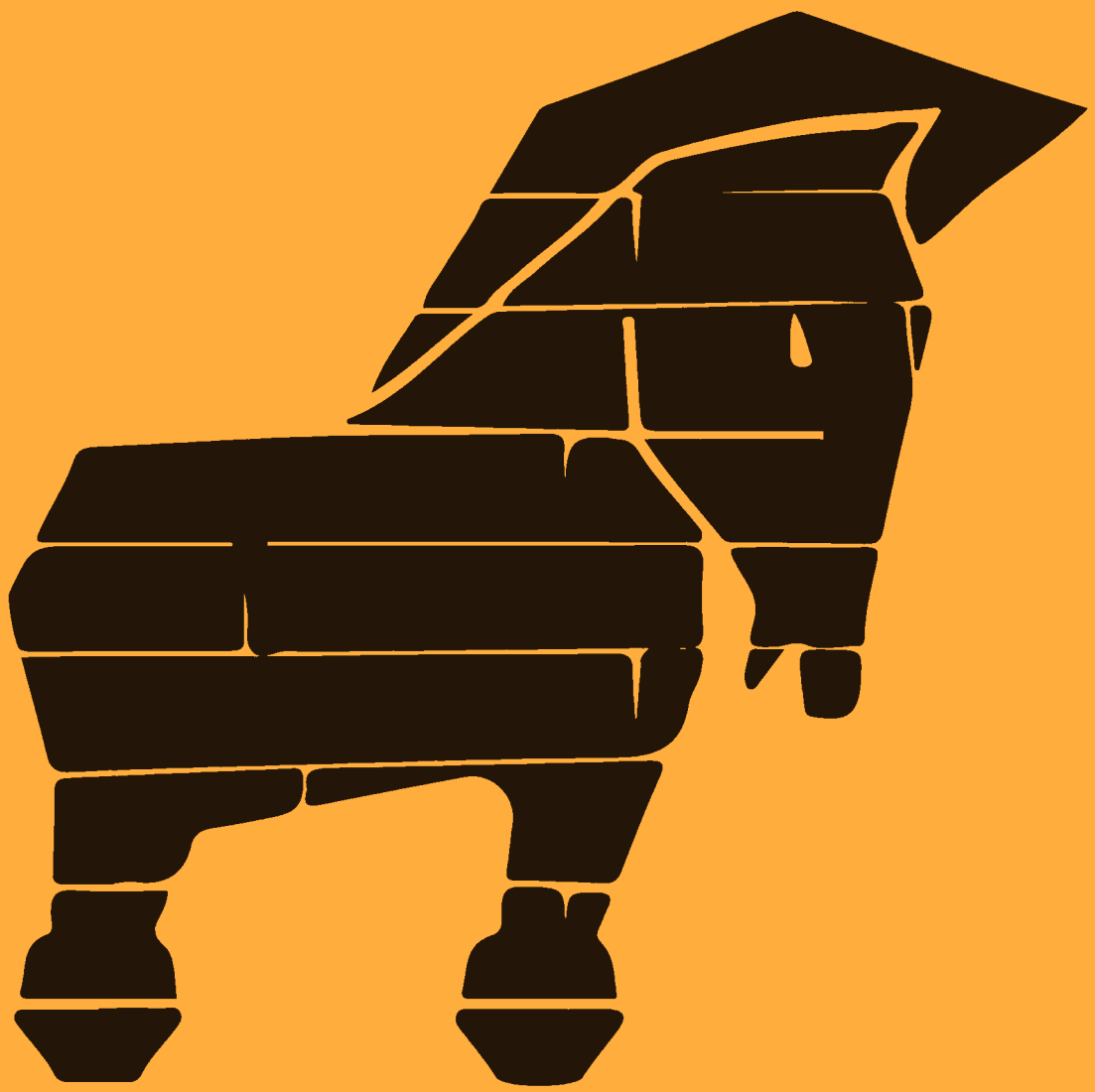
9 771332 512004
#27/28 •Zagreb, 2015.
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND



9 771332 512004

Zagreb, 2015.
broj 27/28
cijena 200 kn

UP&UNDERGROUND

8. **Subversive Festival:**
Prostori emancipacije:
mikropolitike i pobune

Subversive Film Festival
Konferencija: Prostori emancipacije
Škola suvremene humanistike: Socijalna dimenzija kulturne politike
Subversive Forum: Mikropolitike i pobune
Sajam angažirane književnosti
SubLit caffe
Subversive/P.E.N.

03.05. – 16.05.2015.
kino Europa, kino Tuškanac, kino Grič, KIC, ALU

ISSN 1322-5124
BROJ/NUMBER: 27/28
OSNOVAN/ESTABLISHED: 1995.
ZA NAKLADNIKA/FOR THE PUBLISHER:
Nikola Devčić
nakladnik/publisher:
Bijeli Val, Ilica 203a, 10000 Zagreb, Hrvatska
nikoladevcic@inet.hr
GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/CHIEF EDITOR:
Nikola Devčić
UREDNIK OVOG IZDANJA/SPECIAL ISSUE EDITORS:
Žarko Paić
STRUČNI SURADNICI: Karolina Hrga, Martin Beroš, Leonardo Kovačević
SURADNICI U OVOM BROJU/CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE: Marijan Krivak, Katarina Peović Vuković, Žarko Paić,Boris Gunjević,Max Scheler, John Milbank, Ruth Sonderegger, Nick Hewlett, Judith Butler, Ernesto Laclau, Ellen Meiksins Wood, Paul Patton, Ray Brassier, Bjung-Chul Han, Richard Seymour, Vivek Chibber, Bernard Aspe, Frédéric Lordon, Aijaz Ahmad, Lise Vogel, Miloš Đurđević, Boris Perić, Ivan Velisavljević, Damjan Rajačić, Dina Pokrajac, Nina Gross.
FOTOGRAFIJA/PHOTO: Up&Underground arhiv
LEKTURA/PROOF-READING: Katarina Kosić
GRAFIČKI UREDNIK/GRAPHICS: Ruta
TISAK/PRINTED BY: Kerschofset, Zagreb
NAKLADA/PRINT RUN: 500
Pisma i rukopise slati na adresu nakladnika.
ZAHVALE/ACKNOWLEDGEMENTS:
— Gradski ured za obrazovanje, kulturu i šport, Zagreb
— Ministarstvo kulture Republike Hrvatske
— Hrvatski filmski savez
— Hrvatski audiovizualni centar
— Heinrich Böll Stiftung
— Francuska ambasada

www.up-underground.com
www.subversivefilmfestival.com

CRITICAL THEORY DOSSIER

7
MAX SCHELER
Budućnost kapitalizma

17
BJUNG CHUL-HAN
Psihopolitika: Neoliberalizam i nove tehnike moći

33
ELLEN MEIKSINS WOOD
Grobari kapitalizma

43
ERNESTO LACLAU
Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta

53
ERNESTO LACLAU
Onkraj emancipacije

63
RAY BRASSIER
Nihil razdvojeno:
Zapažanja o ontologiji oduzimanja i mislećem kapitalizmu

71
NICK HEWLETT
Jacques Ranciere: Politika je jednakost je demokracija

87
RUTH SONDEREGGER
Trebaju li nam drugi da emancipiramo sebe?
Zapažanja o Jacquesu Rancièreu

99
MARIJAN KRIVAK
“Metoda jednakosti” kao emancipacija:
O politici i poetici Jacquesa Rancièrea

111
KATARINA PEOVIĆ VUKOVIĆ
“Marksizam, emancipacija i mikropolitike.
Badiou ili Foucault danas?”

125
RICHARD SEYMOUR
Kulturni materijalizam i politike identiteta

131
AIJAZ AHMAD
Islam, islamizmi i Zapad

155
ŽARKO PAIĆ
Trijumf političkih religija: Politika identiteta i sumrak kulture danas

177
JOHN MILBANK
Oikonomia napušta dom: teologija, politika i vladavina u povijesti Zapada

191
BORIS GUNJEVIĆ
Rastjelovljenje – Demonska ambivalentnost kapitalizma i religije

211
BERNARD ASPE
Izokrenuti horizont

217
FRÉDÉRIC LORDON
Kapitalizam, želja i ropstvo: Marx i Spinoza

221
VIVEK CHIBBER
Kako govore subalterni? (intervju)

231
JUDITH BUTLER
Tijela u savezu i politika ulice

245
LISE VOGEL
Još jednom o kućanskom radu

PROSTORI EM MIKROPOLITI

ANCIPACIJE:

KE i POBUNE

Müller
STOP
RAZUM

SCHELER, MAX

Budućnost kapitalizma (1915.)

Zelena akcija/FoE Croatia je 6. svibnja 2015. održala na Trgu bana Josipa Jelačića u Zagrebu prosvjednu akciju protiv Transatlantskog trgovinskog i investicijskog partnerstva (TTIP), ujedno i najvećeg sporazuma o slobodnoj trgovini u ljudskoj povijesti. U suradnji s *Friends of the Earth Europe* i u Zagreb je dopremljen 8-metara visoki trojanski konji koji je postao simbolom otpora protiv ovog ugovora.

SCHELER, MAX

Budućnost kapitalizma (1915.)

> "I u nastajućem svjetonazoru mladeži duhovne pojave zamaranja poput skepticizma, relativizma, historizma i prekapanja po vlastitom jastvu povukle su se u pozadinu, dok s druge strane snažno napreduje usmjerenost na neposredni doživljajni kontakt sa samim stvarima, na apsolutni uvid, koji čeliči djelotvornu odlučnost i karakter, na ekspanzivnu predanost svijetu. Te mijene bude nadu upravo stoga što nisu ograničene na određene socijalne klase ili stranke, nego svojim novim duhom prodiru u sve klase. Ako se kod prevladavanja kapitalizma radi o potiskivanju određenog tipa i njegovih ideala iz sfere vladavine, nešto bitno i presudno može se očekivati samo od takvih mijena, a ne od pobjede neke određene 'klase' ili 'stranke'."

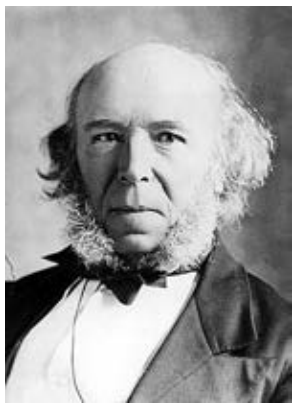
Predgovor

Kapitalizam na prvome mjestu nije ekonomski sustav raspodjele vlasništva, nego čitav životni i kulturni sustav. Taj sustav proistekao je iz postavljanja ciljeva i vrijednosnih procjena određenog biofizičkog tipa čovjeka, naime od buržuja, i zato se oslanja na njihove tradicije. Ako je točna ova teza, što je dijelimo sa Sombartom, prema načelu *cessante causa cessat effectus* (*s ukidanjem uzroka nestaje posljedica*), te onom ništa manje valjanom da se tek s promjenom (smanjivanjem) uzroka može očekivati i promjena (smanjivanje) posljedice, propasti kapitalizma možemo se nadati samo zato što će upravo taj tip čovjeka izgubiti svoj vladajući položaj, te u mjeri u kojoj će mu se to dogoditi; bilo zato što bi u vlastitoj prirodi i njoj imanentnoj razvojnoj tendenciji nosio klicu izumiranja, bilo zato što će barem njegov etos biti smijenjen etosom jednog tipa čovjeka druge vrste.

