula određene druge vrste. Ideja o realističnim utopijama kao o načinu transformiranja društva više je u skladu s promatranjem društva kao ekosustava negoli s organizmičkom vizurom.

Drugi opći komentar o alternativama tiče se dvaju suprotstavljenih načina razmišljanja o tome kako svijet učiniti boljim mjestom – melioracijskim reformama i realističnim utopijskim transformacijama. Melioracijske reforme orijentirane su na postojeće institucije i identifikaciju njihovih nedostataka te predlažu načine koji se mogu uvesti za njihovo poboljšanje. Takva su poboljšanja važna – ona smanjuju štete i potiču prosperiranje, no ograničena su na prijedloge koji izravno djeluju na postojeće strukture i idu samo jedan korak dalje. Za razliku od toga, realistične utopije zamišljaju obrise al-

ternativnog društvenog svijeta koji utjelovljuje emancipacijske ideale i onda tragaju za društvenim inovacijama koje možemo stvoriti u svijetu kakav jest, a koje nas pokreću k tom cilju. Ponekad ispadne da je to isto kao i meliorativna reforma, no meliorativne reforme često ne predstavljaju sastavne blokove emancipacijske alternative. Razmotrite, primjerice, politike afirmativne akcije oko pitanja rase. Afirmativna akcija jedna je od ključnih politika za borbu protiv štetnih učinaka aktualnog rasizma, ne samo njegova nasljeđa iz prošlosti. No, rekao bih da afirmativna akcija nije sastavni blok svijeta rasne pravednosti i emancipacije. Ona je nužno sredstvo za kretanje u smjeru ostvarivanja takvog svijeta, no sama po sebi nije sastavni element alternative koju tražimo.

Prihvaćanje realističnih utopija na ovaj način ne znači odbacivanje melioracijskih reformi. U praktičnom svijetu borbe za stvaranje društvenih uvjeta ljudskog prosperiranja važno je biti pragmatični idealist. To često podrazumijeva probijanje kroz zamršeni kolaž programa koji ne nagoviještaju emancipacijske alternative. Ponekad je ovo najviše što se može učiniti. No, ponekad je moguće preseliti borbe za jednakost, demokraciju i održivost izvan takvih uskih ograničenja i stvoriti institucije koje su konstitutivne za nastanak temeljitije alternative.

Primjeri

Pri proučavanju realističnih utopija u fokusu istraživanja same prakse su institucije koje na neki način utjelovljuju radikalnije emancipacijske alternative. Te se institucije u nekim slučajevima stvaraju u kontekstu političkih borbi a u drugim se pojavljuju mirno, bez izravnih sukobljavanja. Ponekad postoji snažna napetost između njih i dominantnih institucija, dok u drugim slučajevima one zauzimaju neprijeteće niše u socioekonomskom ekosistemu. Prije izlaganja sistematične teorijske mape realističnih utopijskih alternativa kapitalizmu, korisno je kratko opisati nekoliko specifičnih primjera. Većina ovih primjera detaljnije je razmotrena na drugom mjestu (Wright, 2010).

Participativno budžetiranje. Participativno budžetiranje predstavlja transformaciju načina na koji se kreiraju urbani budžeti. Umjesto da gradske budžete stvaraju tehnički stručnjaci u suradnji s političarima, u participativnom budžetiranju stvaraju ih obični građani koji se sastaju na javnim skupštinama i glasaju o namjenama za koje će gradski proračun biti upotrebljen. Model participativnog budžetiranja u ranim je 1990-im godinama u gradu Porto Alegreu započela brazilska Radnička stranka. Diljem cijelog grada, sastajući se na razini gradskih četvrti, javne skupštine građana imale su ovlasti da raspravljaju o rashodovnim prioritetima, predlažu kakve projekte žele te zatim biraju delegate u gradsko proračunsko vijeće. Ono je na temelju ujedinjavanja i odvagivanja svih zahtjeva iz različitih dijelova grada donosilo koherentan gradski budžet. Ovaj osnovni model proširio se po mnogim drugim latinskoameričkim gradovima, ali i drugdje. Najrecentnije je primijenjen u nekim od gradskih okruga Chicaga i New Yorka. Rezultat je budžet koji puno bolje odražava demokratski ideal jednakog pristupa svih građana svrhovitom sudjelovanju u vršenju moći.

Wikipedija. Wikipedija je primjer nečega što nitko nije smatrao mogućim sve dok se to nije dogodilo. Više stotina tisuća ljudi diljem svijeta aktivno surađuje, a da za to ne prima naknadu, u pisanju i uređivanju najveće svjetske enciklopedije. U 2012. godini sadržavala je više od četiri milijuna enciklopedijskih natuknica na engleskom jeziku, a određeni oblik Wikipedije postojao je na više od sto jezika. Dostupna je bez naplate bilo kome u svijetu tko ima pristup internetu[15]. Kvaliteta sadržaja, premda na nekim mjestima neujednačena, u cjelini je prilično visoka. Wikipedija je najpoznatiji primjer općenitijeg modela nehijerarhijske, suradničke ekonomske aktivnosti: ravnopravno (*peer-to-peer*) distribuirana proizvodnja s vlasničkim pravima otvorenog koda (*open source*)[16].

Javne knjižnice. "Svakome prema potrebama" dio je poznatog principa raspodjele koji se vezuje uz Karla Marxa. Odete u knjižnicu i posudite knjige koje trebate. A kad u knjižari odete do polica, pronađete knjigu koju trebate, otvorite je i vidite da je preskupa, vratit ćete je na mjesto. Javne knjižnice su temeljno antikapitalističke institucije koje raspodjeljuju resurse prema potrebama i dodjeljuju ih vodeći se listama čekanja. Neke knjižnice daju na posudbu i puno više od knjiga: glazbu, videa, umjetnička djela, čak i alate. Često pružaju javni prostor za sastanke i okupljanja. Povećavaju jednakost u pristupu materijalnim uvjetima neophodnima za prosperirajući život.

15 Nejednakost u pristupu internetu ostaje značajnim problemom, pogotovo u globalnom smislu, i time ograničava pristup Wikipediji. Zaklada Wikimedia – organizacija koja upravlja infrastrukturom Wikipedije – prepoznala je značaj ovog problema i razvija nove tehnologije kako bi učinila Wikipediju besplatno dostupnom na prijenosnim tvrdim diskovima u knjižnicama i javnim školama u zemljama u razvoju kojima nedostaje širok pristup internetu.

16 Za ekstenzivnu teorijsku i empirijsku raspravu o takvim inovativnim suradničkim načinima proizvodnje vidi Benkler (2006).

Solidarno financiranje. Sindikati i druge organizacije u civilnom društvu često upravljaju mirovinskim fondovima za svoje članove. To je, u osnovi, kolektivno upravljanje kapitalom koji može biti raspodijeljen prema različitim načelima. Zanimljiv primjer toga je Fond solidarnosti u Quebecu koji je radnički pokret razvio u 1980-ima. Svrha ovakvih fondova je upotreba investicija na takav način da se zaštite postojeća zaposlenja i stvore nova umjesto da se samo maksimiziraju sredstva koja idu u mirovine. Jedan od načina na koji Fond solidarnosti to postiže jest direktnim ulaganjem u male i srednje tvrtke, kroz ulaganje vlastitog kapitala i davanje zajmova. Ta su ulaganja uglavnom usmjerena na tvrtke koje su čvrsto ukorijenjene u regiji i zadovoljavaju različite kriterije društvene revizije. Fond solidarnosti također je uključen u upravljanje tim tvrtkama, često preko svojih predstavnika u njihovim upravnim odborima. Obično se ulaže u tvrtke koje imaju jaku sindikalnu organiziranost jer to pomaže pri rješavanju problema informiranja o ekonomskoj održivosti tvrtke i olakšava nadzor nad tvrtkom u pogledu njenog pridržavanja sa svim uvjetima koji su postavljeni pri ulaganju. Solidarno financiranje tako nadilazi uobičajeno društveno nadgledanje ulaganja zbog toga što je kroz njega moguće ostvariti puno aktivnije i izravnije uključivanje društva u postupak upotrebe kapitala na temelju društvenih prioriteta.

Zadruge u vlasništvu radnika. Vjerojatno najstariju viziju emancipacijske alternative kapitalizmu predstavljaju tvrtke koje posjeduju radnici. Kapitalizam je započeo razvlašćivanjem radnika od njihovih sredstava za proizvodnju, zapošljavajući ih zatim kao nadničare u kapitalističkim tvrtkama. Obrat u kojem tvrtke posjeduju radnici predstavlja najizravnije poništavanje tog razvlaštenja. No radničke su zadruge tijekom vremena i na različitim prostorima bile prilično marginalne unutar tržišne ekonomije, zauzimajući male niše umjesto da tvore temelj ekonomskog sustava. Jedna izrazita iznimka je zadružna korporacija Mondragon (Mondragón Cooperative Corporation) u baskijskoj pokrajini u Španjolskoj. To je konglomerat više od stotinu odvojenih radničkih zadruga koje proizvode širok raspon dobara i usluga, uključujući visokokvalitetne hladnjake, automobilske dijelove, bicikle, industrijske robote i još mnogo više. Zadruge u tom konglomeratu prebrodile su tešku španjolsku ekonomsku krizu mnogo bolje od konvencionalnih kapitalističkih tvrtki.

Vijeće za socijalnu ekonomiju u Quebecu. Izraz "socijalna ekonomija" odnosi se na raznolike ekonomske organizacije, često bazirane u lokalnim zajednicama, koje proizvode kako bi izravno udovoljile potrebama, a ne kako bi profitirale. Primjeri u Quebecu uključuju dječje vrtiće, centre za skrb o starijim osobama, centre za stručno usavršavanje te socijalno stanovanje. Quebec ima demokratski izabrano vijeće, *Chantier de l'économie sociale*, s predstavnicima iz svih sektora socijalne ekonomije. To vijeće organizira inicijative kojima je svrha ojačati socijalnu ekonomiju, posreduje između socijalne ekonomije i provincijske vlade te proširuje njenu ulogu u cjelokupnoj ekonomiji regije. *Chantier* ojačava demokratsko-egalitarne principe potičući ekonomsku aktivnost temeljenu na potrebama, razvijajući pritom nove oblike demokratskog predstavljanja i koordinacije za socijalnu ekonomiju.

Urbana poljoprivreda s komunalnim zemljišnim zakladama. U brojnim gradovima u Sjedinjenim Državama postoje inicijative lokalnih zajednica kojima je cilj razviti urbanu poljoprivredu. Neke od njih imaju poznati karakter zajedničkih vrtova s individualnim parcelama, no u nekim je gradovima znatan trud uložen u razvijanje urbanih farmi lokalnih zajednica koje ljudima pružaju posao i nude djelomično rješenje za problem nedostatka zdrave prehrane ("food desert") u propalim područjima gradskih centara. Ključan problem za te inicijative predstavlja narav vlasničkih prava u pogledu urbane poljoprivrede i s njime povezan problem razvijanja tih projekata na način koji je odgovaran prema potrebama lokalnih zajednica. Prijedlog komunalne zemljišne zaklade za urbanu poljoprivredu jedan je od pristupa rješavanju tih problema.

Recipročna ekonomija u glazbi temeljena na internetu. Rečeno na stiliziran način, životi glazbenika svode se na dvije krajnosti: živote izgladnjelih umjetnika i slavnih zvijezda. Internet otvara potencijalni prostor između ovih dvaju ekstrema, koji glazbenicima može omogućiti da zarade dovoljno za standard života srednje klase. Ideja je da glazbenici izrade internetske stranice na kojima nude besplatno preuzimanje svoje glazbe i da pritom zamole ljude da plate koliko god žele. Tim mehanizmom glazbenici uspostavljaju direktnu vezu s fanovima utemeljenu na normama reciprociteta i suradnje umjesto na uobičajenoj komodificiranoj razmjeni[17].

17 Vidi Belsky i suradnici (2010).

Randomokracija (vladavina nasumično izabranih). Općenito se smatra da demokratsko upravljanje uključuje ili izabrane parlamentarne predstavnike ili plenume s izravnom participacijom i odlučivanjem. No treći oblik čini predstavljanje bez izbora, putem skupština sastavljenih od nasumično odabranih pojedinaca. Tipičan primjer je porota. U drevnoj Ateni zakonodavstvo je obavljala skupština građana odabranih ždrijebom. Danas se ta procedura koristi za sastavljanje porota za javne politike. Takve porote sazivaju se za prosudbu različitih javnih politika u situacijama u kojima nepolitičari imaju veću sposobnost odvagivanja između alternativa na nepristran način koji je orijentiran prema zajednici. Moguće je također zamisliti dvodomni zakonodavni sustav u kojem bi jedan dom činili predstavnici izabrani na parlamentarnim izborima, a drugi bi bio građanska skupština nasumično odabranih predstavnika. Takve institucije omogućavaju da sposobnosti i ideje običnih građana budu uključene u demokratsko upravljanje geografski opsežnim područjima gdje direktna demokracija ne bi bila izvediva[18].

Bezuvjetni osnovni dohodak. Bezuvjetni osnovni dohodak je prijedlog da se svakom tko je zakoniti stanovnik neke zemlje dodijele primanja dostatna za život iznad granice siromaštva, a da se pritom ne zahtijeva obavljanje ikakvog rada ili postavljaju drugi uvjeti. Gotovo svi danas postojeći programi dohodovne potpore bili bi ukinuti. Zakon koji propisuje minimalnu plaću također bi bio ukinut i ne bi bilo razloga da se zabranjuje ugovore o niskim plaćama jer zadovoljenje osnovnih potreba ljudi više ne bi ovisilo o takvim plaćama. Bezuvjetni osnovni dohodak ljudima otvara velik raspon mogućnosti. On omogućuje da svaka mlada osoba može neplaćeno stažirati, a ne samo one koje imaju dovoljno imućne roditelje koji ih mogu uzdržavati. Radničke zadruge postale bi puno održivije jer osnovne potrebe radnika koji posjeduju zadrugu više ne bi ovisile o prihodu te zadruge. To također znači da bi radničke zadruge predstavljale manji kreditni rizik za banke, što bi zadrugama olakšalo dobivanje zajma. Uvođenje bezuvjetnog osnovnog dohotka na relativno velikodušnoj razini moglo bi predstavljati odlučujući pomak u smjeru egalitarnog principa po kojem bi svatko imao jednak pristup uvjetima za življenje prosperitetnog života.