Već je snagom ove problemske konstelacije, koja nužno proizlazi iz rezultata istraživanja uzroka kapitalizma, isključeno da bismo od promjene postojećeg poretka vlasništva, proizvodnje i raspodjele gospodarskih dobara (kao što to zahtijevaju i očekuju sve socijalističke stranke), ma na koji način ona uslijedila, mogli očekivati iščezavanje kapitalizma, bilo ono iznenadno, kroz revoluciju, ili postupno, kroz evoluciju, prema navodnom usmjeravajućem zakonu, koji bi bio imanentan modernom gospodarskom životu (tendencija prema velikim

pogonima, akumulacija kapitala u sve manje ruku i tako dalje); a činjenica da taj takozvani usmjeravajući razvojni zakon u poljoprivredi na postoji, te da u njoj mali pogon pred velikim zadobiva trajnu ekonomsku prednost, koja proizlazi iz same biti ratarstva i stočarstva, povrh toga spada u one najsigurnije utvrđene unutar nacionalno-ekonomske znanosti. Ako je taj način rješavanja pitanja nemoguć već stoga što iz jedinstva kapitalističkog kulturnog sustava izvlači podsustav gospodarstva – pa čak i puke industrije – te od njegove primarne promjene očekuje promjenu cjeline, pa i "nadgradnje" (materijalističko shvaćanje povijesti); te što, nadalje, počiva na kauzalnoj zabludi da je tip građana popratna pojava kapitalističkog "poretka" (a ne da je obrnuto, kao što mi tvrdimo, taj poredak posljedica "građanskog duha"), s druge je strane jasno da svaka takva promjena sama može postati moguća samo u mjeri u kojoj taj tip čovjeka zajedno sa svojim "duhom" izgubi vlast. Ali takav proces nikada se neće moći očekivati od pukog numeričkog narastanja proletarijata kao ekonomske klasne jedinice i njemu odgovarajućeg narastanja njegova položaja u pogledu moći i prava već stoga što klasni duh "proletarijata" i sam predstavlja samo inačicu etosa istog tog tipa; ukoliko mu bar kao "proletarijatu", to jest interesnoj zajednici vezanoj vlasništvom, uopće pripadaju zajednički stavovi, dakle oni koji bi bili sukladni njegovu posebno potisnutom položaju i situaciji unutar buržoaske države i buržoaskog društva. Ni revolucionarno-sindikalistička, ni evolucijsko-parlamentarna i staro-sindikalna metoda postupanja ne obećavaju neki upečatljiv uspjeh, dokle god građanski etos zajedno oduševljava različite međusobno sukobljene borbene zajednice, tek dok su jedino ekonomska interesna jedinstva i suprotnosti spram manjine vlasništva i moći ti koji ih – uvijek unutar prostora igre tog etosa, a nikako izvan njega – oblikuju kao takve borbene zajednice. Postaju li sindikati veliki i moćni poput onih starih, engleskih, oni će – kao što nam to i povijest pokazuje – sami biti u potpunosti ispunjeni buržoaskim duhom. Ostanu li mali i siromašni, kao što je to slučaj kod većine francuskih sindikata, oni će unatoč svoj sindikalističkoj nametljivosti naposljetku ostati neučinkoviti. Isto tako se uklanjanje ili samo ublaživanje kapitalističkog etosa ne može ozbiljno očekivati od spontanog državnog djelovanja u smislu sve šire socijalne i osiguravateljske politike, koja bi proistjecala iz uvjerenja same vladajuće manjine; ili čak iz moralnih ili religioznih propovjedi i opomena, koje bi gledale da utječu na nazor prijateljski nastrojen prema socijalnoj politici. Ne govorim ovo jer bih podcjenjivao učinke tih smjerova unutar kapitalističkog poretka i epohe ili čak bio mišljenja da bi nemile popratne pojave socijalno-političkog zakonodavstva (smanjenje osjećaja vlastite odgovornosti, porast uzdanja u državu, te s time povezana zasićenost radom i životom, beskrajna birokratizacija proizvodne djelatnosti i preopterećenje činovništva kao izvršitelja zakonodavstva nesagledivim odredbama, bolest radi osiguranja itd.) bile toliko oštre da bi prevagnule nad njihovim prednostima. Ja sam suprotnog mišljenja i bit će dovoljno samo malo oštrovidnosti da se vidi kako smo punim jedrima već uplovili u prve stadije socijalističke države, te da moramo nastaviti putem koji vodi do cilja, što ga je Herbert Spencer na samrti okarakterizirao lapidarnim riječima: "Nijedan čovjek više neće moći činiti ono što želi, nego će svatko činiti samo ono što mu se naloži." Ali sama činjenica da su neslobodoljubivi medikamenti naraslog državnog socijalizma postali jedini mogući koji bi još mogli poticati maksimum narodnog boljitka, jedna je od najgorih posljedica vladavine kapitalističkog duha. Narasla težina i prevaga građanskog duha koji zahtijeva "osiguranje" nad aktivnim poduzetničkim duhom, što se između ostalog očituje i u birokratizaciji poduzetništva, pretpostavka je pod kojom će socijalna politika tek imati one dobročiniteljske posljedice. Sve ono što su socijalna politika i zakonodavstvo u stanju ostvariti i u najširoj mogućoj mjeri stoga nije promjena etosa i duha, koji u krajnjoj liniji nose i hrane kapitalistički poredak, nego ona vrsta uklanjanja grubih mizerija i ugrožavanja blagostanja velikih masa, koja se mogu i moraju dogoditi isključivo pod još postojećom vladavinom tog "duha". Ali trajanje vladavine tog "duha" takvim se mjerama i pravilima samo produžava i učvršćuje, nego što bi se njima mogla skratiti ili ukinuti. Posrijedi su isti temeljni motivi maksimalnog osiguranja ekonomskih osnova za život, koji se javljaju u potrebi za takvim zakonodavstvom, čije smo prevladavanje nad hrabrim, pobožnim životnim stavom prije spoznavali kao jednu od temeljnih sila buržoaskog duha uopće. Samo se učinci tih motiva razlikuju ovisno o klasnim interesima.

Usto će država u jednakoj mjeri u kojoj sama postaje poduzetnikom, ukoliko još želi konkurirati privatnim i komunalnim poduzećima, podleći istim struktu-

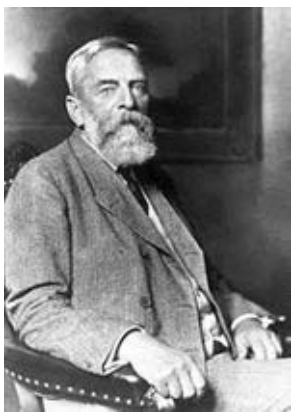


Herbert Spencer

rama ekonomske motivacije (bezgranična težnja za prihodima itd.) kao i pojedinačni poduzetnici. I ona će u mjeri u kojoj će postati poduzetnikom morati postati slugom svojeg posla i njegova bezgraničnog rasta. Umjesto da kapitalistički duh navigira kroz svoje pogone, ona se sama mora ostvariti u njemu, sama mora postati "kapitalističkim poduzetnikom" i tako vladavinu tog duha zaogrnuti samo još plusom autoriteta. Ukoliko bi njezino socijalno-političko zakonodavstvo htjelo nadmašiti cilj da se radna snaga po mogućnosti štedi, ali samo u smislu ekonomskog principa, to joj je onemogućeno vlastitom prirodom "poduzetnika". Upravo zato radikalno-socijaldemokratska prosudba prema kojoj je sve socijalno zakonodavstvo principijelno nemoćno pred kapitalizmom, pa ga se stoga mora doživljavati samo kao privremeni surogat, štoviše, da u određenom smislu samo produžava životni vijek tog poretka – u osnovi zadržava svoje unutarnje pravo. Ta konstitutivna nemoć države pod vladavinom buržoaskog tipa i njegova duha dodatno se međutim upotpunjava jednom važnom okolnošću. Skupine i krugovi, koji socijalno-političke zakone i pravila ne žele prihvatiti kao nešto što bi masa svojim prijetnjama odozdo iznuđivala od države, nego ih doživljavaju kao djelo slobodne, spontane državne djelatnosti, koja treba izvirati iz puke svijesti o dužnosti, zarazili su se – iako sami po sebi biološki i historijski ne pripadaju buržoaskom tipu – tijekom najnovijeg kapitalističkog razvitka jednako snažno "duhom" tog tipa, tako da spontana socijalna politika zbog njih izgleda sve manje izgledna. Da bi se sami održali, oni, doduše, nisu postali sluge buržoazije kao klase – naprotiv, oni su njezini najzagriženiji neprijatelji – ali ipak njezina duha i to usred borbe protiv nje kao klase. Posredovanjem uzorne učinkovitosti industrijalističkih tipova poduzetnika, kakvi su primjerice u Njemačkoj zastupljeni u Carevinskoj stranci i desnom krilu nacional-liberalizma, te u pogledu vođenja života i životnih navika kroz oponašanje iz buržoazije proizišla plemstva, kroz bračne i obiteljske veze s visokim financijama, kroz njihovu prilagodbu kapitalistički oduhovljenoj državi u čijoj su službi kao činovnici, kroz rastuće priključivanje industrija zemljišnom posjedu i formalno ispunjavanje poljoprivredne prihodovne djelatnosti kapitalističkim duhom, posebice ovdje "neekonomičnog" velikog pogona – oni su odavna izgubili historijski-tradicionalnu kičmu, što bi je pretpostavljala makar i samo donekle uspješna borba protiv kapitalizma. Ciljevi tih skupina sve su se više sažimali na održavanje ostataka njihove političke moći i povlaštena položaja i to u svrhu da vlastitu volju i vlastiti duh, koji su odavna postali kapitalističkima, po mogućnosti jednostrano i bez otpora etabliraju nasuprot "konkurenciji" ostalih klasa; dočim rezolutno odbacivanje te volje i duha čak i za njih jedva da dolazi u obzir.[01]

Svaki pokušaj da se protiv te tendencije zasnuje takozvani "kulturni konzervativizam" mora spram gore navedenih činjenica neslavno propasti. Dendiji, koji bi danas stranačkom konzervativizmu voljeli davati "duhovne" temelje, a u svojem su iznenadnom otkriću vrijednosti dobrih manira i manšeta, koje nisu valjčići, uznapredovali do prihvaćanja takozvanog (nepostojećeg) "konzervativnog svjetonazora" (što ga, da stvar bude smješnija, ipak prvo žele "napraviti"), najsmješnije su pojave našeg vremena. Međutim, prožimanje jedinih skupina, čiji bi biopsihički tip i historijsko-tradicionalne vrijednosti još dali očekivati rezolutnu borbu protiv kapitalizma, kapitalističkim duhom i etosom samo je primjer za etabliranje jedne od najznačajnijih tendencija, koje dominiraju čitavim svjetsko-historijskim razvojem tog kulturnog sustava. Ta "tendencija" sastoji se u tome da su izvorno iz resantimana rođene vrijednosne prosudbe masa i starijih nižih slojeva europskog narodnog šarenila – smijemo reći i: po svojem biću "demokratske" vrijednosne prosudbe uopće – tijekom historijskog razvoja svoje faktičke realizacije u kapitalističkom poretku postajali sve manje vrijednosne prosudbe dotičnih faktičkih većina i historijske "demokracije", a sve više vrijednosne prosudbe faktički vladajuće aristokracije i njezinim manjima. Stoga nam posvuda valja najoštrije lučiti: "demokratska vrijednosna prosudba", "demokratski etos" i svaka postojeća (politička i socijalna) demokracija; "aristokratska vrijednosna prosudba" (kao vrsta vrijednosne prosudbe) i svaka vladajuća aristokracija. Tamo dva bitna načina vrijednosnih prosudbi odgovaraju dvama vitalnim ljudskim tipovima! Ovdje dva postojeća faktička narodna sloja: faktički većina kojom se vlada, faktički vladajuća manjina. Ako smo ovo strogo razlučili, prirodno je i nimalo isključeno da će faktički vladajuća aristokracija i manjina sve više i više postajati nositeljem demokratskih vrijednosnih prosudbi (dijelom kroz uspon manje vrijednog vitalnog tipa u redove vladajućih manjina, dijelom kroz zarazu visokovrije-

01 Ovo je napisano u veljači 1914., dakle dugo prije rata.



Friedrich von Wieser

dnih vitalnih tipova te manjine vlastitim duhom); a nije isključeno ni da se postojeća demokracija i većina pokaže sve manje prožetom demokratskim vrijednosnim prosudbama. Istinska jezgra i ključna točka onoga što nazivamo preoblikovanjem pretkapitalističkog duha u kapitalistički duh, odnosno polaganom pobjedom robovskog morala nad moralom gospodara, sad se međutim faktički nalazi upravo u tome da se vladajuća manjina sve više prožima demokratskim etosom: ona se dakle nikako ne može smjestiti u lanac revolucija i masovnih pokreta, što ih moderna povijest, ukoliko se dotiče prostora igre buržoaske doživljajne strukture, poznaje kao pobune protiv vladajućih manjina. Najdublja duša tih pokreta nije vapaj za "slobodom i jednakošću", koji se nalazi samo na površini, nego traganje za jednom manjinom dostojnom vlasti. Prema jednom temeljnom sociološkom zakonu, što ga je Wieser[02] veoma precizno nazvao "zakonom malog broja", vladavina nije uvijek i posvuda funkcija manjine (primjerice i unutar samog demokratskog pokreta). Robert Michels u svojoj je izvrsnoj knjizi o "oligarhijskim tendencijama" unutar modernih demokracija uz podastiranje bogata materijala odlično pokazao da s protezanjem demokratskog pokreta većinski princip unutar pokreta sve više stradava. Ali taj sasvim općeniti zakon još ne govori ništa o tome ispunjava li demokratska ili aristokratska vrijednosna prosudba taj "mali broj". Unutarnja i potpuna pobjeda robovskog morala u stoljećima građanske vlasti sastoji se, dakle, primjerice u tome da je moral "siromašnih" (biti štedljiv!, obogatiti se!, imati malo djece!, prilagoditi se!, biti lukav! itd.) postao moralom faktički bogatih, dakle upravo vladajuće manjine.

02 Vidi značajna izlaganja Friedricha von Wiesera, Moć i pravo, Leipzig, 1910.

Walther Rathenau

Da je taj demokratski moral ostao moral podčinjenog "velikog broja", a ne da je upravo postao moralom vladajućeg "malog broja", mi nikada ne bismo mogli govoriti o robovskom ustanku u moralu, odnosno o ustanku manje vrijednih sustava vrijednosnog prosuđivanja protiv onih visokovrijednih. Jer uvijek i svagda nužan "mali broj" vladajućih određuje koji će sustavi vrijednosnog prosuđivanja postati "vladajućima". Tek će činjenica da su etički i biološki manje vrijedni sustavi vrijednosnog prosuđivanja postali sustavima vrijednosnog prosuđivanja vladajućih manjina samu "revoluciju" učiniti nekom vrstom konstantne institucije u tijeku modernog državnog razvoja. Upravo to što je država (kao sociološka realnost) kod različitih naroda u različitoj mjeri dospjela pod vlast manje vrijednog vitalnog tipa ili bar njegovih vrijednosnih prosudbi – te da se to sve više i više događa – temeljna je crta u onom unutarnjem, bešumnom preoblikovanju, koje se nalazi u pozadini svih nasilnih revolucija i masovnih pokreta. Ideja "prava na revoluciju" – besmislena, gdje je vladajuća manjina ispunjena duhom plemenitosti – tek će pod vladavinom buržoazije zadobiti svoje duboko opravdanje.

Ako se od socijaldemokratskih pokreta i "socijalne politike" ne može očekivati definitivna propast kapitalističkog duha, Sombart se prema našem mišljenju na svojim posljednjim stranicama izdaleka dotiče jedinog mogućeg definitivnog rješenja pitanja o budućnosti kapitalizma, kad upućuje na značenje problema stanovništva za to pitanje. Ali u neobičnom proturječju s vlastitim postavkama o posljednjim uzrocima kapitalističkog duha, on od konstantnog pada broja rođenih (uz ograničeno smanjenje smrtnosti), te naposljetku demografskog rasta uopće očekuje da se "div uzvrpolji". Kad bi Sombart, slično kao što je to bio primjerice Walther Rathenau, bio mišljenja da je kapitalizam kao cjelina popratna pojava naraslog demografskog množenja početkom i u tijeku novog vijeka – dakle ne principijelne promjene ekonomske motivacijske strukture – pojmljiva bi bila i primjedba da bi morao nestajati u istoj mjeri u kojoj bi taj uzrok prestao djelovati. Ali ono nije opravdano ako – kao što to Sombart pravilno pretpostavlja – vladavina određenog kvalitativnog biopsihičkog tipa čovjeka čini njegov istinski korijen. Opadanje broja stanovništva moglo bi u tom slučaju za posljedicu imati samo da se zbog sve izraženijeg manjka radne snage, te potrebe konzumenata sažima dimenzija ekonomskih učinaka kapitalizma, a da se pritom ništa nije promijenilo u samom kapitalističkom poretku, a još manje u "duhu" koji ga nosi. Štoviše, padom broja stanovnika uvjetovano otežavanje nacionalne konkurentnosti sa slavenskim narodima, koji ne podliježu – ili to čine u manjoj mjeri – toj tendenciji smanjivanja rasta stanovništva, moglo bi u najboljem slučaju još silno ojačati kapitalistički duh. Upravo jer – kako Sombart odlično ističe – jedan galicijski Židov s istim ili još većim utroškom kapitalističkog duha od berlinskog direktora banke, koji zarađuje tisuće, dnevno zarađuje otprilike pet do deset maraka, sa smanjenjem efekata poduhvata provođenih u tom duhu, taj "duh" sam nije nimalo umanjen. Stoga jedino kvalitativna strana problema stanovništva, a ne kvanti-

tativna, može biti ta koja bi mogla doći u obzir za trajno održavanje ili propast kapitalizma. I stoga se postavlja pitanje: postoje li u faktičkim tendencijama kvalitativnog narodnog kretanja, dakle u vrsti njegova novog sastava iz sume razmnožavanja dvaju biopsihičkih tipova, razlozi i jamstva koji bi davali očekivati izumiranje ili potiskivanje tipa čovjeka koji je nositelj kapitalističkog društva?

Na to pitanje po našem mišljenju valja dati potvrdan odgovor. Jer posrijedi je unutarnji zakon samog buržoaskog tipa da upravo temeljne osobine, koje mu unutar kapitalističkog poretka kao poduzetniku, trgovcu itd. daju da bude uspješan, te u istoj mjeri u kojoj su prisutne za nužnu posljedicu imaju i njegovo smanjeno razmnožavanje, a time i smanjenje prenošenja karakterološke nasljedne vrijednosti, koje čine zasade kapitalističkog duha. S pravom su Julius Wolf i drugi osebujni paralelizam rastućeg blagostanja i smanjenja broja djece, koji nikako nije univerzalno-historijska pojava (sasvim obrnuto stvari, primjerice, stoje kod Kineza, dok kod njemačkog plemstva nije prisutna itd.) sveli na identičan uzrok obiju pojava: na rastuću proračunatost temeljnog duševnog stava prema svijetu i životu uopće. Upravo ta proračunatost za posljedicu ima u isti mah gospodarski uspon i smanjenu volju za razmnožavanjem, odnosno opadajući broj djece proračunatijih elemenata. Sposobnost za takvu proračunatost je, međutim – prema onome što smo već rekli – i sama nasljedna vrijednost, vezana uz vitalni tip niske vrijednosti. I ta "zasada" sve se više i više isključuje smanjenim razmnožavanjem – ali upravo time i taj tip čovjeka kao tip uopće. Tom "strašljivom", "proračunatom" tipu suprotstavljen je "vjernički", "vitalno povjerljivi" i "hrabri" tip. Kad kažem "vjernički", ne mislim na pripadnike neke crkvene vjere. Posrijedi je uvijek određen vitalni tip, o kojem ovdje govorimo kao o jedinici i koji se kao takav nikada ne može sasvim poklopiti s nekom realnom historijskom zajednicom; koji se dakle može pronaći u svim vrstama i oblicima zajednice, naravno u veoma različitoj mjeri. Naravno, postoji i nepobitna činjenica da religiozno-vjernički katolički i protestantski narodni slojevi, a među njima opet prednjače katolici, ne pokazuju isto opadanje nataliteta kao nevjernici; a postoji i činjenica da su upravo ti slojevi relativno nekapitalističkog duha. Takozvana "nazadnost katolika" ("nazadnost", naravno, samo mjerena prema vrijednostima kapitalističkog etosa) dokazuje to dovoljno jasno. Ali tu prednost crkveno-vjernički slojevi ne duguju – kao što to crkvene stranke rado konstruiraju za domaću upotrebu – posebnom sadržaju svoje vjere ili snazi moralnog zakona "plodite se i množite", niti pak borbi ispovjednika protiv sredstava za sprečavanje začeća itd. – nego, naprotiv, pripadnost jezgre ortodoksne vjere punom vitalnom tipu pretežno vjerničkih, povjerljivih životnih nazora ima za posljedicu da će ostati crkveni vjernici i posjedovati upravo taj za prokreaciju povoljan "moral". S druge strane, ta unutarnja sprega ima za posljedicu da je i za sve one svjetonazorske čimbenike, koji se unutar katoličke crkve još uspijevaju suprotstavljati kapitalizmu, zbog relativno velikog množenja svojih nositelja izgledna sve veća pobjeda.

Za polagano isključivanje buržoaskog tipa postoji takoreći nadaleko vidljiv indeks: to je činjenica izumiranja njemačkih Židova, koju je nedavno zamijetio Teilhaber, i to u mjeri u kojoj su unutar kapitalizma zadobivali vodeće položaje i u isti mah stali izlaziti iz tajnovite zaštitne sfere židovske obiteljske tradicije. Tom židovskom tipu – hrabri i plemeniti cionizam danas mu s najvećim pravom dostojnosti održavanja tog velikog, nadarenog naroda grubo suprotstavlja drugi i ugrožava ga duboko u časti i savjesti, krvavo, a ipak pravedno – događa se vremenski isprva u malom tragična sudbina koja će zahvatiti buržoaski tip uopće; da sa svim svojim nasljednim zasadama usred porasta kapitalističke moći, usred ekonomske pobjede propada i u sve većoj mjeri biva isključen iz povijesti.

Ova tendencija isključivanja tipa, koji nosi kapitalistički duh, zadržava svoju vodeću snagu unatoč svim komplikacijama koje navalom socijalno nižih slojeva na ispražnjena mjesta ljestvice imetka i blagostanja (odnosno navalom slavenskih židovskih masa), navalom slavenske radne snage mogu nastati po opadanje nataliteta u industrijskom radništvu u korist poduzetnika. Jer sve te mase koje navaljuju ujedno su nositelji jednog kapitalističkog duha koji se sve više smanjuje. Naposljetku, temeljna kvalitativna tendencija kretanja stanovništva ne sastoji se u tome da se sve više i više isključuju samo vodeći kapitalistički slojevi! Te "slojeve" ipak bi se moglo sasvim proizvoljno nadomjestiti. I to ne bi imalo nikakvo značenje za opstanak "kapitalizma". Naprotiv, ona se sastoji u tome da već nasljedne vrijednosti znače "sposobnost" za taj duh i da time tip koji je nositelj duha sve jače podliježe isključivanju.

Julius Wolf

Samo u tome mi vidimo posljednje jamstvo za "uzvrpoljenost diva". Sva punina specijalnih pojava, koje trenutno pokazuju i uvode u isto, izvodi se iz te činjenice. I sva etička i politička orijentacija potrebnosti, koja može ubrzati proces tog vrpoljenja, može svoje značenje imati samo u okviru tog nužnog procesa, koji izmiče našoj svjesnoj volji.

Takvim pojavama život današnjice više je nego bogat. Unutar gospodarskog života takve pojave nisu samo unutarnja birokracija poduzeća, na koju Sombart s pravom upućuje, te s time povezano stvaranje nove klase "privatnih zaposlenika", nego u daleko većoj mjeri novo samopoimanje poduzetnika kao voditelja i vođa nacionalnog gospodarskog rada, gotovo bih rekao kao najviših nadzornih službenika kruženja i proizvodnje dobara. Stid, pa i gađenje izazvano pukim bogatstvom, narasli isprva iz disproporcionalnosti njegove veličine spram moguće sposobnosti uživanja, čak i kod obitelji do najdaljih članova unučadi i praunučadi – osjećaj otpora prema odveć masnom kolaču – sve se više i više širi među vodećim gospodarskim slojevima. U tome bi ne samo individualan nego i tipičan značaj valjalo pripisati stavovima i idejama Walthera Rathenaua[03].

Još više u budućnost, čini se, pokazuje cjelokupnost današnjih kretanja, koja se odvijaju izvan gospodarskog života i nastoje sav značaj u životu čovjeka uopće svesti natrag na pravu mjeru. U njima na prvome mjestu novi tip čovjeka – još dovoljno stidljivo – uzdiže svoje čelo, tip koji je bio potisnut kapitalističkom epohom.