Ovom popisu mogu se pridodati mnogi drugi primjeri. Kada ih se promatra zasebno, pogotovo kada su ostvareni u ograničenim i nepotpunim oblicima, oni ne predstavljaju značajne izazove prevlasti kapitalizma unutar ekonomije. Ali kada ih se uzme zajednički i proširi njihov opseg i domet, oni potencijalno tvore elemente puno šire alternative. U sljedećem odjeljku razložit ću opći okvir koji takve djelomične i ograničene transformacije uključuje u sistemsku alternativu.

Opći okvir za analizu realnih utopijskih alternativa kapitalizmu

U engleskom jeziku riječi socijaldemokracija i socijalizam obje sadrže riječ "društveno" (social), no ona se uglavnom koristi u neobaveznom i nejasno definiranom smislu. Sugerira politički program posvećen postizanju blagostanja širokih slojeva društva umjesto ostvarivanju uskih interesa partikularnih elita. Ponekad, pogotovo u radikalnijim verzijama socijalističkog diskursa, priziva se "društveno vlasništvo" nad sredstvima za proizvodnju kao suprotnost "privatnom vlasništvu", no u praksi se "društveno vlasništvo" često svede na državno vlasništvo, a termin društveno postaje relativno beskoristan za analitičku elaboraciju političkog programa. Pokazat ću da pojam društvenog u socijaldemokraciji i socijalizmu može biti primijenjen za identifikaciju skupa principa i vizija promjene, skupa koji socijalizam i socijaldemokraciju razlikuje kako od kapitalističkog projekta ekonomske organizacije tako i od onoga što bismo mogli nazvati čistim etatističkim odgovorom na kapitalizam.

Kako bismo razumjeli kapitalizam i njegove alternative, u središte analize postavit ću okvir temeljen na pitanju moći. Moć je posebno eluzivan i sporan koncept u teoriji društva. Nejasne formulacije pojma moći, koje su česte, čine ga teško primjenjivim u konkretnim diskusijama o institucijama i njihovim transformacijama. U kontekstu ovog rada koristit ću svjesno reduciran koncept moći: moć je mogućnost činjenja stvari u svijetu, proizvodnje učinaka. Moglo bi se reći da se radi o pojmu moći centriranom na aktera: ljudi, djelujući individualno i kolektivno, moć koriste kako bi postigli određene stvari.

Unutar ovako široke definicije moći možemo razlikovati tri vrste moći koje djeluju u ekonomskim sustavima: *ekonomsku moć*, koja svoj izvor ima u kontroli nad

18 Za široku raspravu o nasumično odabranim skupštinama kao načinu da se osnaži demokracija vidi Gastil i Richards (2012).

19 Ovdje nije namjera prikazati potpunu teorijsku razradu razlika između ova tri tipa ekonomskih struktura, već samo prikazati razlike među njima s obzirom na odnose moći. Za potpuniju diskusiju vidi Wright (2010: 11–123).

20 Stabilnost različitih vrsta hibrida važno je, ali neriješeno empirijsko pitanje. Jedno od tradicionalnih marksističkih gledišta ukazuje na to da će bilo koji kapitalistički hibrid sa značajnim socijalističkim elementima biti inherentno nestabilan. Jedini stabilni ekvilibriji su ili oni u kojima je socijalizam nedvosmisleno dominantan ili oni u kojima je kapitalizam nedvosmisleno dominantan i u kojem socijalistički elementi popunjavaju tek male niše u ekonomskom sustavu na načine koji su funkcionalni za kapitalizam. Alternativno gledište ukazuje na mogućnost postojanja višestrukih, relativno stabilnih ekvilibrija koji uključuju sva tri ekonomska oblika te da je moguće čak i da postoji ekvilibrij koji ih uključuje, a u kojem nije jasno izražena dominacija ijednog od njih. Do koje mjere bilo koja zadana konfiguracija može biti stabilna ovisi o složenom nizu kontingentnih povijesnih i političkih čimbenika, što čini nemogućim stvaranje ikakvih općenitih, apstraktnih tvrdnji o tome što je uistinu moguće.

upotrebom ekonomskih resursa, *državnu moć*, s izvorom u kontroli nad zakonima i njihovim provođenjem na određenom teritoriju te ono što nazivam *društvenom moći*, čiji se izvor nalazi u sposobnosti mobilizacije ljudi za kooperativne i dobrovoljne kolektivne akcije. Izraženo pamtljivim sloganom: ljude se na djelovanje može potaknuti tako da ih se ili potkupi ili prisili ili uvjeri. Svaki ekonomski sistem uključuje sva tri oblika moći, međusobno povezanih na različite načine.

Distinkcija između tri idealna tipa ekonomskih struktura – kapitalizma, etatizma i socijalizma – može se zasnovati u terminima dominantnog oblika moći koji kontrolira ekonomsku aktivnost[19]:

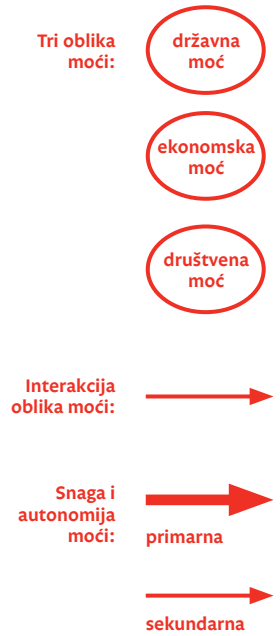
> *Kapitalizam* je ekonomska struktura u kojoj je ekonomska aktivnost kontrolirana primjenom ekonomske moći.
>
> *Etatizam* je ekonomska struktura u kojoj je ekonomska aktivnost kontrolirana primjenom državne moći. Državni službenici upravljaju investicijskim procesom i proizvodnjom kroz neki oblik mehanizma državne administracije.
>
> *Socijalizam* je ekonomska struktura u kojoj je ekonomska aktivnost kontrolirana primjenom društvene moći, odnosno možemo reći da je kod njega ekonomija demokratska.

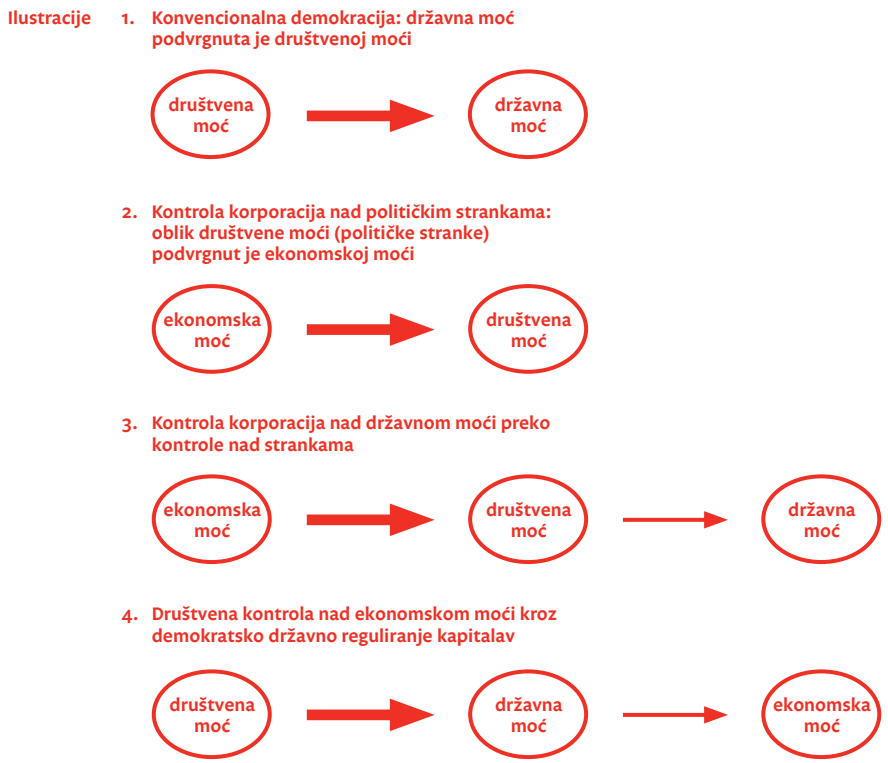
Ova tri oblika ekonomskih struktura ne mogu se nikada u stvarnosti pojaviti u čistom obliku, već se uvijek međusobno kombiniraju na različite složene načine. Realni ekonomski sistemi uvijek su hibridi koji variraju s obzirom na način na koji se ovi različiti oblici moći međuodnose. Nazvati neku ekonomiju kapitalističkom znači sažeti jednu nezgrapnu formulaciju kao što je "ekonomski hibrid kombiniranih kapitalističkih, etatističkih i socijalističkih ekonomskih odnosa među kojima su kapitalistički odnosi dominantni". Ideja strukturnog hibrida primjenjiva je na bilo koji predmet analize: tvrtke, sektore, regionalne ekonomije, nacionalne ekonomije, pa čak i globalnu ekonomiju. Ostvarivost socijalizma stoga ovisi o našoj sposobnosti da povećamo i produbimo socijalističku komponentu hibrida i oslabimo njegove kapitalističke i etatističke komponente.

Takav način promišljanja ekonomskih sistema podrazumijeva napuštanje jednostavne binarne opreke kapitalizam/socijalizam. Ekonomska struktura može biti manje ili više kapitalistička, manje ili više etatistička, manje ili više socijalistička[20]. Pred nama je zadatak, dakle, da detaljnije opišemo alternativne načine na koje možemo konceptualizirati produbljivanje socijalističke komponente tog hibrida, odnosno da pristupimo problemu koji nazivam problemom *strukturalnih konfiguracija osnaživanja društva.*

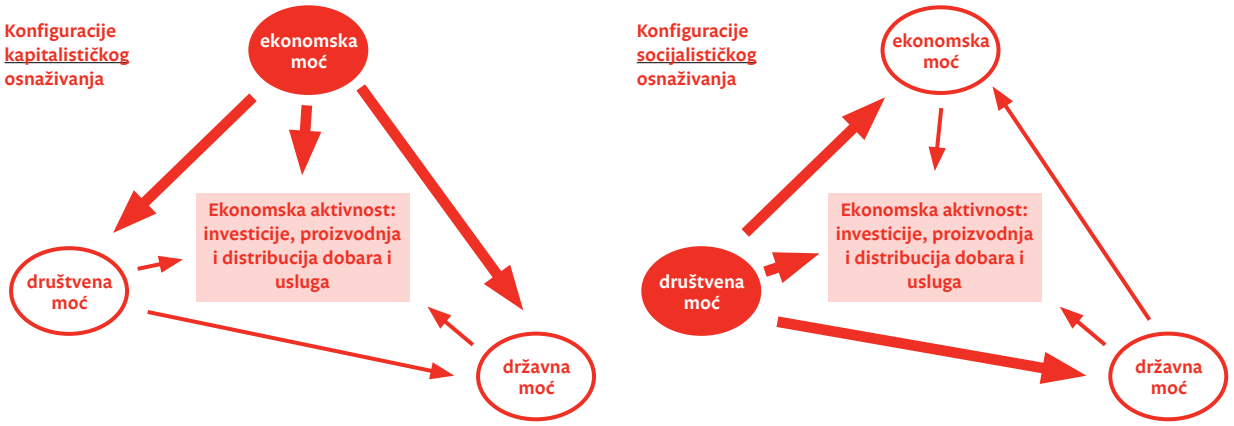
Vizualni vokabular

U pristupu problemu produbljivanja socijalističke komponente ekonomskih sistema korisno je različite obrasce međusobnih relacija triju oblika moći unutar ekonomskih sustava prikazati grafički. *Slika 1.* prikazuje vizualni vokabular koji ću u tu svrhu koristiti.





Slika 1. Vizualni prikaz konfiguracija moći



Slika 2. **Ukupne konfiguracije kapitalističkog osnaživanja i socijalističkog osnaživanja**

Strelice na *Slici 1.* označavaju smjer utjecaja jednog oblika moći na upotrebu drugog, a debljina strelice označava snagu te relacije. U skladu s time, prva ilustracija na *Slici 1.* prikazuje kako je državna moć podvrgnuta društvenoj moći. Takva se konfiguracija konvencionalno naziva političkom demokracijom tj. "vladavinom naroda": ljudi dobrovoljno formiraju asocijacije – prvenstveno političke stranke – u svrhu kontroliranja uporabe državne moći putem institucionalnog mehanizma izbora. U demokraciji državna moć zadržava važnost budući da demokracija ne bi imala smisla ukoliko država nema ovlasti išta učiniti, no tu moć državni službenici ne mogu autonomno upotrebljavati, već je ona podvrgnuta društvenoj moći.

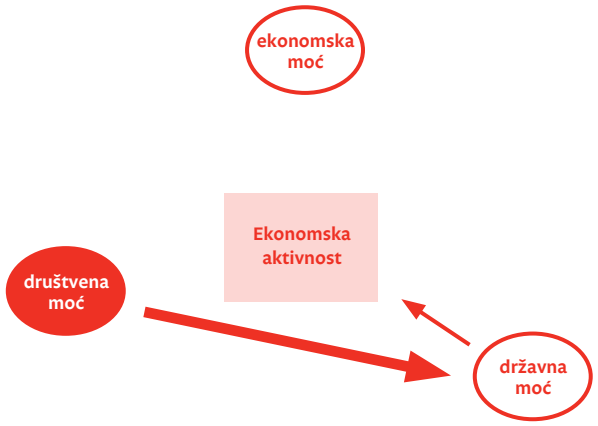
Na drugoj ilustraciji na *Slici 1.* društvena moć podvrgnuta je ekonomskoj moći. Kao primjer može poslužiti neograničena upotreba donacija od strane korporacija i bogatih pri financiranju političkih stranaka u Sjedinjenim Državama. Političke stranke i dalje su važne, one su mehanizam selekcije državnih službenika koji direktno provode državnu moć – no sama društvena moć mobilizirana od strane političkih stranaka podvrgnuta je upotrebi ekonomske moći.