Ponajprije, već je naša najdublja zabrinutost danas prema brigama naših očeva poprimila sasvim nov smjer. Od socijalno-ekonomske suprotnosti siromašnih i bogatih, koja se polagano, ali sigurnim putem počinje izjednačavati, ona se sve snažnije okreće pitanjima koja se odnose na vitalnost, narodno i rasno zdravlje u fizičkom i psihičkom pogledu. Tuberkuloza nam se počela činiti većim zlom i od samog siromaštva, koje još uvijek postoji. Stambeno pitanje i premještanje stanova na periferiju gradova, čak i za one dijelove stanovništva koji ne uživaju blagostanje, dobiva za značaju, što ga nema samo kao zavisna funkcija razlika u imetku, već mu se samostalno pridaje kao pitanje zdravlja i prirodnog vođenja života. U raznovrsnim oblicima omladinskih pokreta, od skauta preko izviđača, sve do Saveza njemačke mladeži, u novoj ljubavi mladeži prema prirodi i sportu, u porastu prijezira prema pukoj naobrazbi za glavu i intelektualizmu, u brižljivijem i ustegnutijem držanju mladeži, koje se vidi već u vanjskoj pojavi, u potiskivanju svake vrste romantike i fantastike, nakon kojih je kod njihovih očeva tako brzo običavalo uslijediti filistarstvo, u korist jednog hrabrog, realističnog životnog stava; u snažnom prevladavanju njihova političkog interesa prema socijalno-ekonomskom interesu njihovih očeva, u njezinu ozbiljnijem i slobodnijem, istraživateljskom odnosu prema religioznim pitanjima – što bi joj još značili jedan Häckel ili Ostwald? – te naposljetku u zaokretu njihovih spolnih ljubavnih ideala prema slobodnijem pristupu nasuprot tradicijama, konvencijama, roditeljskim i drugim autoritetima, a u isti mah i prema vezanijem pristupu prema vlastitoj savjesti – nalaze se polazne točke od kojih možemo očekivati snažno preoblikovanje tipa koji će u budućnosti biti pozvan voditi javne poslove. Te karakterne crte nove mladeži nisu ograničene samo na Njemačku. U Francuskoj, primjerice, upućeni promatrači izvještavaju o istom tom preoblikovanju, koji je već veoma snažno došao do izražaja u studentskom pokretu protiv Sorbone, okoštale u učenom pozitivizmu. I u nastajućem svjetonazoru mladeži duhovne pojave zamaranja poput skepticizma, relativizma, historizma i prekapanja po vlastitom jastvu povukle su se u pozadinu, dok s druge strane snažno napreduje usmjerenost na neposredni doživljajni kontakt sa samim stvarima, na apsolutni uvid, koji čeliči djelotvornu odlučnost i karakter, na ekspanzivnu predanost svijetu. Te mijene bude nadu upravo stoga što nisu ograničene na određene socijalne klase ili stranke, nego svojim novim duhom prodiru u sve klase. Ako se kod prevladavanja kapitalizma radi o potiskivanju određenog tipa i njegovih ideala iz sfere vladavine, nešto bitno i presudno može se očekivati samo od takvih mijena, a ne od pobjede neke određene "klase" ili "stranke".

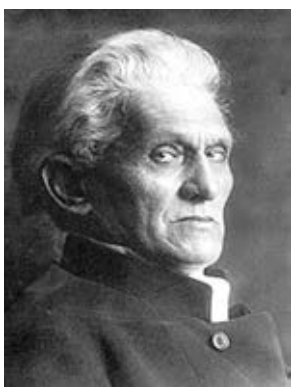
Uz pojavu "nove mladeži" antikapitalistički pokret očituje se u prvom redu u novoj ozbiljnosti kojom se zahvaćaju pitanja spolnog ljubavnog odabira i spolnog morala. Jedan od korijena kapitalizma historijski je bilo miješanje vitalnog plemenitog tipa s običnim, bilo iz interesa korisnosti, bilo iz interesa puke osjetilne draži. Koliko je potreba za luksuzom i ukus "ženke", koja se paralelno s potiskivanjem starijeg "staleškog braka" i razvojem klasnih i financijskih bračnih zajednica parazitarno proširila u svim mogućim pojavnim oblicima od

03 Walther Rathenau, Uz kritiku vremena i Mehanika duha, Berlin, 1914.

kurtizane do uličarke, ubrzala i poticala kapitalistički razvoj i izvan krvnog skrnavljenja tih načina odabira, dokumentarno je pokazao Sombart u svojem djelu *Luksuz i kapitalizam*. Ali čulnost bez izbora i poslovni duh odgovaraju jedno drugome i međusobno se potiču; a s time i financijski brak i prostitucija. "Buržuj" kao tip je nositelj etosa koji oboje uvijek iznova stvara. "Posao" mu ostavlja vremena samo za brzo punktualno zadovoljavanje njegovih čulnih ćudi, a ne i za ljubav. A luksuz i rafiniranost trebali bi mu nadomjestiti dublje radosti vjernosti. Aktualni europski pokret usmjeren je na probijanje tog unutarnjeg, željeznog sklopa. On to radi tako što s obiju strana, odozgo i odozdo u isti mah proturječi moralu očeva. Unutar formalno izvanbračnih i bračnih odnosa on razlučuje "dobre" od "loših", pristojne od nepristojnih; ljubavnom izboru on vraća ozbiljnost i odgovornost, te slobodu neovisnu o građanskom moralu poslovnosti i zabave (bila ona obojena kršćanski ili ateistički). Ali on (u svojoj dubljoj jezgri), kad se govori "o toj točki", pun gađenja, pa i ne samo gađenja nego i dosade, zazire i okreće se protiv znakovitog salonskog i kavanskog smiješka "građana", koji simbolizira čitav jedan svjetonazor; "ta točka" nije više "ta točka", nego postaje ozbiljna stvar kojoj valja pogledati u lice i koju valja preispitati. Zazire se od skokova i pjevušenja malih djevojčica, koje su u fantaziji dragih očeva igrale tako veliku ulogu, od brakolomnih komedija i analognih "malih šala"! Bavljenje čimbenicima koji određuju kvalitativni sastav buduće generacije prestalo je biti ili "poslovno pitanje" ili "mala šala". Kako li su nasuprot tim pitanjima teške bore ozbiljnosti, s kojima su se dragi očevi sljedećeg dana posvećivali novim transakcijama samo srozale do "malih šala" – ne uopće i u njihovoj sferi, ali naspram čudovišnog pitanja s kojom se ženom smijem i trebam miješati!

Odušak od pritiska kapitalizma ne osjeća se ništa manje jasno u unutarnjem odnosnom položaju između duhovne kulturne djelatnosti i društva koje se bavi stjecanjem prihoda. Sadržajno predvodnici duhovnog pokreta tu negativnost u svakom slučaju suglasno objašnjavaju činjenicom da svijet i duša nisu nikakvi komplicirani strojevi – bilo s proračunatim "subjektima" ili bez njih – već su slike svijeta novije filozofije u svojoj jezgri bile samo svrhovite projekcije građanskih zanimanja – projekcije jednog svijeta, koji se u beskrajnoj punini kvaliteta i živosti smije prostirati pred mladim, začuđenim očima onih koji mu se usuđuju pobožno i ponizno predati i povrh korisnih svrha građana. U sociološkom smislu, međutim, pjesnicima, umjetnicima i istraživačima postupno postaje sve jasnija nesvjesna forma porobljavanja građanskim ukusom, kojem su u izboru građe, u stilu, u obliku prikazivanja, odnosno u metodama mišljenja i promatranja (bilo da su slijedili taj ukus i stavove građanskog tipa, bilo da su mu proturječili, što nije ništa manja zavisnost) bili podčinjeni time što su živjeli u njegovu krugu i dopuštali da ih on hrani – ili pak unutar državnih kulturnih institucija koje taj tip drži u svojim rukama. Naučili su ponizno spoznavati da nijedan duh i nijedna savjest nema toliku snagu i slobodu da se ne bi nekako potajice (a dvostruko je gore, ako se to događa potajice i nesvjesno!) povinovali duhu onih koji su hranili njegovo tijelo. A hrabri će iz toga povući konsekvencu: I. aksiom: Koliko malo ja kao proizvođač bilo kakvog djela duhovne kulture išta dugujem ekonomskom socijetetu, toliko malo on meni duguje za ono što stvaram.

II. aksiom: Budući da sam nezavisan od te svoje proizvodnje, ali sam član upravo tog ekonomskog socijeteta, obaveza mi je da se uz svoju kulturnu djelatnost prehranjujem na neki pošten način. Ja veoma dobro znam da se krajnje raznovrsnim putovima tehničke provedbe tih "aksioma" dijelom još veoma malo kročilo, dok dijelom još nisu ni veoma otvoreni. Toj tehničkoj prirodi stvari vratit ćemo se drugom prilikom; ali da ti aksiomi poput ognja gore u dušama kulturno djelatne mladeži i da će si taj oganj jednom stvoriti vlastitu volju i snagu – to znadem! Prema začuđujućem etičkom primjeru unutarnje i krajnje nezavisnosti o kapitalizmu, koji su nam Stefan George i njegov krug prvi put pružili u vrijeme kad su javni odnosi bili još daleko nepovoljniji nego danas – mi, koji nismo bliski tom krugu, ovdje ne govorimo o njegovoj umjetnosti – trenutno se oblikuje čitav niz analognih, s temeljnim duhovnim stavovima u snažnih osobnosti, umjetničkih i znanstvenih zajednica, u kojima tiho i bešumno stvara taj novi kulturni nazor. Oni će se još dugo morati držati podalje službenih i javnih instituta posvećenih njegovanju duhovne kulture – ma koliko odnosi s osobama koje pripadaju tim institucijama mogli biti prijateljski – sve dok i njih neće smjeti pročistiti svojim bićem i duhom. Od nestranačkih manjina takve vrste, koje strogo odbacuju već i diferencijalne kategorije današnjeg službenog kulturnog



Stefan George

ološa plus njima kao "negativ" nužno pripadajući masovni i novinski svijet, može se očekivati mnogo više negoli od svih onih borbi koje se odvijaju unutar formiranja nekakvih političkih stranaka i interesnih skupina, koje, zaogrnute etosom kapitalizma, ionako tu činjenicu zamjećuju toliko manje, što se s više divljaštva i neobuzdanosti tuku između sebe!

Ako nismo sasvim u krivu, takozvani "pobjednički pohod kapitalizma oko svijeta", koji je još nedavno nukao autsajdere da zaškilje prema Mjesecu, dovodeći nas pritom čak i do geste "ogledavanja" iza zemljine kugle – ne bi li tamo možda još postojao neki čisti komadićak zemlje što ga buržuji još nisu onečistili – počinje pronalaziti svoje unutarnje granice. Ma koliko se određeni slojevi balkanskih država, Turske, Egipta, Perzije, te posebice Kine i Japana danas i najmarljivije trudili prisvojiti europske pozitivističke znanstvene metode i pripadajuće im metode tvorničke proizvodnje i trgovine, ma koliko nam se univerzalizacija kapitalističke mehanistike činila nadohvat ruke: plemenitiji predstavnici tih narodnosti odavna i već godinama znaju da ta omaškom takozvana "europeizacija" može pogoditi samo vanjsku kožu duše i života, te da će rasni i iz vlastite povijesti tih naroda izvirući temeljni duhovni pogledi u religiji, etosu, umjetnosti – pa i u svemu što spada u smisao života – pritom ostati sasvim nedodirnuti, te nakon što se donekle završi onaj nužni proces mehanizacije i njime zajamčeno civilizacijsko povezivanje narodnosnog svijeta Zemlje čekati na najvlastitije nove zadatke. A oni najbolji u tim zemljama znaju još i više: naime da se "duh", koji im kao svoje posljednje zrake odašilje te glasnike Zapadne Europe, u svojem korijenu, to jest u središtu same Zapadne Europe već nalazi u procesu polaganog odumiranja. Svaka od tih zemalja ima svoje dostojevske, svoje solovjeve, svoje tolstoje, koji se ironično smiješe europeizacijskoj pomami domaćih građanskih masa, jer znaju da će ona "stara" Europa, koja dolazi k njima, potonuti i učiniti mjesta jednoj novoj, plemenitijoj Europi u trenutku kad će mase njihovih naroda likovati nad pobjedničkom činjenicom da su se u svojoj civilizaciji izjednačili s Europom. A istinska "mlada Europa" stoji pritom na njihovoj strani! Već danas samo još "obrazovani" u južnoameričkim državama, pa i neki Rumunji, Bugari, Srbi ili Japanci, vjeruju da će im napredak "moderne znanosti", primjerice fiziologije i eksperimentalne psihologije pružiti mogućnost odgovora na metafizička pitanja; dakle upravo na pitanja na koja odgovaraju zemaljski specifične religije. Ti "obrazovani" vjeruju ono što kod nas trenutno vjeruje samo još masa i u što su prije otprilike stotinu godina još vjerovali obrazovani među našim očevima. Nije nam daleko vrijeme kad će u takve stvari vjerovati samo još australski crnci.

S njemačkog preveo Boris Perić

PARKER
MEN - BOYS WEAR

LAUNDERAMA
IDEAL
FURNITURE
NORGE

SODAS
HAMBURGERS

HAN, BYUNG-CHUL

Psihopolitika
Neoliberalizam i nove tehnike moći

Prosvjedi u Baltimoreu trajali su od 6. do 14. travnja 1968. Neposredni povod bilo je ubojstvo Dr. Martina Luthera Kinga, Jr. u Memphisu, što je pokrenulo nerede u 125 gradova diljem SAD-a.

HAN, BYUNG-CHUL

Psihopolitika
Neoliberalizam i nove tehnike moći

IZRABLJIVANJE SLOBODE

Bit će da je sloboda bila epizoda. *Epizoda* znači međučin. Osjećaj slobode javlja se u prelaženju s jednog oblika života na drugi, sve dok se taj i sam ne pokaže oblikom prisile. Tako nakon oslobođenja slijedi novo podvrgavanje. To je sudbina subjekta, što doslovce znači *biti podvrgnut*.

Mi danas vjerujemo da nismo podvrgnuti *subjekt*, nego slobodni *projekt*, koji se neprestance iznova proizvodi i izmišlja. Taj prelazak sa subjekta na projekt prati osjećaj slobode. Tada se međutim sam projekt pokazuje figurom prisile, pa čak i kao *učinkovitiji oblik subjektivizacije i podvrgavanja*. Ja kao projekt, koji vjeruje da se oslobodio vanjskih i tuđih prisila, podvrgava se sad unutarnjim i vlastitim prisilama u obliku prisile učinka i optimizacije.

Živimo u posebnoj historijskoj fazi, u kojoj sama sloboda izaziva prisile. Sloboda *uzmožnosti* proizvodi čak i više prisile negoli disciplinarna *potrebnost*, koja izriče zabrane i zapovijedi. *Potrebno je* ima granicu. *Može se*, naprotiv, nema granice. Bezgranična je stoga prisila, koja polazi od *uzmožnosti*. Time smo se našli u paradoksalnoj situaciji. Sloboda je, zapravo, suprotna figura prisile. *Biti slobodan* znači *biti slobodan od prisila*. Ali ta sloboda, koja treba biti suprotnost prisile, sama proizvodi prisile. Psihička oboljenja kao što su depresija ili *burnout* izraz su duboke krize slobode. Ona su patološki znak da se danas sloboda u mnogom pogledu pretvara u prisilu.

Subjekt učinka, koji se smatra slobodnim, zapravo je sluga. On je *apsolutni sluga* utoliko što se dragovoljno izrabljuje bez gospodara. Njemu nije suprotstavljen nikakav gospodar koji bi ga prisiljavao da radi. On apsolutizira *puki život* i *radi*. Puki život i rad dvije su strane jedne te iste medalje. Zdravlje predstavlja ideal pukog života. Tom neoliberalnom slugi strani su suverenitet, pa i sloboda onoga gospodara koji prema Hegelovoj dijalektici gospodara i sluge ne radi, već *samo* uživa. Taj *suverenitet gospodara* sastoji se u tome da se on uzdiže iznad pukog života i zato je spreman čak i riskirati smrt. Taj *eksces*, taj ekscesivni oblik života i uživanja, stran je slugi koji radi i brine se za vlastiti život. Suprotno Hegelovoj pretpostavci, rad ga ne oslobađa. On i dalje ostaje sluga

rada. Hegelov sluga prisiljava i gospodara da radi. Hegelova dijalektika gospodara i sluge vodi u totalizaciju rada.

Neoliberalni subjekt kao poduzetnik sebe samog nije sposoban za odnose s drugima, koji bi bili *oslobođeni svrhe*. Među poduzetnicima ne može nastati ni prijateljstvo oslobođeno svrhe. Ali biti slobodan izvorno znači *biti kod prijatelja*. Riječi *sloboda* i *prijatelj* u pragermanskom imaju isti korijen. Sloboda je u biti riječ koja označava *odnos*. Čovjek se istinski slobodnim osjeća tek u uspješnom odnosu, u zajedništvu s drugima koje ga usrećuje. Totalno izdvajanje, kojem vodi neoliberalni režim, ne čini nas zaista slobodnima. Tako se danas postavlja pitanje treba li slobodu iznova definirati, iznova izmisliti, ne bi li se izmaklo kobnoj dijalektici slobode koja jepretvara u prisilu.

Neoliberalizam je veoma učinkovit, štoviše, inteligentan sustav za izrabljivanje same slobode. Izrabljuje se sve što spada u praksu i izražajne oblike slobode, kao što su emocija, igra i komunikacija. Nije učinkovito izrabljivati nekoga protiv njegove volje. Kod izrabljivanja stranca prihod ispada veoma malen. Tek će izrabljivanje slobode proizvesti najviši prihod.

Zanimljivo je da i Marx slobodu definira iz uspjela odnosa prema drugima: "Tek u zajednici (s drugima) svaka individua ima sredstva da svoje zasade razvija na sve strane; tek u zajednici moguća je, dakle, osobna sloboda."[01] Biti slobodan prema tome ne znači ništa drugo negoli *ostvariti se zajedno*. Sloboda je sinonim za uspješnu zajednicu.

Individualna sloboda predstavlja za Marxa lukavstvo i podmuklost kapitala. "Slobodna konkurencija", koja počiva na ideji individualne slobode, samo je "odnos kapitala prema sebi samom kao drugom kapitalu, to jest realan odnos kapitala kao kapitala."[02] Kapital svoje množenje provodi tako da se posredstvom slobodne konkurencije stavlja u odnos prema sebi kao prema drugom kapitalu. Posredstvom individualne slobode on kopulira s drugim sebe samog. Dok se međusobno slobodno kopulira, kapital se množi. Individualna sloboda sluganstvo je utoliko što je kapital svojata za vlastito množenje. Kapital dakle izrabljuje slobodu individue, ne bi li se množio: "Nisu individue oslobođene u slobodnoj konkurenciji, nego kapital."[03]

Posredstvom individualne slobode ostvaruje se *sloboda kapitala*. Time se slobodna individua degradira u spolovilo kapitala. Individualna sloboda daje kapitalu "automatsku" subjektivnost, koja potiče na aktivnije razmnožavanje. Tako on opetovano "koti živu mladunčad".[04] Individualna sloboda, koja danas poprima ekscesivni oblik, naposljetku nije ništa drugo doli *eksces kapitala samog*.

DIKTATURA KAPITALA

Prema Marxu proizvodne snage (ljudska radna snaga, način rada i materijalna sredstva proizvodnje) na određenom stupnju svojeg razvitka dospijevaju u proturječje s vladajućim proizvodnim odnosima (odnosi vlasništva i vlasti). Proturječje nastaje jer se proizvodne snage neprestance razvijaju. Tako industrijalizacija stvara nove proizvodne snage, koje dospijevaju u proturječje s odnosima vlasništva i vlasti nalik feudalnima. To proturječje vodi do društvenih kriza, koje sile da se promijene proizvodni odnosi. Uklanja se borbom proletarijata protiv buržoazije, koja će iznjedriti komunističko društveno uređenje.

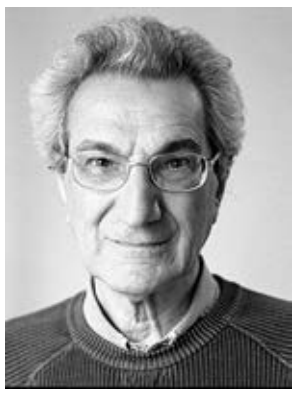
Nasuprot Marxovoj pretpostavci proturječje između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa ne može se ukinuti komunističkom revolucijom. Njega je *nemoguće ukinuti*. Upravo na osnovi tog njemu imanentnog, permanentnog proturječja kapitalizam uzmiče u budućnost. Tako industrijski kapitalizam *mutira* u neoliberalizam i financijski kapitalizam s postindustrijskim, nematerijalnim načinom proizvodnje, umjesto da se okrene u komunizam.

Neoliberalizam kao mutacijski oblik kapitalizma od radnika oblikuje *poduzetnika*. Radničku klasu, izrabljivanu od drugih, ne ukida komunistička revolucija nego neoliberalizam. Svatko je danas *radnik vlastita poduzeća koji se izrabljuje sam*. Svatko je gospodar i sluga u istoj osobi. I klasna borba pretvara se u *unutarnju borbu sa samim sobom*.

Sadašnji način proizvodnje ne čini kooperativno "Mnoštvo", što ga Antonio Negri uzdiže u postmarksističkog nasljednika proletarijata, nego "samoća" za sebe izoliranog poduzetnika, koji se izrabljuje sam i bori sa samim sobom. Zabluda je vjerovati da kooperativno "mnoštvo" zbacuje "parazitarni imperij" i stvara komunistički društveni poredak. Ta marksistička shema, koje se Negri drži, ponovno će se pokazati iluzijom.

U neoliberalnom režimu zapravo ne postoji nikakav proletarijat, nikakva radnička klasa, koju bi izrablji-

01 Karl Marx/Friedrich Engels, Njemačka ideologija, MEW, sv. 3, str. 74
02 Karl Marx, Nacrt kritike političke ekonomije, MEW, sv. 42, str. 545
03 Ibid.
04 Karl Marx, Kapital, MEW, sv. 23, str. 169



Antonio Negri

05 Walter Benjamin, Kapitalizam kao religija, u: Sabrana djela, sv. VI, Frankfurt a. M. 1992., str. 100–103, ovdje: str. 100

vao vlasnik sredstava za proizvodnju. U nematerijalnoj proizvodnji svatko svoja sredstva za proizvodnju ionako posjeduje sam. Neoliberalni sustav nije više klasni sustav u istinskom smislu. On se ne sastoji od klasa, koje bi se međusobno odnosile antagonistički. Na tome upravo i počiva stabilnost tog sustava.

Razlikovanje proletarijata i buržoazije danas se više ne može održati. Proleter je doslovce netko čije su jedino vlasništvo njegova djeca. Njegova vlastita produkcija ograničena je na biološku reprodukciju. Danas se, naprotiv, širi iluzija da je svatko kao projekt koji se ostvaruje sam, osposobljen za *bezgraničnu vlastitu proizvodnju*. Strukturalno nemogućom postala je danas i "diktatura proletarijata". Danas svima vlada diktatura kapitala.

Neoliberalni režim pretvara izrabljivanje od strane drugog u vlastito izrabljivanje, koje pogađa sve "klase". To besklasno samoizrabljivanje Marxu je sasvim strano. Ono čini nemogućom upravo socijalnu revoluciju, koja počiva na razlikovanju izrabljivanih i izrabljivača. A na osnovi izolacije subjekta učinka, koji se izrabljuje sam, ne oblikuje se nikakvo *političko mi*, koje bi bilo sposobno za zajedničko djelovanje.