Ovakve konfiguracije mogu biti povezane u lance odnosa moći, kao što to pokazuju treća i četvrta ilustracija. Konfiguracija prikazana na trećoj ilustraciji označava korporativni utjecaj nad državnom moći, koji se događa kroz podvrgavanje političkih stranaka ekonomskoj moći. Konačno, četvrta ilustracija prikazuje konfiguraciju u kojoj društvena moć posredstvom državne moći podvrgava ekonomsku moć. To je ideal socijaldemokracije: država učinkovito regulira aktivnost kapitalističkih tvrtki, a sama država demokratski je podvrgnuta društvenoj moći.

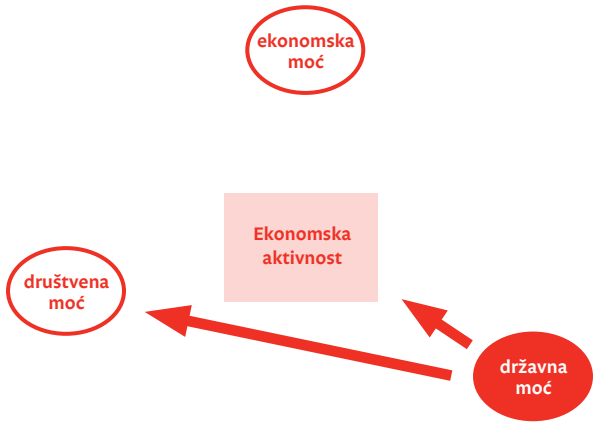
Slika 2. ilustrira različite ukupne konfiguracije oblika moći u sklopu dominantno kapitalističke i dominantno socijalističke hibridne ekonomije. Na ovim dijagramima strelice označavaju kontrolu nad ekonomskim aktivnostima: investicijama, proizvodnjom i distribucijom dobara i usluga. U prikazu kapitalističkog osnaživanja i društvena i državna moć podvrgnute su ekonomskoj moći u kontroli nad ekonomskim aktivnostima, dok u slučaju socijalističkog osnaživanja društvena moć podvrgava i ekonomsku i državnu moć.

Konfiguracije socijalističkog osnaživanja: elementi za izgradnju socijalističkog hibrida

Za potrebe onoga što ovdje želim pokazati ovi shematski prikazi omogućavaju razlikovanje istaknutih konfiguracija društvenog osnaživanja. Postoji sedam konfiguracija unutar kojih se mogu smjestiti različite vrste progresivnih politika, institucionalnih inovacija i prijedloga, strategija i reformi. Tih sedam konfiguracija su: (1) etatistički socijalizam, (2) socijaldemokratska etati-



Slika 3. Etatistički socijalizam



Slika 4. Konfiguracija etatističkog osnaživanja: autoritarni etatizam

stička regulacija, (3) asocijativna demokracija, (4) socijalni kapitalizam, (5) temeljna socijalna ekonomija, (6) zadružna tržišna ekonomija i (7) participativni socijalizam. Ukratko ću razmotriti svaku od ovih konfiguracija.

1. Etatistički socijalizam

Konfiguracija na *Slici 3.* odgovara klasičnoj definiciji socijalizma u kojoj društvena moć putem države kontrolira ekonomsku aktivnost. Ekonomija je pod direktnom kontrolom državne moći kroz, primjerice, državno vlasništvo i kontrolu nad ključnim ekonomskim sektorima, dok je istovremeno sama državna moć podvrgnuta društvenoj moći na način da je demokratski odgovorna narodu. Ova je konfiguracija imala središnji značaj u tradicionalnim marksističkim poimanjima revolucionarnog socijalizma. No same revolucije u dvadesetom stoljeću koje su pokrenute u ime socijalizma nisu imale takav ishod. Jednom kad je moć revolucionarne partije konsolidirana u obliku jednopartijske države, "realno postojeći socijalizam" postao je oblik autoritarnog etatizma u kojem su, kao što ilustrira *Slika 4*, i društvena moć u civilnom društvu i ekonomska moć bile podvrgnute državnoj moći.

Iskustvo autoritarnog etatizma opravdano je dovelo do velikog nepovjerenja u pogledu poželjnosti modela centraliziranog državnog planiranja. Ipak, konfiguracija moći etatističkog socijalizma ostaje važnom komponentom bilo kakvog dugoročnog izgleda za nadilaženje kapitalizma, posebice za velike infrastrukturne projekte, razne vrste monopola nad prirodnim resursima i vjerojatno za barem neke elemente financijskog sistema.

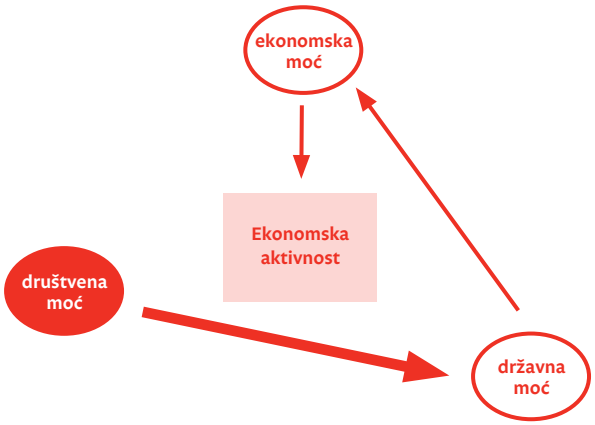
2. Socijalna demokracija I: Socijaldemokratska etatistička regulacija

U drugoj konfiguraciji (*Slika 5*) društvena moć regulira ekonomiju tako što posreduje između državne i ekonomske moći. To je ključan aspekt socijalne demokracije. Premda kapitalistička ekonomska moć direktno kontrolira ekonomsku aktivnost – kapitalisti i dalje investiraju, zapošljavaju menadžere i organiziraju radni proces – tu ekonomsku moć regulira državna moć, a državnu moć pak regulira društvena moć. Zbog prijenosa koji se odvija između te tri vrste moći, društvena moć na kraju vrši regulativnu kontrolu nad time kako se upotrebljava ekonomska moć. Ova vrsta demokratskog nametanja ograničenja kapitalu generalno se odražava u takvim regulacijama kapitala koje poboljšavaju radne uvjete, sigurnost radnog mjesta i štite okoliš.

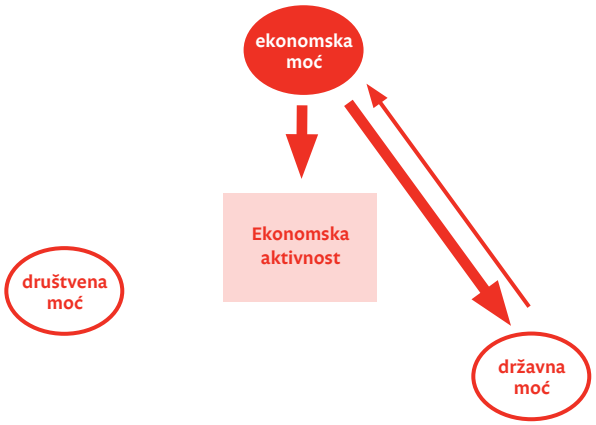
No etatistička kontrola kapitalističke ekonomske moći ne mora nužno podrazumijevati značajno osnaživanje društva. Tu se, kao i u slučaju etatističkog socijalizma, pojavljuje pitanje stupnja i dubine do koje je državna

21 Znatan dio teorije kapitalističkog karaktera kapitalističke države, razvijene kasnih 1960-ih i 1970-ih godina, može se protumačiti kao pokušaj objašnjenja kako je, unatoč demokratskoj formi države, velik – možda i najveći – dio intervencije države u kapitalističku ekonomiju određen potrebama kapitala umjesto kolektivnoj volji naroda te je stoga, u sadašnjim uvjetima, prije izraz ekonomske negoli društvene moći. Ovaj argument posebno su dobro formulirali Offe (1974) i Therborn (1978).

22 Naravno, država je na izvjestan način uvijek uključena u sve gospodarske aktivnosti utoliko što nameće pravila igre i ubire poreze. Ovdje se radi o tome da u socijalnoj ekonomiji država djeluje na relativno pasivan način, iz pozadine, umjesto da izravno organizira ekonomsku aktivnost ili regulira ekonomsku moć. Budući da je država na marginama socijalne ekonomije, politički konzervativci i libertarijanci često su u određenoj mjeri oduševljeni inicijativama socijalne ekonomije, osobito kada su te aktivnosti ukorijenjene u vjerskim zajednicama ili drugim konzervativnim društvenim organizacijama. Kada socijalna ekonomija utjelovljuje ideale ekonomske demokracije, uključujući stvarnu mobilizaciju društvene moći i nastojanja k podvrgavanju ekonomske moći, te inicijative predstavljaju veći izazov ideologijama slobodnog tržišta.



Slika 5. **Socijalna demokracija I: socijaldemokratska etatistička regulacija**



Slika 6. **Konfiguracija kapitalističkog osnaživanja: kapitalistička etatistička regulacija**

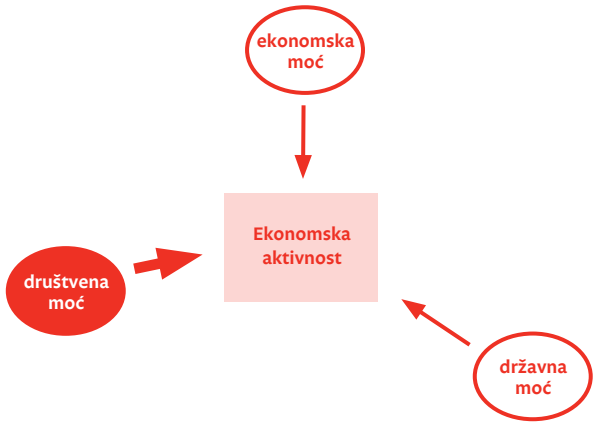
moć istinski izraz demokratskog osnaživanja civilnog društva. U stvarnim kapitalističkim društvima velik dio etatističke ekonomske regulacije i sam je podvrgnut ekonomskoj moći, kao što pokazuje *Slika 6*. Premda u kapitalističkoj etatističkoj regulaciji državna moć regulira kapital, ona to radi na načine koji su sustavno naklonjeni moći samog kapitala. U Sjedinjenim su Državama, primjerice, industrijska udruženja u velikoj mjeri uključena u oblikovanje federalne regulative koja se odnosi na zrakoplovne kompanije, energiju, poljoprivredu i druge sektore. Ovakva konfiguracija odnosa moći vjerojatno ima i veći zahvat jer se država nalazi u položaju strukturne ovisnosti o kapitalističkoj ekonomiji[21].

3. Socijalna demokracija II: Asocijativna demokracija

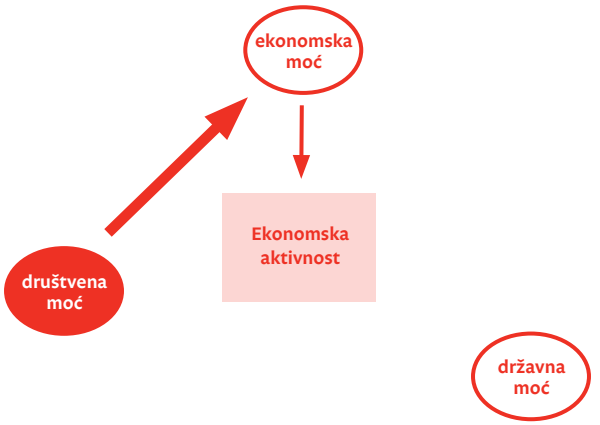
Asocijativna demokracija (*Slika 7)* obuhvaća širok raspon institucionalnih sredstava kojima kolektivna udruženja civilnog društva izravno sudjeluju u raznim vrstama upravljačkih aktivnosti, obično zajedno s državnim agencijama. U tom pogledu vjerojatno su najpoznatija tripartitna neokorporativistička uređenja u nekim socijaldemokratskim društvima u kojima organizacije radnika, udruge poslodavaca i država pregovaraju o raznim vrstama ekonomskih regulacija, osobito o onima koje se tiču tržišta rada i odnosa zapošljavanja. Asocijativna se demokracija može proširiti na mnoge druge domene – primjerice, na vijeća za zaštitu vodotokova koja okupljaju građanske udruge, skupine za zaštitu okoliša, razvojne planere i državne agencije kako bi se regulirali ekosustavi ili na zdravstvena vijeća koja obuhvaćaju medicinske udruge, organizacije građana i javnozdravstvene službenike kako bi planirali razne aspekte zdravstvene skrbi. U mjeri u kojoj su takva udruženja iznutra demokratična i predstavljaju interese civilnog društva, a proces odlučivanja u koji su uključena otvoren i deliberativan, bez da njime snažno manipuliraju elite i država, asocijativna demokracija može doprinijeti osnaživanju društva.

4. Socijalna ekonomija I: Socijalni kapitalizam

Termin "socijalna ekonomija" koristim da bih označio sve konfiguracije osnaživanja društva u ekonomiji u koje država nije izravno uključena[22]. Prva konfiguracija socijalne ekonomije je "socijalni kapitalizam". Ovo nije uobičajen izraz. Koristim ga da opišem konfiguraciju moći u kojoj sekundarna udruženja civilnog društva kroz razne mehanizme direktno utječu na način na koji se upotrebljava ekonomska moć (*Slika 8)*. Dobar primjer su Fondovi solidarnosti u Quebecu. Upravni odbori upravitelja poduzeća u kojima bi bili zastupljeni i svi dionici na koje se aktivnosti poduzeća odnose također su oblik socijalnog kapitalizma.



Slika 7. **Socijalna demokracija II: Asocijativna demokracija**



Slika 8. **Socijalna ekonomija I: Socijalni kapitalizam**

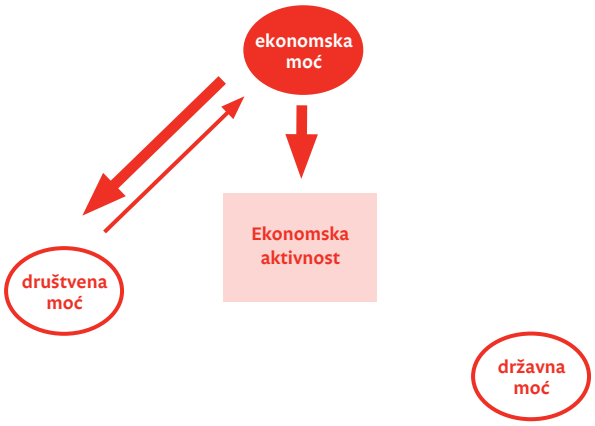
Međutim, jednostavna činjenica da društvena moć ima određen utjecaj na ekonomsku moć ne znači da će doći do osnaživanja društva. Na *Slici 9.* društvena moć utječe na upotrebu ekonomske moći, ali na takav način da joj je istovremeno podvrgnuta. Primjer za to je udruženje poduzeća koje nastaje dobrovoljnim udruživanjem kapitalističkih poduzeća sa svrhom da ustanove standarde u pojedinoj industrijskoj grani. Takav tip kolektivno organizirane samoregulacije predstavlja konfiguraciju kapitalističkog, a ne socijalističkog osnaživanja.