Tko propadne u neoliberalnom društvu učinka, za to će držati odgovornim samoga sebe i stidjeti se, umjesto da u pitanje postavi društvo ili sustav. U tome se sastoji posebna inteligencija neoliberalnog režima. Ona ne dopušta da se javi otpor protiv sustava. U režimu izrabljivanja od strane drugog moguće je, naprotiv, da se izrabljivani solidariziraju i zajedno ustanu protiv izrabljivača. Naposljetku, na toj logici i počiva Marxova ideja "diktature proletarijata". Ali ona pretpostavlja represivne odnose vlasti. U neoliberalnom režimu samoizrabljivanja čovjek će agresiju usmjeriti *protiv samog sebe*. Ta autoagresivnost izrabljivanu osobu neće učiniti revolucionarnom nego depresivnom.

Danas više ne radimo za vlastite potrebe nego za kapital. Kapital stvara vlastite potrebe, koje pogreškom doživljavamo kao svoje. On predstavlja novu *transcendenciju*, nov oblik subjektivizacije. Ponovno smo izbačeni iz raznije imanentnosti života, gdje bi se život odnosio sam na sebe, umjesto da se podvrgava vanjskoj svrsi.

Emancipacija od transcendentnog reda, to jest od religiozno utemeljenih premisa, odlikuje modernu politiku. Tek u modernoj, u kojoj više ne bi važili transcendentni resursi utemeljenja, bila bi moguća politika i potpuna politizacija društva. O normama djelovanja moglo bi se time sasvim slobodno raspravljati. Transcendencija bi uzmakla pred *društveno-imanentnim diskursom*. Tako bi se društvo moglo iznova postaviti iz sebe samog, naprosto iz vlastite *imanentnosti*. Ali od te slobode odustaje se u trenutku u kojem se kapital uzdiže u *novu transcendenciju*, u *novoga gospodara*. Politika time iznova dospijeva u sluganstvo. Postaje pomagačem kapitala.

Hoćemo li biti zaista slobodni? Nismo li izmislili boga da ne bismo morali biti slobodni? Naspram boga smo svi krivi. Ali krivnja uništava slobodu. Političari danas visoko zaduženje drže odgovornim za činjenicu da im je sloboda djelovanja masivno ograničena. Kad smo bez dugova, dakle sasvim slobodni, moramo zaista *djelovati*. Moguće je da se permanentno zadužujemo da ne bismo morali djelovati, to jest da ne bismo morali biti *slobodni*, da ne bismo morali biti *odgovorni*. Nisu li visoki dugovi dokaz za to da još nismo sposobni biti slobodni? Nije li kapital *novi bog*, koji će nas ponovno učiniti krivima? Walter Benjamin shvaća kapitalizam kao religiju. On je prvi slučaj "kulta koji ne razrješuje krivnje, već zadužuje". Budući da nema mogućnosti razduživanja, perpetuira se stanje neslobode: "Čudovišna svijest o krivnji, koja se ne zna razriješiti, poseže za kultom, ne da bi se u njemu razriješila te krivnje, nego da je učini univerzalnom."[05]

DIKTATURA TRANSPARENTNOSTI

Digitalna mreža slavljena je u početku kao medij neograničene slobode. Prvi Microsoftov reklamni slogan *Where do you want to go today?* sugerirao je bezgraničnu slobodu i mobilnost na mreži. Prvotna euforija danas se pokazuje iluzijom. Bezgranična sloboda i komunikacija sad se pretvaraju u totalnu kontrolu i nadzor. I socijalni mediji sve više nalikuju na te panoptikume, koji nadziru socijalno i nemilosrdno ga izrabljuju. Tek što smo se oslobodili disciplinarnog panoptikuma, već se zakapamo u novi, još učinkovitiji.

Zatočenici Benthamova panoptikuma bili su međusobno izolirani iz disciplinskih razloga i nisu smjeli razgovarati jedan s drugim. Stanovnici digitalnog panoptikuma komuniciraju, naprotiv, intenzivno i dobrovoljno se razgolićuju. Tako aktivno *surađuju* u izgradnji digitalnog panoptikuma. Digitalno kontrolno društvo intenzivno koristi slobodu. Ona je moguća samo

zahvaljujući dobrovoljnom samoprikazivanju i samorazgolićavanju. Digitalni Big Brother svoj rad takoreći *izmješta* svojim zatočenicima. Tako do odavanja podataka ne dolazi prisilno nego iz unutarnje potrebe. U tome se sastoji učinkovitost digitalnog panoptikuma.

Uime slobode informacija traži se i transparentnost. Ustvari, ona nije ništa drugo doli *neoliberalni dispozitiv*. Ona sve nasilno izvrće prema van, ne bi li postalo *informacijom*. Više informacije i komunikacije u današnjem nematerijalnom načinu proizvodnje znači više produktivnosti, ubrzanja i rasta. Informacija je pozitivnost, koja zahvaljujući nedostatku intime *može cirkulirati neovisno o kontekstu*.

Tajna, stranost ili drugost predstavljaju zapreke za bezgraničnu komunikaciju. Stoga se razgrađuju uime transparentnosti. Komunikacija se ubrzava kad se izravnava, to jest kad se uklanjaju svi pragovi, zidovi i ponori. I osobe gube intimu, jer intima ometa i usporava komunikaciju. Ali lišavanje osoba intime ne događa se nasilno. Ono se odvija kao dobrovoljno samorazgolićenje. Negativnost drugosti ili stranosti lišava se intime i pretvara u pozitivnost diferencije ili diverziteta koji se mogu komunicirati, konzumirati. Dispozitiv transparentnosti iznuđuje totalno vanjskost, ne bi li ubrzao kruženje informacije i komunikacije. Otvorenost naposljetku služi bezgraničnoj komunikaciji, jer zatvorenost i intima blokiraju komunikaciju.

Totalna konformnost daljnja je posljedica dispozitiva transparentnosti. U ekonomiju transparentnosti spada potiskivanje otklona. Totalno umreženje i totalna komunikacija već *kao takvi* ravnaju teren. Oni proizvode efekt konformnosti, kao da *svatko nadzire svakoga* i to *prije* bilo kakva nadzora i upravljanja putem tajnih službi. Danas se nadzor odvija i bez nadzora. Nevidljivi moderatori kao da izravnavaju komunikaciju i reguliranjem je spuštaju na razinu opće suglasnosti. Taj *primarni, intrinzični* nadzor mnogo je problematičniji od *sekundarnog, ekstrinzičnog* nadzora putem tajnih službi.

Neoliberalizam od građana radi konzumenta. Sloboda građana uzmiče pred pasivnošću konzumenta. Birač kao konzument danas nije stvarno zainteresiran za politiku, za aktivno oblikovanje zajednice. On niti je voljan, niti je sposoban za zajedničko djelovanje. Na politiku on *reagira samo pasivno*, time što gunđa, što se žali, baš kao i konzument prema robi ili uslugama koje mu se ne sviđaju. I političari i stranke slijede tu logiku konzuma. Oni moraju "*isporučivati*". Time se sami srozavaju na razinu *isporučitelja*, koji treba zadovoljiti birače kao konzumente ili mušterije.

Transparentnost, koja se danas traži od političara, sve je drugo samo ne *politički* zahtjev. Ne traži se transparentnost za *političke* procese odlučivanja, za koje nije zainteresiran nijedan konzument. Imperativ transparentnosti služi prije svega tome da se političari razgolite, demaskiraju ili skandaliziraju. Zahtjev za transparentnošću pretpostavlja poziciju gledatelja koji skandalizira. On nije zahtjev angažirana građanina nego pasivna gledatelja. Participacija slijedi u obliku reklamacije i pritužbe. Transparentno društvo, nastanjeno gledateljima i konzumentima, utemeljuje *gledateljsku demokraciju*.

Informacijsko samoodređenje bitan je dio slobode. Još je u poznatoj presudi o popisu stanovništva Saveznog ustavnog suda iz 1984. pisalo: "S pravom na informacijsko samoodređenje ne bi bio uskladiv društveni poredak, pa ni onaj pravni koji ga omogućuje, u kojem građani ne bi mogli znati tko što kada i u kojoj prigodi znade o njima." Bilo je to, doduše, vrijeme u kojem su ljudi vjerovali da su sučeljeni s državom kao instancom vlasti koja građanima otima informacije protiv njihove volje. To vrijeme odavna je prošlo. Danas se razgolićujemo dragovoljno, bez ikakve prisile, bez ikakva propisa. Dragovoljno stavljamo na mrežu sve moguće podatke i informacije a da pritom ne znamo tko što kada i u kojoj prilici znade o nama. Ta nemogućnost kontroliranja predstavlja krizu slobode koju valja uzeti ozbiljno. Naočigled podataka kojima se dragovoljno razbacujemo izlišnim postaje i sam pojam zaštite podataka.

Krećemo se prema razdoblju digitalne psihopolitike. Ona se razvija od pasivnog nadzora prema aktivnom upravljanju. I tako nas baca u daljnju krizu slobode. Njome je sad pogođena sama slobodna volja. Big Data je veoma učinkovit psihopolitički instrument koji dopušta stjecanje obuhvatna znanja o dinamikama društvene komunikacije. To znanje je *znanje vlasti*, koje omogućuje uplive u psihu i utjecanje na nju na predrefleksivnoj razini.

Otvorenost budućnosti konstitutivna je za slobodu djelovanja. Big Data međutim omogućuje prognoze ljudskog ponašanja. Budućnost se tako može proračunati i njome se može upravljati. Digitalna psihopolitika pretvara negativnost slobodne odluke u *pozitivnost stanja stvari*. Sama *osoba*pozitivizira se u *stvar*, koja se može kvantificirati, mjeriti i biti predmetom upravljanja. Ali nijedna stvar nije slobodna. Ona je, doduše, *transparen-*

tnija od osobe. Big Data najavljuje kraj osobe i slobodne volje.

Svaki dispozitiv, svaka tehnika vlasti proizvest će vlastite devocionalije, koje se koriste za podčinjavanje. One *materijaliziraju* i stabiliziraju vlast. *Devotan* znači *ponizan*. Pametni telefon je digitalna devocionalija, štoviše, *devocionalija digitalnog uopće*. Kao aparat za subjektivizaciju on funkcionira poput krunice, koja u svojoj priručnosti predstavlja i neku vrstu mobitela. Oboje služi samoprovjeravanju i samokontroli. Vlast povećava svoju učinkovitosttime što nadzor delegira na svakog pojedinca. *Like* je digitalni amen. Dok pritišćemo *like*,podčinjavamo se kontekstu vlasti. Pametni telefon nije samo učinkovit nadzorni aparat nego i mobilna ispovjedaonica. Facebook je crkva, globalna sinagoga (doslovce okupljanje) digitalnog.

Pametna moć

Moć ima veoma različite pojavne oblike. Njezin najizravniji, najneposredniji oblik očituje se kao negacija slobode. Ona osposobljava moćnika da čak i silom provede svoju volju naspram volje onoga koji je podčinjen moći. Ali moć se ne ograničava na kršenje otpora i iznuđivanje poslušnosti. Ona nužno ne mora poprimiti oblik prisile. Moć, koja je upućena na silu, ne predstavlja najvišu moć. Činjenica da se uopće stvara suprotna volja, koja će se usprotiviti moćniku, svjedoči o slabosti njegove moći. Upravo tamo gdje se moć posebno ne tematizira, ona je neupitno prisutna. Što je moć veća, to *tiše* djeluje. Ona *se događa* a da ne mora glasno upućivati na samu sebe.

Moć se može izraziti kao sila ili represija. Ali ona ne *počiva* na njoj. Moć nužno ne isključuje, zabranjuje ili cenzurira. Ona nije suprotstavljena slobodi. Može se čak i okoristiti njome. Samo u svojem negativnom obliku moć se manifestira kao negirajuća sila koja krši volju i niječe slobodu. Danas moć sve više poprima *permisivan* oblik. U svojoj permisivnosti, pa čak i u svojoj *prijaznosti* ona odbacuje svoju negativnost i prikazuje se kao sloboda.

Disciplinarna moć još je sasvim pod vlašću negativnosti. Ona se artikulira *inhibicijski*, a ne *permisivno*. Na temelju njezine negativnosti ona ne može opisati neoliberalni režim, koji blješti od pozitivnosti. Tehnika moći neoliberalnog režima poprima suptilan, podatan, pametan oblik i izmiče svakoj vidljivosti. Podčinjeni subjekt ovdje nije svjestan ni vlastite podčinjenosti. Kontekst vlasti njemu ostaje sasvim skriven. I tako se smatra slobodnim.