5. Socijalna ekonomija II: Temeljna socijalna ekonomija

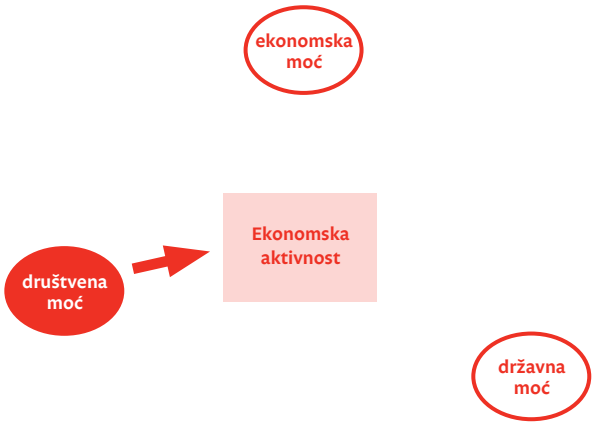
Temeljna socijalna ekonomija nadilazi socijalni kapitalizam tako što stvara alternativni način izravnog organiziranja ekonomske aktivnosti koji se razlikuje od kapitalističke tržišne proizvodnje, državno organizirane proizvodnje i proizvodnje u kućanstvima *(Slika 10)*. Njezina je odlika proizvodnja koju kolektivi organiziraju izravno radi zadovoljavanja ljudskih potreba koji nisu podložni disciplini maksimiziranja profita ili državno-tehnokratskoj racionalnosti. Država može biti uključena u financiranje tih kolektiva, ali ona ne organizira direktno njih ni njihove usluge. Dobar primjer je sistem dječjih vrtića u Quebecu. U 2008. godini roditelji su plaćali samo sedam kanadskih dolara po danu za cjelodnevnu brigu o djeci predškolske dobi. Tu uslugu daju komunalni neprofitni dječji vrtići, a subvencije provincijske vlade, uz ono što roditelji plaćaju, omogućuju pružateljima skrbi o djeci solidna životna primanja. Ti dječji vrtići često su organizirani kao "solidarne zadruge", organizacijska forma kojom upravljaju službenici izabrani među zaposlenicima vrtića, potrošači (u ovom slučaju roditelji) i članovi lokalne zajednice. Wikipedija je još jedan upečatljiv primjer temeljne socijalne ekonomije. Wikipedija proizvodi znanje i širi informacije, a pritom se nalazi izvan tržišta i funkcionira bez državne potpore. Njezino financiranje potječe najvećim dijelom od donacija sudionika i podupiratelja.

6. Socijalna ekonomija III: Zadružna tržišna ekonomija

Za tvrtku u kapitalističkoj ekonomiji koju u potpunosti posjeduju radnici egalitarno načelo "jedna osoba – jedan glas" znači da se odnosi moći unutar tvrtke temelje na dobrovoljnoj suradnji i uvjeravanju, a ne na relativnoj ekonomskoj moći različitih ljudi. Putem demokratskih metoda svi radnici ili članovi zajednički kontroliraju ekonomsku moć sadržanu u kapitalu tvrtke. A ako se pojedine zadružne tvrtke udruže u veća udruženja zadruga – možda čak i u zadrugu zadruga koja bi kolektivno pružala financijska sredstava, obuku i druge vrste potpore – tada bi stvarajući zadružnu tržišnu ekonomiju



Slika 9. **Konfiguracija kapitalističkog osnaživanja: Korporacijsko kapitalističko samoreguliranje**



Slika 10. **Socijalna ekonomija II: temeljna socijalna ekonomija**

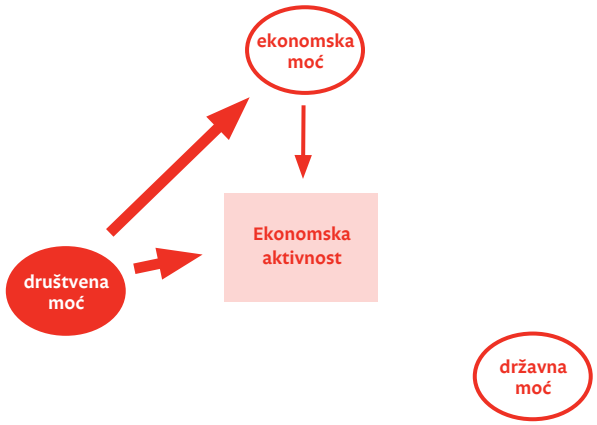
započele nadilaziti kapitalističku narav svog ekonomskog okruženja *(Slika 11)*. Krovna zadruga na takvom tržištu rasteže društveni karakter vlasništva unutar pojedinih zadružnih tvrtki i upravljanje tvrtkama pomiče u smjeru dioničkog modela. U dioničkom modelu zadružnim tvrtkama upravljaju demokratska tijela koja predstavljaju sve kategorije ljudi na čije živote utječe ekonomska aktivnost tvrtke. Primjer za to je zadružna korporacija Mondragon. Takve tvrtke, kombinirajući kapitalističke i socijalističke elemente, ostaju hibridna ekonomska forma, ali u njima socijalistička komponenta ima značajnu ulogu.

7. Participativni socijalizam

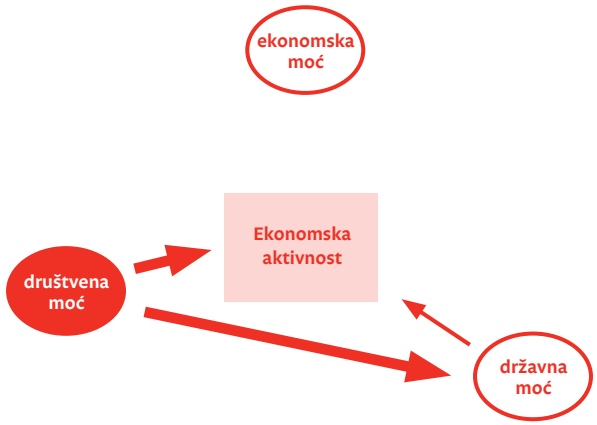
Posljednja konfiguracija osnaživanja društva kombinira socijalnu ekonomiju i etatistički socijalizam: država i civilno društvo zajednički organiziraju i kontroliraju razne vrste proizvodnje dobara i usluga *(Slika 12)*. U participativnom socijalizmu uloga države je šira nego u čistoj socijalnoj ekonomiji. Država ne samo da jednostavno osigurava financijska sredstva i postavlja parametre, već je također na razne načine izravno uključena u organizaciju i proizvodnju ekonomske aktivnosti. S druge strane, participativni se socijalizam razlikuje i od etatističkog socijalizma jer u njemu društvena moć ne samo da igra ulogu kroz uobičajene kanale demokratske kontrole nad državnim politikama nego je igra i izravno, unutar samih proizvodnih aktivnosti. Dobar primjer je participativno budžetiranje u gradskoj upravi. Takve budžete treba smatrati aspektom ekonomske aktivnosti jer se preko njih obavlja alokacija resursa pomoću kojih se izgrađuje infrastruktura koja zadovoljava potrebe ljudi. Participativni budžeti stoga nisu tek jedan oblik demokratske participacije u državi, već su dio participativne socijalističke ekonomije.

Pogled na svih sedam konfiguracija zajedno

Kao što je sažeto na *Slici 13*, ove se različite konfiguracije osnaživanja društva mogu grupirati u tri šire skupine konfiguracija od kojih je svaka povezana s drugačijom političkom tradicijom socioekonomske transformacije: socijalistička skupina, skupina socijalne ekonomije i socijaldemokratska skupina. Ove tri skupine razlikuju se po tome koju ulogu daju državi i po stupnju u kojem pokušavaju podvrgnuti ili zaobići kapitalističku ekonomsku moć. Svim konfiguracijama zajednička je ideja demokratizacije moći nad ekonomskim životom na način da se ekonomsku i državnu moć podvrgne društvenoj moći, koja se temelji na dobrovoljnoj suradnji u svrhu kolektivne akcije. Naravno, ideal socijalizma uključuje puno više od toga. Jednakost i društvena pravda također su tradicionalne temeljne socijalističke vrijednosti, a



Slika 11. **Socijalna ekonomija III: zadružna tržišna ekonomija**



Slika 12. **Participativni socijalizam**

njima danas treba dodati i ekološku održivost. No ono što ovaj model socijalizma naglašava jest da ostvarivanje svih tih vrijednosti ovisi o transformaciji odnosa moći s obzirom na ekonomsku aktivnost. Društvena moć treba biti direktno uključena u oblikovanje ekonomske aktivnosti i istovremeno, putem demokratizacije države, posredno oblikovati ekonomsku aktivnost.

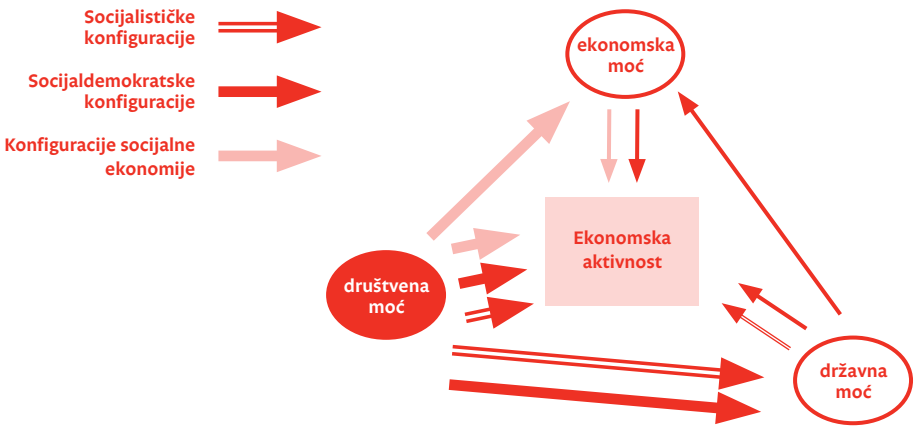
Transformacije

Transformacija kapitalizma u socijalističkom pravcu znači demokratizaciju ekonomije putem sedam konfiguracija sažetih na *Slici 13.* Tijekom tog procesa ekonomska struktura zadržava hibridni oblik koji kombinira kapitalističke, etatističke i socijalističke prakse i odnose, ali socijalistička dimenzija preuzima značaj i centralnu poziciju. Proširivanje i produbljivanje društvene moći u bilo kojoj od tih konfiguracija pojedinačno može se u velikoj mjeri podudarati s održavanjem prevlasti kapitalizma, no *ako* bi bilo moguće povećati društvenu moć unutar svake od tih konfiguracija, kumulativni efekt mogao bi uroditi kvalitativnom transformacijom u kojoj socijalizam postaje prevladavajući oblik odnosa unutar kompleksnog ekonomskog hibrida. U tom bi hibridu i kapitalizam i etatizam, zbog socijalizma kao prevladavajućeg oblika odnosa, bili podvrgnuti demokratiziranim odnosima moći.

Radi se, naravno, o vrlo velikom *ako*. Sumnjičavost prema socijalizmu na početku 21. stoljeća temelji se jednako na pitanju izglednosti ugrožavanja prevlasti kapitalističkih odnosa koliko i na pitanju održivosti alternativnih institucija. Čini se kako je moć kapitala toliko velika da bi društvena moć bila nemilosrdno napadnuta i potkopana ukoliko bi ikada postala prijetnja prevlasti kapitalizma. Istinsko napredovanje projekta demokratizacije ekonomije putem opisanih konfiguracija izgleda nemoguće sve dok traje prevlast kapitalizma. Zbog toga radikalni antikapitalisti često smatraju kako je odlučno slamanje moći kapitala prije preduvjet za značajan pomak prema socijalizmu, negoli posljedica takvog pomaka.

Marx je za ovaj problem imao elegantno rješenje. Smatrao je kako će dugoročno gledano kapitalizam uništiti vlastite uvjete postojanja: zakoni kretanja kapitalizma i njegove kontradikcije u konačnici ga čine sve krhkijim i ranjivijim sistemom, a vladajuće klase i njihovi politički saveznici postupno gube sposobnost da spriječe transformaciju. S vremenom kapitalizam jednostavno postaje neodrživ. Radilo se o čvrstoj prognozi, a ne tek o nepouzdanoj tvrdnji o mogućim događajima u budućnosti[23]. Iako to ne rješava pitanje na koji način izgraditi emancipacijsku alternativu kapitalizmu, barem problem prevladavanja prepreka postojećih odnosa moći čini manje obeshrabrujućim na duge staze.

23 Iako se o ovom pitanju već poprilično raspravljalo, mislim da je Marx u velikoj mjeri bio determinist kada je riječ o konačnoj propasti kapitalizma, čak i ako nije bio determinist po pitanju procesa same izgradnje socijalizma. Vjerovao je da kapitalizam, suočen s intenzifikacijom kontradikcija generiranih vlastitim zakonima kretanja, ne može vječno preživjeti. Za moju procjenu ovog argumenta vidi Wright (2010: poglavlje 4).



Slika 13. **Kombinirane konfiguracije društvenog osnaživanja**

Relativno su malobrojni danas – čak i među onima koji nastavljaju misliti unutar marksističke tradicije – oni koji nepokolebljivo vjeruju da će kapitalizam uništiti sam sebe. S jedne strane kapitalizam jest opterećen neizbježnim krizama i uzrok je velikim patnjama na globalnoj razini, no istovremeno posjeduje golemu sposobnost učinkovitog blokiranja alternative. Stoga se problemu njegove transformacije ne može, barem ne u razvijenim zemljama, pristupati tek kao problemu iskorištavanja trenutka u kojem će zbog vlastitih kontradikcija postati dovoljno slab i kaotičan da će ga biti moguće srušiti. Problem transformacije zahtijeva razumijevanje da *strategije* transformacije imaju dugoročne izglede za potkopavanje kapitalističkih odnosa moći i izgradnju socijalističkih alternativa.

Tri strateška pristupa transformaciji karakteristična su za povijest antikapitalističke borbe. Nazivam ih rupturnim, intersticijskim i simbiotičkim strategijama.

Rupturne transformacije predviđaju kreiranje novih emancipacijskih institucija putem oštrog raskida s postojećim institucijama i društvenim strukturama. Osnovna predodžba takvog raskida je rat u kojem pobjeda u konačnici ovisi o potpunom porazu neprijatelja u direktnom sukobu. Pobjeda rezultira radikalnim prekidom pri kojemu postojeće institucije bivaju uništene, dok se nove ubrzano uspostavljaju. U većini verzija, ovakav revolucionarni scenarij uključuje osvajanje državne moći, naglu transformaciju državnih struktura te potom korištenje novog aparata državne moći kako bi se na ekonomskom polju uništila moć dominantne klase.

Intersticijske transformacije nastoje izgraditi nove oblike osnaživanja društva unutar pukotina i margina kapitalističkog društva, često na mjestima gdje naizgled ne predstavljaju izravnu prijetnju dominantnim klasama i elitama. Proudhonova vizija izgradnje zadružne alternative kapitalizmu unutar samog kapitalizma predstavlja devetnaestostoljetnu verziju ove perspektive. Dobar primjer danas pružaju brojni suvremeni eksperimenti socijalne ekonomije. Centralna teorijska ideja jest da izgradnja alternativa na terenu, u svim prostorima u kojima je to moguće, služi dvostrukoj funkciji. Prva je presudna ideološka funkcija, jer se pokazuje da su alternativni načini rada i života mogući, a druga funkcija je ta da izgradnja takvih alternativa potencijalno potkopava prepreke koje postavljaju sami ti prostori[24].

Simbiotičke transformacije uključuju strategije koje širenjem i produbljivanjem institucionalnih formi osnaživanja društva, koje uključuju i državu i civilno društvo, istovremeno pomažu riješiti praktične probleme s kojima se suočavaju dominantne klase i elite. Sedamdesetih godina prošlog stoljeća takve su se strategije nazivale "nereformističkim reformama" – reformama koje istovremeno poboljšavaju uvjete života pod postojećim ekonomskim sistemom i jačaju potencijal za napredovanje demokratskih snaga u budućnosti. Ta se vrsta transformacija očituje i u mnogostrukim oblicima građanskog aktivizma kojima društveni pokreti, lokalni lideri i gradske vlasti unapređuju demokraciju i rješavaju praktične probleme.

Svaki od navedena tri strateška pristupa ima svoje mjesto u povijesti antikapitalističkih društvenih pokreta i politike. Rupturne strategije najuže su vezane uz revolucionarni socijalizam i komunizam, intersticijske uz pojedine grane anarhizma, a simbiotičke uz socijaldemokraciju. Nije teško pronaći zamjerke svakoj od njih. Rupturne strategije posjeduju grandioznu, romantičnu privlačnost za kritičare kapitalizma, no njihova povijesna bilanca poprilično je razočaravajuća. Ne postoji primjer u kojem je primjenom rupturne strategije transformacije kapitalizma ostvaren socijalizam u smislu u kojem je u ovom tekstu definiran – kao suštinski demokratska i egalitarna organizacija odnosa moći unutar ekonomije. Kada se primijeni u praksi, izglednije je da će rupturna strategija rezultirati autoritarnim etatiz-

24 Ideja intersticijske transformacije korespondira s različitim strujama nenasilnog aktivizma u kojima se ljude opominje (riječima koje se lažno pripisuju Gandhiju) da "budu promjena koju žele vidjeti u svijetu". Razlika je u tome što intersticijska transformacija uključuje kolektivnu izgradnju novih institucija, a ne samo individualno ponašanje na dostojanstven način koji potvrđuje vrijednosti.

mom nego demokratskim socijalizmom. Intersticijske strategije mogu ljudima olakšati i poboljšati životne uvjete te stvoriti oaze demokratičnijih i egalitarnijih praksi, no nigdje nisu ostvarile značajnije urušavanje kapitalističkih odnosa moći. Što se pak simbiotičkih strategija tiče, najuspjelija ostvarenja socijaldemokracije nepobitno su rezultirala humanijim kapitalizmom, kapitalizmom s manje siromaštva, manje nejednakosti i nesigurnosti, no na način koji stabilizira kapitalizam, ostavljajući netaknutim temelje moći kapitala. Historijski gledano, svaki napredak simbiotskih strategija za koji se činilo da bi potencijalno mogao ugroziti te temelje suočio se sa silovitim otporom kapitala. Jedan od najpoznatijih primjera jest reakcija švedskih kapitalista na prijedloge ozbiljnog uključivanja sindikata u upravljanje investicijama kasnih sedamdesetih godina 20. stoljeća. Sve su to utemeljeni prigovori. Sagledani zajedno, mogu ostaviti dojam kako nadilaženje kapitalizma kroz neku vrstu dugoročne koherentne strategije jednostavno nije moguće.

Pesimizam je intelektualno nezahtjevan stav, možda čak i odraz intelektualne lijenosti. Često se temlji na pukoj ekstrapolaciji iskustava prošlosti na budućnost. Ipak, naše teorije o budućnosti su preslabo utemeljene da bismo mogli pouzdano tvrditi da znamo što se *ne može* dogoditi. Odgovarajuća orijentacija s obzirom na strategije društvene transformacije bila bi, stoga, činiti stvari sada koje će nas postaviti u poziciju da kasnije učinimo više, raditi na stvaranju institucija i struktura koje povećavaju, a ne umanjuju izglede za iskorištavanje budućih historijskih prilika, ma kakve one bile. Stvaranje realističnih utopija može otvoriti prostor za šire i temeljitije alternative i pokrenuti nas u smjeru njihova ostvarenja.

U skladu s tim smatram kako najbolje izglede za uspjeh posjeduje strateška orijentacija organizirana oko međudjelovanja intersticijskih i simbiotičkih strategija, uz eventualne periodične epizode obilježene elementima rupturne strategije. Intersticijskim strategijama aktivisti i zajednice mogu graditi i jačati realistično-utopijske ekonomske institucije kojima utjelovljuju principe demokratskog egalitarizma. Simbiotičke strategije posredovanjem države mogu doprinijeti otvaranju šireg prostora i povećati podršku tim intersticijskim inovacijama. Na taj bi način međudjelovanje intersticijskih i simbiotičkih strategija moglo postaviti smjer kretanja prema produbljivanju socijalističkih elemenata unutar hibridnog kapitalističkog sustava.

Dobar primjer su radničke zadruge. Zadruge se pod postojećim uvjetima suočavaju s ozbiljnim preprekama na putu da postanu značajna komponenta tržišnih ekonomija: sa skepsom kreditnih tržišta prema tvrtkama u radničkom vlasništvu, oklijevanjem opreznih radnika da ušteđevinu ulože u poduhvat koji ima male šanse za uspjeh; također, zadruge u lancima ponude zbog svoje veličine zauzimaju takvu poziciju da plaćaju više cijene nego kapitalistička korporativna konkurencija. Simbiotičke strategije usmjerene na javnu politiku mogle bi dati odgovor na sve ove probleme. S obzirom na potencijal radničkih zadruga da pripomognu rješavanju problema nezaposlenosti i smanjujuće porezne baze, nova pravila igre koja bi podržavala zadruge mogla bi zadobiti politički zamah. Čak i unutar logike tržišne ekonomije, pozitivne eksternalije radničkih zadruga pružaju opravdanje za javne subvencije i jamstva kako bi im se povećala održivost. Takve bi mjere s vremenom mogle povećati udio i ojačati značaj zadružno-tržišne ekonomije unutar šire hibridne kapitalističke ekonomije.

Takva kombinacija simbiotičkih i intersticijskih strategija ne implicira da je moguće da će proces transformacije ikada teći glatko, kroz prosvijećenu suradnju suprotstavljenih klasnih snaga. U pitanju je transformacija temeljnih odnosa moći kapitalizma, koja u konačnici predstavlja prijetnju interesima kapitalista. Iako postoji mogućnost da se u tom procesu elite pomire sa smanjenjem svoje moći, teško da će objeručke prigrliti takvu perspektivu. Simbiotičke transformacije pomažu pri rješavanju određenih problema unutar kapitalizma, ali one često nisu optimalne za same elite te im se one stoga opiru[25]. To znači da će sastavni dio bilo kojeg plauzibilnog smjera na putu održivog osnaživanja društva biti i ključni element rupturnih strategija, tj. sukobi između suprotstavljenih organiziranih društvenih snaga, sukobi koji imaju pobjednika i poraženog. Ali uloga takvih sukoba nije sistemski raskid s kapitalističkom dominacijom, već otvaranje dodatnog prostora za međudjelovanje intersticijskih i simbiotičkih strategija.

25 Kao što raspravljam u Wright (2010: poglavlje 11), ovdje je temeljna ideja da postoji više institucionalnih ekvilibrija unutar kapitalizma, od kojih su svi funkcionalno kompatibilni s kapitalizmom (tj. pridonose rješavanju problema kapitalističke reprodukcije), no neki su za kapitaliste bolji od drugih, dok neki uključuju više socijalnog osnaživanja od drugih. Simbiotička transformacija je ona koja nastoji proširiti osnaživanje društva, a istovremeno postiže institucionalni ekvilibrij koji doprinosi adekvatno učinkovitom funkcioniranju kapitalizma. To često zahtijeva blokiranje željenih rješenja kapitalistâ. Kao što navodi Rogers (Wright i Rogers 2011:164), kako bismo nagnali kapitaliste da prihvate pravi put, nužno je zatvoriti prilaz krivome.

Zaključci

Predloženi okvir socijalizma ukorijenjenog u osnaživanju društva uključuje predanost institucionalnom pluralizmu i heterogenosti. Umjesto jedinstvene institucionalne sheme za nadilaženje kapitalizma, konfiguracije osnaživanja društva otvaraju prostor cijelom spektru raznolikih institucionalnih formi. Radničke zadruge i lokalni projekti društvene ekonomije, državne banke i poduzeća, socijaldemokratska regulacija korporacija, financijska solidarnost i participativni proračun, sve su to potencijalne prijetnje dominaciji kapitalizma koje jačaju ulogu društvene moći unutar ekonomskog hibrida.

Da bi se ostvario institucionalni pluralizam u praksama transformacije, potrebna je primjena strateškog pluralizma. U sklopu pojedinih opisanih konfiguracija, jačanje društvene moći zahtijeva suradnju državne moći, ali ostale konfiguracije mogu se unapređivati i bez uplitanja države. To se posebno odnosi na inicijative iz područja društvene ekonomije. Aktivisti na ljevici, posebno onoj radikalnoj, često na takve lokalno orijentirane inicijative koje pokreće zajednica gledaju kao na nedovoljno političke, jer ne uključuju nužno direktnu konfrontaciju s političkom moći. Takvo je viđenje politike ograničeno. Intersticijske strategije stvaranja realističnih utopija demonstriraju mogućnost drugačijeg svijeta tako što ga stvaraju u raspoloživim prostorima, a zatim pritišću državu i njene politike u smjeru ekspanzije tih prostora. Mnogim ljudima bitna mogućnost koju pružaju intersticijske strategije jest i stvaranje trenutnih, opipljivih rezultata u kojima se jasno ogleda važnost doprinosa svakog pojedinca. Vizija emancipacijskih alternativa okupljenih oko višedimenzionalnog i slojevitog problema produbljivanja demokracije može objediniti širok spektar strategija i projekata transformacije. Upravo zbog činjenice da je u većini razvijenih kapitalističkih društava demokracija temeljna vrijednost, kako simbolički tako i supstantivno, jedan ovakav široki politički projekt s ciljem uspostave istinski demokratskog društva mogao bi pobuditi maštu široke javnosti.

objavljeno u American Sociological Review, veljača 2013 78: str. 1-25

S engleskoga preveo Damjan Rajačić.

Referentna literatura

Belsky, Leah, Byron Kahr, Max Berkelhammer, and Yochai Benkler. 2010. "Everything In Its Right Place: Social Cooperation and Artist Compensation." *Michigan Telecommunications and Technology Law Review* 17.

Benkler, Yochai. 2006. *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven, CT: Yale University Press.

Block, Fred. 1977. "The Ruling Class Does Not Rule." *Socialist Revolution* 33:6–28.

Dahl, Robert. 1985. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press.

Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus*. New York: Routledge.

Fraser, Nancy. 2000. "Rethinking Recognition." *New Left Review* 3:107–120.

Gastil, John and Robert Richards. 2012. "Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies." Presented at the 2012 annual meeting of the American Sociological Association, Denver, Colorado.

Hayek, Frederick A. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.

Jackson, Tim. 2009. *Prosperity without Growth: Economics For a Finite Planet*. New York: Routledge.

Lindbloom, Charles. 1977. *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*. New York: Basic.

Nussbaum, Martha C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Offe, Claus. 1974. "Structural Problems of the Capitalist State: Class Rule and the Political System. On the Selectiveness of Political Institutions." Pp. 31–45 in *German Political Studies*, edited by K. Von Beyme. Beverly Hills, CA: Sage.

Przeworski, Adam. 1985. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sayer, Andrew. 2005. *The Moral Significance of Class*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Schor, Juliet. 1993. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books.

Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Therborn, Göran. 1978. *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* London: New Left Books.

Wright, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London and New York: Verso.

Wright, Erik Olin and Joel Rogers. 2011. *American Society: How It Really Works*. New York: W.W. Norton.

Od samog početka ustaške vlađavlne nad Hrvatskom bjesni nečuveni teror. Ustaške vlasti proglašuju Srbe i Židove bespravnim građanima. Bio je to prvi korak zločinačke politike genocida

Židovi i Srbi moraju za 8 dana
NAPUSTITI SJEVERNI DIO ZAGREBA

NA ULICAMA SE SMIJU KRETATI SAMO OD 6 SATI U JUTRO DO 9 SATI NA VEČER

Zagreb, 9. svibnja.

U nizu mjera, koje su provedene protiv nepoćudnih elemenata u Zagrebu, izdao je ravnatelj redarstva g. Marijan Nikšić, danas dvije odredbe, koje donosimo u cijelosti. U ovim odredbama primjenjuju se mjere protiv Židova i Srba, koji stanuju u Zagrebu i koji se moraju evakuirati iz pojedinih gradskih predjela, odnosno u odredbama se ograničuje njihovo slobodno kretanje.