Neučinkovita je ona disciplinarna moć koja uz velike napore ljude silom utiskuje u korzet propisa i zabrana. Bitno je učinkovitija tehnika moći koja se brine da se ljudi *sami od sebe* podrede kontekstu vlasti. Ona želi aktivirati, motivirati, optimizirati, a ne priječiti i potiskivati. Njezina posebna učinkovitost dolazi odatle što ne djeluje preko zabrana i uskraćivanja, nego kroz dopadljivost i ispunjenje. Umjesto da ljude čini *poslušnima*, ona ih pokušava učiniti *ovisnima*.

Ta pametna, prijazna moć ne operira frontalno protiv volje podređenih subjekata, nego upravlja njihovom voljom u svoju korist. Prije će biti potvrdna negoli niječna, prije zavodljiva negoli represivna. Ona se trudi izazivati pozitivne emocije i izrabljivati ih. Ona *zavodi* umjesto da zabranjuje. Umjesto da se suprotstavi subjektu, ona mu izlazi ususret.

Pametna moć privija se uz psihu umjesto da je disciplinira i podvrgava prisilama i zabranama. Ona ne nalaže šutnju. Štoviše, permanentno nas nuka da saopćavamo, dijelimo, sudjelujemo, da komuniciramo svoja mišljenja, potrebe, želje i preferencije, te da ispričamo svoj život. Ta je *prijazna* moć takoreći *moćnija* od one represivne. Ona izmiče svakoj vidljivosti. Današnja kriza slobode sastoji se u tome da imamo posla s tehnikom moći koja slobodu ne negira i ne tlači, nego je izrabljuje.

Pametna moć sa slobodarskim, prijaznim likom, koja potiče i zavodi, učinkovitija je od one moći koja nalaže, prijeti i propisuje. Njezin znak je tipka *like*. Podvrgavamo se kontekstu vlasti dok konzumiramo i komuniciramo, pa čak i dok pritišćemo tipke *like*. Neoliberalizam je *kapitalizam osobne dopadljivosti*. On se načelno razlikuje od kapitalizma 19. stoljeća, koji se koristi prisilama i zabranama.

Pametna moć čita i obrađuje naše svjesne i nesvjesne misli. Ona se uzda u dragovoljnu samoorganizaciju i samooptimizaciju. Tako ona ne mora prevladavati otpore. Toj vlasti nisu potrebni veliki napori, ne treba joj sila, jer ona se naprosto *događa*. Ona želi vladati time što gleda da se dopadne i proizvodi ovisnosti. Tako uz kapitalizam dopadljivosti ide i sljedeće upozorenje: *Protect me from what I want*.

Krtica i zmija

Disciplinarno društvo sastoji se od uključnih miljea i postrojenja. Obitelj, škola, zatvor, vojarna, bolnica i tvornica predstavljaju disciplinarne prostore uključivanja. Disciplinarni subjekt prelazi iz jednog uključnog miljea u drugi. Pritom se kreće u *zatvorenom sustavu*. Prebivatelji uključnih miljea mogu se rasporediti u prostoru i poredati u vremenu. *Krtica* je životinja disciplinarnog reda.

U *Postskriptumu o kontrolnim društvima* Deleuze dijagnosticira opću krizu svih uključnih miljea.[06] Problematične su njihova zatvorenost i rigidnost, koje nisu primjerene postindustrijskim, nematerijalnim i umreženim oblicima proizvodnje. Oni teže prema otvaranju i ukidanju granica. Ali krtica ne podnosi tu otvorenost. Na njezino mjesto stupa zmija. Ona je životinja neoliberalnog kontrolnog društva, koje slijedi nakon disciplinarnog. Za razliku od krtice ona se ne kreće u zatvorenim prostorima. *Možda ona prostor otkriva tek preko kretanja*. Zmija je *poduzetnik*. Ona je životinja neoliberalnog režima.

Krtica se kreće u unaprijed instaliranim prostorima i time se podvrgava prostornim ograničenjima. Ona je podčinjeni *subjekt*. Zmija je *projekt* u mjeri u kojoj si prostor stvara tek kretanjem. Prelazak s krtice na zmiju, sa subjekta na projekt, nije kretanje prema sasvim drugom obliku života, nego mutacija, štoviše zaoštravanje istog kapitalizma. Ograničene kretnje krtice produktivnosti postavljaju granice. Čak ako i radi disciplinirano, ona ne nadilazi određenu proizvodnu razinu. Zmija tu ograničenost uklanja novim oblicima kretanja. Tako se kapitalistički sustav prebacuje s modela krtice na model zmije, ne bi li generirao više produktivnosti.

Disciplinarni režim organizira se prema Deleuzeu poput "tijela". On je biopolitički režim. Neoliberalni režim ponaša se, naprotiv, kao "duša".[07] Tako je *psihopolitika* njegov oblik vladavine. Ona "neprestance širi neprevarljiv rivalitet kao ljekovito natjecanje i odličnu motivaciju". Motivacija, projekt, natjecanje, optimizacija i inicijativa spadaju u psihopolitičku tehniku vlasti neoliberalnog režima. Zmija prije svega utjelovljuje krivnju i dugovanja, koje neoliberalni režim koristi kao sredstva vlasti.

Biopolitika

Prema Foucaultu moć se od 17. stoljeća više ne manifestira kao moć smrti bogolika suverena, nego kao disciplinarna moć. Moć suvereniteta je moć mača. Ona prijeti smrću. Uzima si pravo "ovladavanja životom, ne bi li ga ugasila."[08] Disciplinarna moć, naprotiv, nije moć smrti nego moć života, čija funkcija nije više ubijanje nego potpuna provedba života.[09] Stara moć smrti uzmiče pred "brižnim upravljanjem tijelima" i "računskim planiranjem života".[10]

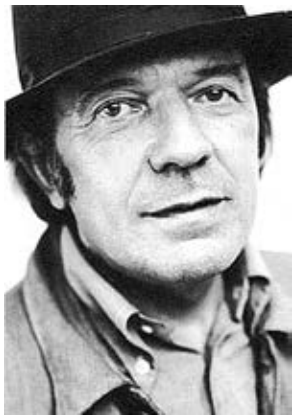
Prelazak s moći suvereniteta na disciplinarnu moć duguje se mijeni proizvodnih oblika, naime iz agrarne u industrijsku proizvodnju. Uznapredovala industrijalizacija otvara potrebu da se tijelo disciplinira i prilagodi strojnoj proizvodnji. Disciplinarna moć upreže tijelo, umjesto da ga muči, u sustav normi. Kalkulirana prisila proteže se kroz svaki dio tijela i upisuje do u automatiku navika. Ono dresira tijelo da bude proizvodni stroj. "Koncertirana ortopedija"[11] od "bezobličnа tijesta" oblikuje "stroj". Discipline su "metode koje omogućuju preciznu kontrolu tjelesnih djelatnosti i trajno podčinjavanje njihovih snaga, čineći ih pogodnima za učenje/korisnima".[12]

Disciplinarna moć je moć normiranja. Ona subjekt podvrgava regulatornom sklopu normi, zapovijedi i zabrana, te uklanja otklone i anomalije. Ta *negativnost dresure* konstitutivna je za disciplinarnu moć. U tome je susjed moći suvereniteta, koja se temelji na negativnosti *crpljenja*. Kako moć suvereniteta, tako i disciplinarna moć provode tuđinsko izrabljivanje. One proizvode subjekt poslušnosti.

Disciplinarna tehnika preko tjelesnog poseže i za mentalnim. Engleska riječ *industry* znači i marljivost. *Industrial School* znači popravnu ustanovu. I Bentham upućuje na činjenicu da njegov panoptikum svoje zatočenike ćudoredno popravlja. *Psiha* se međutim ne nalazi u žarištu disciplinarne moći. *Ortopedska* tehnika disciplinarne moći previše je gruba da bi mogla prodrijeti u dublje slojeve psihe s njezinim skrivenim željama, potrebama i žudnjama i da bi mogla ovladati njima. I Benthamov Big Brother svoje stanare opservira samo izvana. Njegov panoptikum vezan je uz *optički medij*. On *nema pristupa unutarnjim mislima ili potrebama*.

Disciplinarna moć otkriva "stanovništvo" kao produkcijsku i reprodukcijsku masu, kojom valja obazrivo upravljati. Njoj se posvećuje biopolitika. Razmnoža-

06 Gilles Deleuze, Postskriptum o kontrolnim društvima, u: Pregovaranja. 1972.–1990., Frankfurt a. M. 1993, str. 254–262
07 Ibid., str. 256
08 Michel Foucault, Volja za znanjem, Seksualnost i istina 1, Frankfurt a. M. 1977., str. 162
09 Ibid., str. 166
10 Ibid., str. 167
11 Ibid., str. 169
12 Michel Foucault, Nadzor i kažnjavanje. Rođenje zatvora, Frankfurt a. M.1976., str. 175



Gilles Deleuze

13 Foucault, Volja za znanjem, na navedenome mjestu, str. 166
14 Michel Foucault, Rođenje biopolitike. Povijest vladarskog mentaliteta. Predavanje na College de France 1878.-1979., Frankfurt a. M., 2006., str. 43
15 U svojoj monografiji *Psihopolitika* Alexandra Rau psihopolitiku neoliberalnog režima problematično definira kao biopolitički oblik vlasti: "Ako se stoga psihopolitka sa stajališta teorije moći može pripisati disciplinarnom društvu, ja ću nasuprot tome na 'psihopolitiku' gledati kao na biopolitički način vladanja." (A. Rau, Psihopolitika. Moć, subjekt i rad u neoliberalnom društvu, Frankfurt a. M., 2010., str. 298). Problematičan je i pokušaj Thomasa Lemkea da neoliberalni režim interpretira biopolitički. Usp. Vladarski mentalitet sadašnjosti, Studije o ekonomizaciji socijalnog, prir. Th. Lemke i dr., Frankfurt a. M., 2000.
16 Foucault, Rođenje biopolitike, na navedenome mjestu, str. 260
17 Giorgio Agamben, Homo sacer. Suverena moć i goli život, Frankfurt a. M., 2002., str. 14
18 Michel Foucault, Rođenje socijalne medicine, u: Spisi u četiri toma, sv. 3, Frankfurt a. M., 2003., str. 272-297, ovdje: str. 275
19 Bernard Stiegler, Od biopolitike do psiho-moći, Frankfurt a. M., 2009., str. 49
20 Ibid., str. 141

Michel Foucault

vanje, natalitetne i mortalitetne rate, zdravstvena razina i životni vijek postaju predmetom regulativnih kontrola. Foucault izričito govori o "*biopolitici stanovništva*".[13] Biopolitika je tehnika vladanja disciplinarnog društva. Ali ona je sasvim nepogodna za neoliberalni režim, koji prije svega izrabljuje *psihu*. Biopolitika, koja se služi statistikom stanovništva, nema pristupa psihičkome. Ona ne daje materijal za psihogram stanovništva. Ona ne poima psihu. U tome se razlikuju statistika i Big Data. Iz potonjeg se ne može izraditi samo individualni nego i *kolektivni psihogram*, a moguće čak i *psihogram nesvjesnog*. To bi omogućilo da se psiha istraži i izrabi sve do nesvjesnog.