Prva odredba glasi:

Odredjujem, da se u roku od osam dana imadu preseliti u druge dijelove grada Zagreba svi Srbi i Židovi, koji stanuju na sjevernoj strani Maksimirske ceste, Vlaške ulice, Jelačićevog trga, Ilice do mitnice, kao i iz ostalih dijelova grada, koji se nalaze sjeverno od označenog cestovnog poteza.

Oni, koji se ne pokore ovoj odredbi, biti će po isteku gore označenog roka prisilno evakuirani na vlastiti trošak i kažnjeni po postojećim zakonskim propisima.

Druga odredba glasi:

Redarstveno ravnateljstvo u Zagrebu izdaje radi općeg znanja i ravnanja slijedeću odredbu:

1. Srbi i Židovi, nastanjeni u gradu Zagrebu, smiju se kretati na području Zagreba samo od 6 sati prije podne do 9 sati na večer. Od 9 sati na večer, pa do 6 sati u jutro, nesmiju izlaziti na ulicu, već se imadu zadržavati u svojim stanovima.

2. Ulaziti na područje grada Zagreba i izlaziti s područja Zagreba, mogu Srbi samo uz predhodno odobrenje mjesne redarstvene vlasti, koje će se izdavati samo u vrlo važnim slučajevima.

3. Prekršitelji ove odredbe biti će najstrože kažnjeni, u smislu postojećih zakonskih propisa.

Redarstveno ravnateljstvo
U ZAGREBU

Broj: 3511-Prs-1941. Zagreb, 8. svibnja 1941.

OGLAS

Redarstveno ravnateljstvo u Zagrebu izdaje radi općega znanja i ravnanja slijedeću

ODREDBU

1. Srbi i Židovi, nastanjeni u gradu Zagrebu smiju se kretati na području grada Zagreba samo od 6 sati prije podne do 9 sati navečer. Od 9 sati navečer pa do 6 sati ujutro ne smiju izlaziti na ulicu, već se imadu zadržavati u svojim stanovima.

2. Ulaziti na područje grada Zagreba i izlaziti sa područja Zagreba mogu Srbi samo uz PREDHODNO ODOBRENJE mjesne redarstvene vlasti, koje će se izdavati samo u vrlo važnim slučajevima.

3. PREKRŠITELJI ove odredbe biti će najstrožije kažnjeni, u smislu postojećih zakonskih propisa.

Ravnatelj redarstva:

Ustaško Redarstvo
ŽIDOVSKI ODSJEK

OGLAS

1. Zabranjuje se svim Židovima, da izlaze ili odputuju sa teritorija grada Zagreba.

2. Strogo se zabranjuje Židovima, **da kupuju robu ili živežne namirnice u trgovinama ili na tržnicama, prije 10 sati.**

3. Židovi smiju kupovati samo u židovskim radnjama i trgovinama.

4. Sve židovske trgovine moraju odmah propisno označiti svoje radnje i trgovine i to ovako: Na list žutoga papira u veličini od 16 x 25 cm treba po dužini lista s jasno crnim slovima napisati „ŽIDOVSKA TVRTKA". Ove oznake imadu se prilijepiti u sredini svih izloga i vratiju u visini od 150 cm iznad zemlje, odnosno poda, vidljivo s uliene, dotiene ulazne strane.

5. Pozivaju se svi Židovi njemački državljani, da se prijave kod Ustaškog Redarstva, Židovski odsjek, Bogovićeva ul. br. 7., da poligru židovske znakove.

6. Ponovno se upozoruju Židovi, da se ne zadržavaju i ne šetaju po zabranjenim dijelovima grada, gdje se Židovi ne smiju kretati.

Svaki i najmanji prekršaj gornjih odredaba biti će najstrože kažnjen.

U Zagrebu, dne 7. lipnja 1941.

USTAŠKO REDARSTVO
Židovski odsjek.

WRIGHT, ERIK OLIN
Transformacija kapitalizma kroz realistične utopije

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.

POJAČAJMO RAD S OMLADINOM

»Omladino Jugoslavije!

Tebi prijeti velika opasnost, u tvoju je zemlju došao najgori neprijatelj omladine. Neprijatelj koji omladinu na najperfidniji način pretvara u svoju ratnu osvajačku mašinu. Neprijatelj koji potocima prolijeva mladu krv, da bi produžio život onome, što je preživjelo, što smeta razvitku čovječanstva — kapitalističkom društvenom sistemu. Omladino, ne daj se zavesti, naročito ti omladino u Hrvatskoj, tebi prijeti osobita opasnost, jer te nametnuti vlastodršci hoće pretvoriti ne samo u svoje slijepo oruđe, nego i u oruđe onih tuđinskih osvajača koji su okupirali tvoju rodnu grudu, koji gaze tvoju nacionalnu nezavisnost i ponos.

PROGLAS CENTRALNOG KOMITETA
KP JUGOSLAVIJE OMLADINI

ŽIŽEK, SLAVOJ

Od dominacije do eksploatacije i pobune

ŽIŽEK, SLAVOJ

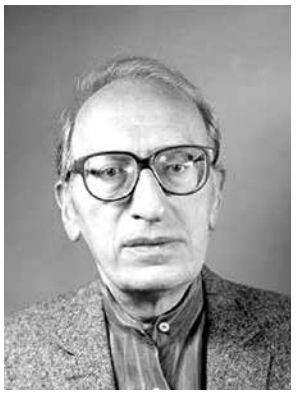
Od dominacije do eksploatacije i pobune

Kao marksisti djelujemo na temelju zajedničke premise da je Marxova "kritika političke ekonomije" ishodište razumijevanja društveno-ekonomskog položaja u kojem se nalazimo. No kako bismo spoznali specifičnost te situacije, moramo se riješiti i posljednjih ostataka Marxova evolucijskoga historicizma – čak i ako se čini da je riječ o samome temelju marksističke ortodoksije. Evo nam Marxa na najnižim historicističkim granama:

> "U društvenoj proizvodnji života ljudi neizbježno stupaju u određene odnose, neovisne o njihovoj volji, odnose proizvodnje prikladne određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga (...) Na određenom stupnju razvitka materijalne proizvodne snage društva dolaze u sukob s postojećim proizvodnim odnosima, odnosno – što je samo pravni izraz za to – s odnosima vlasništva u čijem su okviru dotada djelovale. Iz oblika razvoja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije (...) Društveni poredak nikada ne propada prije nego što se razviju sve proizvodne snage za koje je dovoljan, a novi, bolji odnosi proizvodnje nikad ne zamjenjuju stare prije nego što su materijalni uvjeti za njihovo postojanje dozreli unutar okvira dotadašnjeg društva. Stoga si čovječanstvo neizbježno postavlja samo zadaće koje može riješiti, zato što će pomnije promatranje uvijek otkriti da se i sam problem pojavljuje tek kad već postoje materijalni uvjeti za njegovo rješenje ili se, u najmanju ruku, razvijaju."[01]

Takvo je poimanje dvostruko pogrešno. Kao prvo, kapitalizam se kao društvena pojava odlikuje strukturnom neravnotežom: antagonizam između sila i odnosâ postoji od samoga početka, a upravo on tjera kapitalizam u smjeru stalnog izazivanja revolucija i širenja – kapitalizam se uspješno razvija jer izbjegava vlastite okove bijegom u budućnost. Upravo zbog toga moramo se osloboditi "mudro" optimistične predodžbe da si "čovječanstvo neizbježno postavlja samo zadaće koje može riješiti": danas se suočavamo s problemima za koje nema jasno zajamčenih rješenja na temelju evolucijske logike.

01 Karl Marx: "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy" (1859.), *Selected Writings*, ur. Lawrence H. Simon, str. 211, Hackett, Indianapolis, 1994. (hrv. "Predgovor knjizi *Prilog kritici političke ekonomije*").
02 V. Jean-Claude Milner: *Clartés de tout*, Pariz, Verdier, 2011.
03 Michael Hardt i Antonio Negri: *Multitude*, New York, Penguin, 2004. (*Mnoštvo: rat i demokracija u doba Imperija*, Zagreb, Multimedijalni institut, 2009.).


Jean-Claude Milner

Hegemonija nematerijalnog rada

Kako bismo nadrasli taj okvir, moramo se koncentrirati na tri odlike koje određuju suvremeni kapitalizam: dugoročni trend pomaka s profita na rentu (u dva glavna oblika: najamninu koja se temelji na privatiziranom "zajedničkom znanju" i najamninu koja se temelji na prirodnim izvorima); znatno snažniju strukturnu ulogu nezaposlenosti (mogućnost da vas netko "eksploatira" u dugoročnome radnom odnosu doživljava se kao povlastica); i na koncu uspon nove klase koju Jean-Claude Milner naziva "buržoazijom s plaćom".[02]

Posljedica porasta produktivnosti nastale eksponencijalnim širenjem kolektivnoga znanja upravo je ta uloga nezaposlenosti koja se mijenja. No ne nudi li taj novi oblik kapitalizma i nove mogućnosti za emancipaciju? I upravo tu dolazimo do teze iz knjige Hardta i Negrija *Mnoštvo*, u kojoj nastoje radikalizirati jednoga Marxa, kojem je visokoorganizirani korporacijski kapitalizam već bio "socijalizam unutar kapitalizma" (svojevrsna socijalizacija kapitalizma, u kojem odsutni vlasnici sve više postaju izlišnima), tako da je potrebno samo odrubiti nominalnu glavu i doseći pravi socijalizam.[03] No Hardt i Negri smatraju da se Marxovo ograničenje sastoji u tome što ga je povijesno sputavao centralizirani i hijerarhijski organizirani oblik industrijskog rada, pa je njegova vizija "općeg intelekta" bila izjednačena s agencijom za planiranje. Tek danas, s usponom "nematerijalnog rada" na hegemonijski položaj, revolucionarni obrat postaje "objektivno mogućim". Taj nematerijalni rad prostire se između dvaju polova intelektualnog (simboličkog) rada (stvaranja ideja, kodova, tekstova, programa, brojki...) i afektivnog rada (onih koji se bave našim tjelesnim afektima: od liječnika preko dadilja do stjuardesa). Danas je nematerijalni rad "hegemonijski" upravo u onome smislu u kojem je Marx objavio da je, u sklopu kapitalizma u devetnaestome stoljeću, velika industrijska proizvodnja hegemonijska kao točno određena boja koja daje ton ukupnosti – ne u kvantitativnome smislu, nego u smislu igranja ključne, simbolične i strukturne uloge. Tako nastaje nepregledno novo područje "zajedničkoga": zajedničkoga znanja, oblikâ suradnje i komunikacije i tako dalje, što se više ne može zadržati unutar forme privatnog vlasništva. Jer u nematerijalnoj proizvodnji proizvodi više nisu materijalni predmeti, nego sami novi društveni (međuljudski) odnosi – ukratko, nematerijalna je proizvodnja izravno biopolitička, riječ je o proizvodnji društvenog života.

Pritom je ironično što Hardt i Negri misle upravo na onaj proces koji ideolozi današnjeg "postmodernoga" kapitalizma slave kao prelazak s materijalne na simboličku proizvodnju, s centralističko-hijerarhijske logike na logiku samostvaralačke ("autopoieza") samoorganizacije, multicentrične suradnje i tako dalje. Negri ovdje uistinu ostaje vjeran Marxu: pokušava dokazati da je Marx bio u pravu, da je uspon "općeg intelekta" dugoročno nespojiv s kapitalizmom. Ideolozi postmodernoga kapitalizma tvrde upravo suprotno: sama marksistička teorija (i praksa) ostaje unutar okova hijerarhijske i centralizirane logike državnog nadzora i stoga se ne može nositi s društvenim posljedicama nove informacijske revolucije. Za takve tvrdnje postoje dobri empirijski razlozi: i ovdje je vrhunska ironija povijesti to što je upravo raspad komunizma najuvjerljiviji primjer utemeljenosti tradicionalne marksističke dijalektike sila i odnosa proizvodnje, na koje je marksizam računao u pokušaju da nadvlada kapitalizam. Komunističke režime zapravo je upropastila nesposobnost da se prilagode novoj društvenoj logici koju je podupirala "informacijska revolucija": pokušali su je usmjeriti u još jedan veliki centralizirani projekt državnog planiranja. Paradoks je stoga u tome što ono što Negri slavi kao jedinstvenu priliku za nadvladavanje kapitalizma ideolozi "informacijske revolucije" slave kao uspon novoga "kapitalizma bez trvenja".

Nova buržoazija

Analiza koju nude Hardt i Negri ima tri slabe točke, koje zajednički objašnjavaju kako kapitalizam uspijeva preživjeti nešto što (u klasičnim marksističkim okvirima) treba biti nova organizacija proizvodnje zbog koje bi trebao postati zastarjelim. Njih dvojica podcjenjuju razmjere u kojima je suvremeni kapitalizam uspješno (barem kratkoročno) privatizirao samo "zajedničko znanje", kao razmjere u kojima, više nego buržoazija, sami radnici postaju "izlišnima" (sve više radnika postaje ne samo privremeno nezaposlenima nego i strukturno nezaposlivima). Nadalje, čak i ako je u načelu točno da buržoazija postaje progresivno nefunkcionalnom, tu tvrdnju trebali bismo dopuniti pitanjem – nefunkcional-

nim *za koga*? *Za sam kapitalizam*. Odnosno, ako je stari kapitalizam u idealnim uvjetima značio da poduzetnik ulaže (svoj ili pozajmljeni) novac u posao koji je sam organizirao i sam ga vodi, pa na temelju toga ubire zaradu, danas se javlja novi idealni tip: to više nije poduzetnik koji je vlasnik vlastite tvrtke, nego stručni menadžer (ili upravljački odbor na čijem je čelu generalni direktor) koji vodi tvrtku u vlasništvu banaka (koju također vode menadžeri koji nisu vlasnici same banke) ili raspršenih ulagača. U tom novom idealnom tipu kapitalizma bez buržoazije, nekadašnja buržoazija, koja je postala nefunkcionalnom, doživljava refunkcionalizaciju u obliku klase menadžera koji dobivaju plaću – sama nova buržoazija prima plaću, a čak i ako su njezini pripadnici vlasnici dijela tvrtke, udjele zarađuju kao dio naknade za rad (u obliku "bonusa" za "uspješno" upravljanje).

Ta nova buržoazija i dalje prisvaja višak vrijednosti, ali u (zamagljenom) obliku onoga što Milner naziva "viškom plaće": općenito, pripadnici te skupine dobivaju više od proleterske "minimalne plaće" (te imaginarne – često mitske – referentne točke čiji je jedini stvarni primjer u današnjem globalnom gospodarstvu plaća radnika u nekom izrabljivačkom pogonu u Kini ili Indoneziji), a upravo ta razlika u odnosu na obični proletarijat, to što ih odvaja, određuje njihov status. Buržoazija u klasičnome smislu tako pomalo nestaje: kapitalisti se iznova pojavljuju kao podskupina radnika koji dobivaju plaću – menadžeri koji zaslužuju višu naknadu zahvaljujući sposobnosti (upravo su zbog toga pseudoznanstvene "evaluacije" koje opravdavaju njihovu veću zaradu danas toliko presudne). Kategorija radnika koji zarađuju višak plaće, dakako, ne ograničava se na menadžere, nego se širi i na raznorazne stručnjake, činovnike, javne službenike, liječnike, odvjetnike, novinare, intelektualce i umjetnike. Oni dobivaju višak u dva oblika: više novca (za menadžere i tako dalje), ali i manje posla, odnosno više slobodnog vremena (za neke intelektualce, ali i neke državne činovnike i tako dalje). Postupak ocjenjivanja koji nekim radnicima daje pravo na višak plaće zapravo je, dakako, nasumični mehanizam moći i ideologije, bez ozbiljne veze sa stvarnim sposobnostima – odnosno, kako se izrazio Milner, nužnost viška plaće nije ekonomska, nego politička: cilj joj je održavati "srednju klasu" zbog društvene stabilnosti. Nasumičnost društvene hijerarhije nije pogreška, nego sama bit svega, jer nasumičnost ocjenjivanja igra ulogu koja se može usporediti s nasumičnošću tržišnog uspjeha. Drugim riječima, nasilje ne prijeti eksplozijom kad u društvenoj sferi postoji previše neizvjesnosti, nego upravo kad pokušamo dokinuti tu neizvjesnost.

Tko prosvjeduje?

I u tome se krije jedna od pat-pozicija s kojima se danas suočava Kina: Dengove reforme trebale su uvesti kapitalizam bez buržoazije (kao nove vladajuće klase). No kineski vođe sada postaju bolno svjesnima činjenice da kapitalizam bez stabilne hijerarhije (koju kao nova klasa donosi buržoazija) izaziva trajnu nestabilnost. Kojim će putem onda krenuti Kina? Općenitije gledajući, moglo bi se reći i da je to razlog što se (bivši) komunisti iznova pojavljuju kao najdjelotvorniji kapitalistički menadžeri: njihov povijesni animozitet prema buržoaziji kao klasi idealno se uklapa u napredak suvremenoga kapitalizma u smjeru menadžerskog sustava bez buržoazije – u oba slučaja, kao što je još davno rekao Staljin, "kadrovi odlučuju o svemu".[04]

Taj pojam viška plaće omogućuje nam i da u novome svjetlu sagledamo aktualne "protukapitalističke" prosvjede. U doba krize najočitiji kandidati za "stezanje remena" upravo su pripadnici nižih slojeva buržoazije koji žive od plaće: budući da njihov višak plaće ne igra imanentnu gospodarsku ulogu, na putu pridruživanja proletarijatu ispriječila im se jedino mogućnost organiziranja političkih prosvjeda. Iako su ti prosvjedi nominalno usmjereni protiv okrutne tržišne logike, zapravo su to prosvjedi protiv postupnog urušavanja njihova (politički) povlaštenoga gospodarskog položaja. Prisjetimo se omiljene ideološke tlapnje Ayn Rand (iz knjige *Pobunjeni Atlas* – engl. *Atlas Shrugged*) o tome kako ("kreativni") kapitalisti stupaju u štrajk – nema li ta tlapnja perverzan odraz u mnogim današnjim štrajkovima, koji su često štrajkovi povlaštene "buržoazije s plaćom", koju na prosvjede tjera strah od gubitka povlastica (viška u odnosu na minimalnu plaću)? To nisu proleterski prosvjedi, nego prosvjedi protiv prijetnje degradacije na proleterski status. Drugim riječima, tko se usuđuje štrajkati danas, kad je i sama sigurnost stalnog zaposlenja već sama po sebi povlastica? Tu nije riječ o mizerno plaćenim radnicima u tekstilnoj industriji (odnosno onome što je od nje ostalo) i sličnim djelatnostima, nego o sloju po-

04 Danas se javlja i zanimljiva razlika između Kine i Rusije: u Rusiji su sveučilišni kadrovi apsurdno potplaćeni. Već su se *de facto* pridružili proletarijatu. S druge strane, u Kini su plaćeni više nego dobro, "viškom plaće", čime se jamči njihova poslušnost.

Josif Staljin

vlaštenih radnika sa zajamčenim poslovima (uglavnom u državnoj službi: policiji i drugim pravosudnim tijelima, nastavnicima, zaposlenicima u javnome prijevozu i tako dalje). Tu se krije i objašnjenje za novi val studentskih prosvjeda: može se reći da je njihov glavni motiv strah da im visoki stupanj obrazovanosti više neće jamčiti višak plaće.

Dakako, to veliko oživljavanje prosvjeda – od Arapskog proljeća do Zapadne Europe, od pokreta Occupy Wall Street do Kine, od Španjolske do Grčke – ne smijemo odbaciti tek kao pobunu buržoazije s plaćom. U njoj se krije i daleko radikalniji potencijal, koji iziskuje konkretnu pojedinačnu analizu. Studentski prosvjedi protiv reforme sveučilišta u Ujedinjenom Kraljevstvu primjerice očito su se razlikovali od nemira koji su se u toj zemlji dogodili u kolovozu 2011. – toga konzumerističkoga karnevala destrukcije, iskrenog izljeva gnjeva onih koji su ostali izvan sustava. Kad je riječ o pobuni u Egiptu, moglo bi se reći da je uistinu počeo kao ustanak buržoazije s plaćom (mladi i obrazovani prosvjedovali su zbog nedostatka perspektive), ali je ubrzo prerasla u širi prosvjed protiv opresivnog režima. Ali u kojoj je mjeri taj prosvjed mobilizirao siromašno radništvo i seljaštvo? Ne pokazuje li izborna pobjeda islamista koliko je uska društvena osnova izvornog sekularnog prosvjeda? Grčka je u tome posebni slučaj: u posljednjih nekoliko desetljeća stvorena je nova buržoazija s plaćom (osobito u pretjerano nabujaloj državnoj upravi), uz financijsku pomoć EU-a, a veliki dio sadašnjih prosvjeda reakcija je na opasnost od gubitka tih povlastica.

Tu proletarizaciju nižih slojeva buržoazije s plaćom prati i neumjerenost koja ide u suprotnome smjeru: suludo visoke plaće vrhunskih menadžera i bankara, razina naknada koja je i ekonomski iracionalna jer je, kao što su pokazala istraživanja u Sjedinjenim Državama, najčešće obrnuto proporcionalna tvrtkinu uspjehu.[05] Umjesto da te trendove podvrgnemo moralnoj kritici, trebamo ih čitati kao pokazatelje načina na koji sam kapitalistički sustav više nije u stanju pronaći imanentnu razinu autoregulirane stabilnosti, odnosno načina na koji bi se taj cijeli krug lako mogao oteti nadzoru.

Grčki izbor

Dobra stara marksističko-hegelovska predodžba o totalnosti ovdje sada dolazi na svoje: presudno je važno trenutačnu gospodarsku krizu spoznati u ukupnosti i ne dopustiti da nas zaslijepe tek neki parcijalni aspekti. Prvi korak u tom smjeru upravo je koncentriranje na jedinstvene momente koji se ističu kao simptomi aktualne gospodarske krize. Na primjer svi znaju da "paket pomoći" namijenjen Grčkoj neće dati željene rezultate, no Grčkoj se neprestano iznova nameću novi aranžmani te vrste. Posrijedi je vrlo čudan primjer logike koja kao da govori: "Vrlo dobro znam, ali..." Dvije dominantne priče o krizi u Grčkoj kruže masovnim medijima: njemačko-europska priča (neodgovorne, lijene, rastrošne Grke koji izbjegavaju plaćanje poreza treba staviti pod nadzor i naučiti financijskoj disciplini) i grčka priča (njihov nacionalni suverenitet ugrožava neoliberalna tehnokracija iz Bruxellesa).[06] Kad se više nije moglo zanemarivati muke koje su proživljavali obični Grci, pojavila se i treća priča: sve češće predstavlja ih se kao žrtve kojima je potrebna humanitarna pomoć, kao da je zemlju pogodila prirodna katastrofa ili rat. I premda su sve tri priče netočne, može se reći da je treća najodvratnija zato što skriva činjenicu da Grci nisu pasivne žrtve. Oni uzvraćaju udarac, ratuju s europskom ekonomskom elitom i potrebna im je solidarnost u toj borbi, jer to je i naša borba. Grčka nije nikakva iznimka, riječ je o poligonu za ispitivanje i nametanje novog društveno-ekonomskog modela univerzalne primjene: depolitiziranog tehnokratskog modela u sklopu kojeg se bankarima i drugim stručnjacima dopušta da guše demokraciju.

Zamislite prizor iz nekog distopijskog filma koji prikazuje naše društvo u bliskoj budućnosti. Obični prolaznici imaju posebnu zviždaljku. Kad god uoče nešto sumnjivo – nekog useljenika na primjer, ili beskućnika – zvižde, a posebni čuvar onda juri do tog mjesta i brutalnom se silom okomljuje na uljeze... Nešto što možda izgleda poput jeftine holivudske priče u današnjoj je Grčkoj stvarnost. Članovi fašističkog pokreta Zlatna zora na atenskim ulicama dijele zviždaljke – kad netko vidi sumnjivog stranca, treba zazviždati, a posebni čuvari, pripadnici Zlatne zore koji patroliraju ulicama, odmah će doći i provjeriti sumnjivu osobu. Tako se brani Europa u proljeće 2012. No te organizirane građanske ophodnje usmjerene protiv imigranata nisu glavna

05 Istina, dio cijene za te hipernagrade za rad jest i to što takvi menadžeri moraju biti dostupni dvadeset četiri sata na dan, pa tako neprekidno žive u izvanrednoj situaciji.

06 Jedna od skandaloznijih izjava Jacquesa Lacana glasi da je ljubomora supruga, čak i ako se pokaže da su njegove tvrdnje da mu žena spava s drugim muškarcima istinite, i dalje patološke prirode. Slično bismo mogli ustvrditi da je, čak i ako je većina tvrdnja nacista o Židovima istinita (što, dakako, nije slučaj), njihov antisemitizam i dalje (i bio je) patološki, jer potiskuje istinski razlog zbog kojeg je nacistima bio potreban antisemitizam, a to je bila potreba za održanjem ideološke pozicije. Isto to vrijedi i za tvrdnje da su Grci lijeni: čak i kad bi bilo tako, optužba bi bila lažna jer zamagljuje komplicirane globalne gospodarske mehanizme koji su Njemačku, Francusku i druge nagnali da financiraju "lijene" Grke.

opasnost, nego tek usputna šteta koja nastaje uz glavnu prijetnju – politiku štednje, koja je i dovela Grčku u tako tešku situaciju.

Kritičari naše institucionalne demokracije često se tuže da izbori u pravilu ne nude pravi izbor. Uglavnom nam se nudi izbor između jedne stranke desnog centra i jedne stranke lijevog centra među čijim programima praktički nema razlike. U vrijeme pisanja ove knjige izbori u Grčkoj zakazani za 17. lipnja 2012. nude pravi izbor: s jedne je strane establišment (Nova demokracija i Pasok), s druge Syriza. Kao što to već obično biva, takvi trenuci koji omogućuju stvarni izbor izazivaju paniku u redovima establišmenta, tjerajući ih da zazivaju prikaze društvenoga kaosa, siromaštva i nasilja ako izborno tijelo odluči pogrešno. Već i sama mogućnost Syrizine pobjede posijala je strah na tržištima diljem svijeta i, kao što je također uobičajeno u takvim slučajevima, ideološka prozopopeja doživljava vrhunac: tržišta se oglašavaju poput stvarnih osoba, izražavaju "zabrinutost" u vezi s onim što će se dogoditi ne dovedu li izbori do formiranja vlade koja će imati mandat da nastavi program fiskalne štednje i strukturnih reforma koje propisuju EU i MMF. Ali obični Grci nemaju vremena razmišljati o takvim izgledima za budućnost. Imaju dovoljno problema i u sadašnjosti, u kojoj im se život pretvara u bijedu razmjera koji nisu viđeni u Europi posljednjih desetljeća. Takva se predviđanja, dakako, često pretvaraju u proročanstva koja se onda i sama od sebe ispune, izazivaju paniku i upravo tako dovode upravo do te katastrofe na koju sve vrijeme upozoravaju.

U *Bilješkama o definiciji kulture* veliki konzervativac T. S. Eliot primijetio je da postoje trenuci kad se može birati jedino između hereze i nevjerovanja, da se religija ponekad može održati na životu jedino izazivanjem sektaškog odvajanja od njezina trupla. I upravo je to naš današnji položaj u odnosu na Europu. Samo neka nova "hereza" (koju u ovom trenutku predstavlja Syriza) može spasiti ono što vrijedi spašavati od europskoga nasljeđa: demokraciju, povjerenje u narod, egalitarnu solidarnost... Europa koja će pobijediti ako protivnici nadmudre Syrizu zapravo je "Europa azijskih vrijednosti" (što, dakako, nema nikakve veze s Azijom, a itekako ima s posve očitom i neposrednom opasnošću: sklonošću suvremenoga kapitalizma prema dokidanju demokracije).

Igra s kapitalističkom zvijeri

Grčka je tako jedinstvena europska univerzalnost, čvorište na kojem se ta povijesna sklonost koja oblikuje njezinu sadašnjost očituje u najčišćem obliku. Upravo zbog toga – da parafraziramo završetak Wagnerova *Parsifala* – trebali bismo iskupiti iskupitelja. Ne samo da bismo trebali spasiti Grčku od njezinih spasitelja – europskoga konzorcija, koji metodama što podsjećaju na dr. Mengelea ispituje "mjere štednje" – nego bismo i Europu trebali spasiti od njezinih spasitelja, neoliberala, koji promiču gorki lijek štednje, i populista, koji se protive useljenicima. U toj je predodžbi međutim nešto pogrešno: činjenica da je upravo to reakcija arhetipskog europskog ljevičarsko-liberalnog idiota – po mogućnosti društveno svjesnoga kulturnog intelektualca – na pitanje Europe danas. Kao politički korektni antirasist tvrdit će da, naravno, odbacuje protuimigracijski populizam, jer opasnost prijeti iznutra, a ne od islama. Dvije su glavne prijetnje Europi, nastavlja on, upravo taj populizam i neoliberalna ekonomija. Kako bismo se obranili od te dvostruke opasnosti, moramo iznova oživiti društvenu solidarnost, multikulturnu toleranciju, materijalne uvjete za kulturni razvoj i tako dalje. Ali kako to ostvariti? Glavna, idiotska ideja pritom obuhvaća povratak autentičnoj socijalnoj državi: potrebna nam je nova politička stranka koja će obnoviti dobra stara načela napuštena pod neoliberalnim pritiskom. Moramo regulirati poslovanje banaka i staviti pod nadzor financijsku neobuzdanost, jamčiti besplatnu univerzalnu zdravstvenu zaštitu i obrazovanje i tako dalje. Što je tu pogrešno? Sve. Takav je pristup *sensu stricto* idealistički, odnosno opire se vlastitome idealiziranom ideološkom dodatku postojećoj pat-poziciji. Prisjetimo se samo što je Marx napisao o Platonovoj *Republici*: poteškoća se ne krije u tome što je "odviše utopijska", nego, naprotiv, u tome što je i dalje ideal postojećeg političko-gospodarskog poretka. *Mutatis mutandis*, aktualno rastavljanje socijalne države trebali bismo čitati ne kao izdaju jedne plemenite ideje, nego kao neuspjeh koji nam retroaktivno omogućuje da uočimo kobni nedostatak samog pojma socijalne države. Pouka glasi: želimo li očuvati emancipatorsku jezgru te predodžbe, morat ćemo promijeniti teren i iznova promisliti najtemeljnije implikacije (poput dugoročne održivosti "socijalnoga tržišnoga gospodarstva", odnosno društveno odgovornoga kapitalizma).

Syriza

07 "The Global Minotaur: An Interview with Yanis Varoufakis", dostupno na stranici nakedcapitalism.com.
08 V. Yanis Varoufakis: *The Global Minotaur*, London, Zed Books, 2011. (Ulomak iz knjige objavljujemo u ovom broju *Up&Undergrounda*, op. ur.)

Danas nas sa svih strana bombardiraju mnoštvom različitih pokušaja humaniziranja kapitalizma, od ekokapitalizma do kapitalizma "osnovnog dohotka". Argumentacija za ta nastojanja otprilike glasi: povijesno iskustvo pokazuje da je kapitalizam daleko najbolji način stvaranja bogatstva; istodobno se mora priznati da kapitalistička reprodukcija, kad je prepustimo samoj sebi, nužno donosi i eksploataciju, uništenje prirodnih izvora, masovnu patnju, nepravdu, ratove i tako dalje. Stoga bismo morali težiti održavanju temeljne kapitalističke matrice reprodukcije usmjerene na zaradu, ali i tome da je usmjerujemo i reguliramo kako bi služila širem cilju globalne dobrobiti i pravde. Stoga kapitalističku zvijer trebamo pustiti da funkcionira kao i inače, prihvaćajući činjenicu da tržišta imaju vlastite zahtjeve koje valja poštovati i da će svako izravno remećenje tržišnih mehanizama dovesti do katastrofe – možemo se samo nadati da ćemo nekako obuzdati zvijer... No svi ti pokušaji, koliko god najčešće bili dobronamjerni u nastojanjima da ujedine pragmatični realizam i načelnu predanost pravdi, prije ili poslije nailaze na *Stvarnost* antagonizma dviju dimenzija: kapitalistička zvijer uvijek iznova izmiče ograničenjima dobronamjerne društvene regulacije. U jednom trenutku stoga ćemo morati postaviti sudbonosno pitanje: je li igra s kapitalističkom zvijeri uistinu jedina uopće zamisliva dostupna igra? Što ako je, koliko god kapitalizam bio produktivan, cijena koju moramo plaćati kako bi samo nastavio funkcionirati sada već jednostavno previsoka? Izbjegnemo li to pitanje i nastavimo humanizirati kapitalizam, samo ćemo pridonijeti procesima koje pokušavamo zaustaviti i preokrenuti. Znakova toga ima posvuda, pa tako i u usponu Wal-Marta kao simbola novog oblika konzumerizma koji cilja na niže klase:

> "Za razliku od prvih velikih korporacija, koje su zahvaljujući nekom izumu (npr. Edisonovoj električnoj žarulji, Microsoftovu programu Windows, Sonyjevu walkmanu ili Appleovu paketu iPod/iPhone/iTunes) stvorile neki posve novi sektor, ili nekih drugih tvrtki, koje su se koncentrirale na izgradnju točno određenog brenda (npr. Coca-Cole ili Marlbora), Wal-Mart je učinio nešto što dotad nikome nije palo na pamet. Posve novu 'ideologiju jeftinoće' zapakirao je u brend koji je trebao privući financijski opterećene američke radničke i niže srednje klase. U kombinaciji sa žestokim progonom sindikata ta je tvrtka postala bastionom niskih cijena i pružanja osjećaja zadovoljstva napaćenim pripadnicima radničke klase jer mogu sudjelovati u eksploataciji (uglavnom) inozemnih proizvođača robe koju odnose iz prodavaonice."[07]

Neospartanski svjetski poredak

No ključna je odlika to što u ovoj krizi nije riječ o bezobzirnoj potrošnji, pohlepi, nedjelotvornoj regulaciji banaka i tako dalje. Jedan gospodarski ciklus približava se svršetku, ciklus koji je pokrenut još početkom sedamdesetih godina 20. stoljeća, kada se pojavilo ono što Varoufakis naziva "globalnim Minotaurom" – čudovišni stroj koji je upravljao svjetskim gospodarstvom od početka osamdesetih godina do 2008.[08] Konac šezdesetih i početak sedamdesetih nisu bili tek razdoblje naftne krize i stagflacije. To što je Nixon odlučio odustati od zlatnog standarda pri određivanju vrijednosti američkog dolara bio je znak mnogo radikalnijeg pomaka u temeljnom funkcioniranju kapitalističkog sustava. Koncem šezdesetih godina 20. stoljeća američko gospodarstvo više nije moglo nastaviti reciklirati viškove u Europi i Aziji: ti viškovi pretvorili su se u deficite. Godine 1971. američka je Vlada na taj pad reagirala drskim strateškim potezom. Umjesto da se počne baviti rješavanjem sve većeg nacionalnog deficita, odlučila je učiniti nešto posve suprotno: *povećati deficit*. I tko će to platiti? Ostatak svijeta! Kako? Trajnim transferom kapitala koji je bez prestanka prelazio dva velika oceana kako bi financirao američke manjkove. Amerika je tako počela funkcionirati

> "poput divovskog usisavača koji uvlači višak tuđe robe i kapitala. I premda je takav 'aranžman' utjelovio najveću zamislivu neravnotežu u planetarnim razmjerima (...) ipak je doveo do nečega što je nalikovalo na globalnu ravnotežu: međunarodni sustav asimetričnih financijskih i trgovačkih tokova koji se munjevito ubrzavaju i u stanju su stvoriti dojam stabilnosti i ustrajnog rasta (...) Na temelju tih deficita vodeća svjetska gospodarstva koja stvaraju višak (npr. Njemačka, Japan i kasnije Kina) i dalje su masovno proizvodila robu koju je Amerika upijala. Gotovo sedamdeset posto zarade koju su te zemlje ubirale u globalnim razmjerima potom se vraćalo u Sjedinjene

Države u obliku dotoka kapitala na Wall Street. A što je Wall Street činio s tim novcem? Taj dotok kapitala pretvarao je u izravna ulaganja, dionice, nove financijske instrumente, nove i stare oblike zajmova itd."[09]

I premda je pogled Emmanuela Todda na današnji globalni poredak očito jednostran, teško mu možemo poreći ovaj moment istine: Sjedinjene Države imperij su na zalasku.[10] Sve izraženija negativna trgovinska bilanca pokazuje da je riječ o neproduktivnome grabežljivcu. Svakodnevno od drugih zemalja mora usisati milijardu dolara da bi mogao plaćati to što troši i po tome je onaj univerzalni kejnzijanski potrošač koji održava funkcioniranje svjetskoga gospodarstva. (Toliko o protukejnzijanskoj ekonomskoj ideologiji, koja kao da dominira današnjim dobom!) Taj dotok sredstava, u biti nalik na desetinu koja se u drevno doba plaćala Rimu (ili nalik na žrtve koje su Minotauru podnosili drevni Grci), oslanja se na komplicirani ekonomski mehanizam: Sjedinjene Države uživaju "povjerenje" kao sigurno i stabilno središte, pa tako svi ostali, od arapskih zemalja koje proizvode naftu do Zapadne Europe i Japana, a sada čak i Kineza, višak zarade ulažu u Sjedinjene Države. Budući da je ta pouzdanost ponajprije ideološke i vojne prirode, a ne ekonomske, pred Sjedinjene Države postavlja se pitanje kako opravdati tu imperijalnu ulogu – potrebno im je stalno ratno stanje, pa je tako i došlo do rata "protiv terorizma", do toga da se Sjedinjene Države nude kao univerzalni zaštitnik svih ostalih "normalnih" (ne "odmetnutih") država. Cijeli svijet stoga najčešće funkcionira kao kakva univerzalna Sparta s trima klasama, koje se ovdje sada manifestiraju kao Prvi, Drugi i Treći svijet: 1) SAD kao vojno-političko-ideološka sila, 2) Europa i dijelovi Azije i Latinske Amerike kao industrijsko-proizvodna područja (pritom su ključni Njemačka i Japan, kao vodeći svjetski izvoznici, te Kina, koja je u usponu), 3) ostale nerazvijene zemlje, današnji heloti. Drugim riječima, globalni kapitalizam iznjedrio je novi opći trend stvaranja oligarhije, prikriven kao slavlje "raznolikosti kultura": ravnopravnost i univerzalnost sve više nestaju kao istinska politička načela. No čak i prije nego što se posve razvio i učvrstio, taj neospartanski svjetski sustav već se raspada. Za razliku od situacije koja je vladala 1945., svijetu Sjedinjene Države nisu potrebne, nego Sjedinjenim Državama treba ostatak svijeta.

I upravo u toj divovskoj sjeni europski problemi – njemački vođe bijesni su na Grčku i ne žele bacati milijarde u crnu rupu bez dna, grčki vođe ojađeno ustraju u suverenitetu i pritisak Bruxellesa uspoređuju s njemačkom okupacijom u Drugome svjetskom ratu – ne mogu izgledati drukčije nego sitničavo i apsurdno.

S engleskoga preveo Damir Biličić (izlazi u knjizi *Godina opasnog sanjanja*, Fraktura, 2013.)

09 "The Global Minotaur: An Interview with Yanis Varoufakis, nakedcapitalism.com."
10 V. Emmanuel Todd: *After the Empire*, London, Constable, 2004. (*Kraj imperija*, Zagreb, Masmedia, 2003.).

Odluka Predsjedništva ZAVNOH-a o priključenju Istre, Rijeke, Zadra i ostalih okupiranih krajeva Hrvatskoj potvrđena je na II zasjedanju ZAVNOH-a u Plaškom

Hrvatskom narodu

Odluka o priključenju Istre, Rijeke, Zadra i ostalih okupiranih krajeva Hrvatskoj

Narod Istre, Hrv. Primorja, Dalmacije i svih Jadranskih otoka u zajednici s junačkom Narodno-oslobodilačkom Vojskom Hrvatske oslobodio je svoje krajeve ispod jarma talijanskih tlačitelja. Vlast u tim krajevima prešla je u ruke **Narodno-oslobodilačkih Odbora** — jedinih organa demokratske narodne vlasti, koje naš narod priznaje.

Na osnovu tih činjenica, kao i na osnovu načela o samoodredjenju naroda, koje su ga proklamirali naši veliki saveznici, **Sovjetski Savez, Velika Britanija i Sjedinjene Američke Države**, Zemaljsko Antifašističko Vijeće Narodnog Oslobodjenja Hrvatske donijelo je sljedeće

zaključke:

1. Proglašuje se ništetnim svi ugovori, paktovi i konvencije, koje su razne velikosrpske vlade sklopile s Italijom, s kojima su hrvatski krajevi **Istra, Rijeka, Zadar, Lošinj, Cres, Lastovo i ostali Kvarnerski otoci** predani Italiji.

2. Proglašuje se ništetnim svi ugovori, paktovi i konvencije, sklopljene između izdajnika hrvatskog naroda **Pavelića** i talijanske vlade, kojima su dijelovi **Gorskog Kotara, Hrvatskog Primorja, Dalmacije i Dalmatinski otoci** predani Italiji.

3. Svi spomenuti hrvatski krajevi, t. j. Istra, Rijeka, Zadar, nacionalni dijelovi Hrvatskog Primorja, Gorskog Kotara, Dalmacije i svi Jadranski otoci (uključivši ovamo: Lastovo, Cres, Lošinj i drugi), **priključuju se matici zemlji Hrvatskoj, a preko nje novoj demokratskoj hrvatskoj zajednici naroda Jugoslavije**, za koju se naši narodi Istre

4. Talijanskoj nacionalnoj manjini, koja obitava u ovim krajevima, zajamčuje se autonomija.

5. O gornjoj odluci obavještavaju se vlade savezničkih zemalja **Saveza Socijalističkih Sovjetskih Republika, Velike Britanije, Sjedinjenih Američkih Država**, kao i čitava svjetska javnost.

Smrt fašizmu — Sloboda narodu!

30 rujna 1943

Zemaljsko Antifašističko Vijeće
Narodnog Oslobodjenja Hrvatske

POJAČAJMO RAD S OMLADINOM