Foucaultova dilema

Nakon *Nadzora i kažnjavanja* Foucault je očito bio svjestan da disciplinarno društvo egzaktno ne zrcali tadašnje vrijeme. Tako će se kasnih sedamdesetih godina posvetiti analizi liberalnih oblika vlasti. Ali pritom je problematično da je zadržao kako pojam stanovništva, tako i biopolitike: "Kada, dakle, budemo razumjeli što taj sustav vlasti koji zovemo liberalizmom točno jest, onda ćemo, čini mi se, moći razumjeti i što je to biopolitika."[14] U daljnjem tijeku rasprave Foucault više ne spominje biopolitiku. Nema više govora ni o stanovništvu. U tom trenutku Foucaultu vjerojatno nije bilo jasno da biopolitika i stanovništvo kao izvorne kategorije disciplinarnog društva nisu pogodne za opisivanje neoliberalnog režima. Tako Foucault ne provodi zaokret prema *psihopolitici*, što bi bilo nužno.[15]

U njegovu predavanju iz 1978./79. ne dolazi dakle do analiziranja neoliberalne biopolitike. U tom pogledu Foucault se izražava čak i samokritično a da pritom svejedno nije spoznao što je zapravo problem: "Ja vas unatoč svemu uvjeravam da sam na početku imao namjeru govoriti o biopolitici, onda sam, kako su se stvari već razvijale, na kraju dugo, možda i predugo govorio o neoliberalizmu (…)."[16]

U uvodu *Homo sacera* Agamben pretpostavlja: "Smrt je Foucaulta spriječila u razvijanju svih implikacija koncepta biopolitike i ukazivanju na smjer u koji bi se udubilo njegovo istraživanje."[17] Suprotno od Agambenove pretpostavke, njegova ga je rana smrt, ako uopće, lišila mogućnosti da promisli svoju ideju biopolitike i odustane od nje u korist jedne neoliberalne psihopolitike. Ni Agambenova analiza vlasti ne nudi pristup tehnikama moći neoliberalnog režima. Današnji *homines sacri* nisu više izopćenici, nego *zatočenici sustava*.

Foucault biopolitiku izričito povezuje s disciplinarnim oblikom kapitalizma, koji podruštvljuje *tijelo* u njegovu proizvodnom obliku: "Za kapitalističko društvo prije svega vrijedi biopolitika, ono biološko, somatsko, tjelesno."[18] Tako se biopolitika načelno asocira s biološkim i tjelesnim. Ona je na kraju krajeva *tjelesna politika* u najširem smislu.

Neoliberalizam kao daljnji oblik tijeka, te čak i oblik mutacije kapitalizma primarno se ne bavi "biološkim, somatskim, tjelesnim". Taj *obrat prema psihi*, pa tako i *psihopolitici* u vezi je i s proizvodnim oblikom današnjeg kapitalizma, jer ga određuju nematerijalni i netjelesni oblici proizvodnje. Ne proizvode se stvarni, nego nestvarni predmeti, kao što su informacije i programi. Tijelo kao proizvodna snaga nije više onako centralno kao u biopolitičkom disciplinarnom društvu. U svrhu povećanja produktivnosti ne *prevladavaju* se tjelesni otpori, nego se *optimiziraju* psihički ili mentalni procesi. Tjelesno disciplioniranje uzmiče pred mentalnom optimizacijom. Tako se *neuro-enhancement* načelno razlikuje od psihijatrijskih disciplinarnih tehnika.

Danas se tijelo otpušta iz neposrednog proizvodnog procesa i postaje predmetom estetske ili zdravstveno-tehničke optimizacije. Tako i *ortopedski* zahvat uzmiče pred *estetskim*. Foucaultovu "tijelu pogodnom za učenje" danas više nema mjesta u proizvodnom procesu. Na mjesto disciplinarne ortopedije dolaze estetska kirurgija i fitnes-studiji. Tjelesna optimizacija označava, međutim, više od puke *estetske* prakse. *Sexness* i fitnes postaju novim ekonomskim resursima, koja valja umnožavati, plasirati na tržište i izrabljivati.

Bernard Stiegler s pravom uočava da Foucaultov pojam bio-moći nije primjeren našem vremenu: "Stekao sam dojam da *bio-moć*, koju je Foucault historijski i geografski, to jest u prvom redu u pogledu Europe opisao tako uvjerljivo, *nije ista moć*, koja bi obilježavala *našu* aktualnu epohu."[19] Mjesto bio-moći zauzimaju prema Stiegleru "psihotehnologije psiho-moći". Pod njima on, doduše, podrazumijeva "telekratsku" "programsku industriju" poput televizije, koja da nas degradira u nagonski gonjeno biće konzuma i vodi prema regresiji mase. Toj psihotehnici on suprotstavlja tehniku čitanja i pisanja. Medij pisma prema Stiegleru znači prosvjetiteljstvo: "Kant naposljetku i sam polazi od dispozitiva čitanja i pisanja kao temelja zrelosti."[20]

Problematično je Stieglerovo prenaglašavanje televizije. On je uzdiže do psihotehničkog aparata kao takvog: "U međuvremenu za našu se pozornost nadmeću radio, internet, mobilni telefoni, iPodovi, kompjuteri, videoigre i PDA-ovi, ali dotokom informacija i dalje vlada televizija."[21] Čitanje i pisanje nasuprot televiziji predstavlja međutim zastarjelu kulturno-kritičku shemu, koja ne odgovara digitalnoj revoluciji. Začudno je da Stiegler jedva posvećuje pozornost izvorno digitalnim medijima kao što su internet i socijalni mediji, te njihovoj komunikacijskoj strukturi, koja se u temelju razlikuje od starih masovnih medija. I panoptičkoj strukturi digitalnog umreženja jedva da se poklanja pozornost. Time on u potpunosti promašuje neoliberalnu psihopolitiku, koja se masivno služi digitalnom tehnikom.

Ranih osamdesetih godina Foucault se posvetio "tehnologijama vlastitosti". Pod njima je podrazumijevao "svjesne i hotimične prakse", "uz pomoć kojih ljudi ne samo da utvrđuju pravila svojeg ponašanja, nego gledaju da se i samo transformiraju, da se modificiraju u svojem posebnom bitku i iz svojeg života naprave djelo koje nosi određene estetske vrijednosti i odgovara određenim stilskim kriterijima."[22] Foucault na historijskim zasadama razvija etiku vlastitosti, uvelike odvojenu od tehnika moći i vladanja. Tako se često pretpostavlja da se Foucault time usredotočuje na etiku vlastitosti koja bi se opirala tehnikama moći i vladavine. Sam Foucault izričito ukazuje na prelazak s tehnologija moći na tehnologije vlastitosti: "Možda sam odveć snažno naglasio značenje tehnologija moći i vladanja. Sve više zanimam se za interakciju između čovjeka samog i drugih, kao i za tehnologiju individualnog ovladavanja, za povijest oblika u kojima individua djeluje na sebe samu, ukratko, za tehnologije vlastitosti."[23]

Tehnika moći neoliberalnog režima čini slijepu pjegu Foucaultove analitike moći. Foucault ne spoznaje da *neoliberalni režim vlasti u potpunosti svojata tehnologiju vlastitosti*, da permanentna samooptimizacija kao neoliberalna tehnika vlastitosti nije ništa drugo doli učinkovit oblik vladanja i izrabljivanja.[24] Neoliberalni objekt učinkovitosti kao "poduzetnik sebe sama"[25] izrabljuje se dragovoljno i strasno. Vlastitost kao umjetničko djelo lijep je i varljiv privid, što ga neoliberalni režim održava na životu, ne bi li ga u cijelosti izrabio.

Tehnika moći neoliberalnog režima poprima suptilan oblik. Ona izravno ne ovladava individuom. Štoviše, ona se brine da individua sa svoje strane tako djeluje sama na sebe da u sebi preslikava kontekst vlasti, interpretirajući ga pritom kao slobodu. Samooptimizacija i podčinjavanje, sloboda i izrabljivanje ovdje se poklapaju. To moćno-tehničko izjednačavanje slobode i izrabljivanja u obliku samoizrabljivanja Foucaultu ostaje skriveno.

Healing kao *killing*

Neoliberalna psihopolitika smišlja sve rafiniranije oblike izrabljivanja. Brojne radionice o vlastitom menadžmentu, motivacijski vikendi, seminari osobnosti i mentalni treninzi obećavaju bezgraničnu samooptimizaciju i povećanje učinkovitosti. Njima uprava neoliberalna tehnika vlasti, usmjerena na to da ne izrabljuje samo radno vrijeme nego i čitavu osobu, čitavu pozornost, pa i sam život. Ona otkriva *čovjeka* i čini ga i samog predmetom izrabljivanja.

Neoliberalni imperativ samooptimizacije služi isključivo savršenom funkcioniranju unutar sustava. Blokade, slabosti i pogreške trebaju se ukloniti terapijom, ne bi li se povisili učinkovitost i učinak. Zato se sve čini usporedivim i mjerljivim i podređuje logici tržišta. Nikakva briga za dobar život ne pokreće samooptimizaciju. Njezina nužnost proizlazi isključivo iz sistemskih prisila, iz logike tržišnog uspjeha koji se može kvantificirati.

Razdoblje suvereniteta je razdoblje crpljenja u smislu izvlačenja i otimanja dobara i usluga. Moć suvereniteta očituje se kao pravo raspolaganja i posezanja. Disciplinarno društvo, naprotiv, ulaže u proizvodnju. Ono je razdoblje aktivnog ostvarivanja vrijednosti. To razdoblje realnog ostvarivanja vrijednosti sad je prošlo. U današnjem financijskom kapitalizmu vrijednosti se čak i radikalno uništavaju. Neoliberalni režim uvodi nas u razdoblje iscrpljivanja. Izrabljuje se sada psiha. Tako to novo razdoblje prate psihička oboljenja kao što su depresija ili *burnout*.

Čarobna formula američke savjetodavne literature zove se *healing*. Ona označava samooptimizaciju, koja uime učinkovitosti i učinka *terapijom mora ukloniti* svaku funkcionalnu slabost, svaku mentalnu blokadu. Permanentna samooptimizacija, koja se u potpunosti poklapa s optimizacijom sustava, destruktivna je. Ona vodi do *mentalnog kolapsa*. Samooptimizacija se razotkriva kao totalno samoizrabljivanje.

21 Ibid., str. 135
22 Michel Foucault, Upotreba zadovoljstva. Seksualnost i istina 2, Frankfurt a. M., 1984., str. 18
23 Michel Foucault, Tehnologije vlastitosti, u: Tehnologije vlastitosti, prir. L. H. Martin i dr., Frankfurt a. M., 1993., str. 24-62, ovdje: str. 27
24 Spregu između tehnologije vlastitosti i tehnologije moći Foucault je, doduše, naslutio: "I think that if one wants to analyze the genealogy of the subject in Western civilization, he has to take into account not only techniques of domination but also techniques of the self. Let's ssay: he has to take into account the interaction between those two types of techniques – techniques of domination and techniques of the self.He has to take into account the points where thetechnologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself. And conversely, he has to take into account the points where the techniques of the self are integrated into structures of coercion or domination." (About the Beginning of the Hermeneutics of the Self, Two Lectures at Darthmouth, PoliticalTheory, Vo. 21, No. 2, str. 198-227, ovdje: str. 203
25 Foucault, Rođenje biopolitike, na navedenome mjestu, str. 314

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Znanost logike II, Hamburg, 1932., str. 58
27 Usp. MihalyCsikszentmihalyi, Flow. Tajna sreće, Stuttgart, 1995.
28 Friedrich Nietzsche, Onkraj dobra i zla, Kritičko izdanje sabranih djela, VI.2, Berlin, 1968., str. 167
29 Citirano u: Barbara Ehrenreich, Smile or Die. Kako ideologija pozitivnog mišljenja zagluplju-je svijet, München, 2010., str. 110
30 Usp. Byung-Chul Han, Topologija sile, Berlin, 2011., prije svega 2. dio, poglavlje Sila pozitivnosti, str. 118–127
31 Naomi Klein, Strategija šoka. Uspon kapitalizma katastrofe, Frankfurt a. M., 2009, str. 58

Neoliberalna ideologija samooptimizacije razvija religiozne, pa i fanatične crte. Ona predstavlja nov oblik subjektivizacije. Beskrajan rad na jastvu nalikuje protestantskom samopromatranju i samoprovjeravanju, što sa svoje strane predstavlja tehniku subjektivizacije i vladanja. Umjesto za grijesima, sad se traga za negativnim mislima. Jastvo se ponovno bori sa samim sobom kao s neprijateljem. Evangelički propovjednici danas funkcioniraju kao menadžeri i motivacijski treneri i propovijedaju novo evanđelje bezgranične učinkovitosti i organizacije.

Ljudska osobnost ne može se u potpunosti podčiniti diktatu pozitivnosti. Bez negativnosti život će zakržljati do "mrtva bitka".[26] Upravo negativnost život održava živim. Bol je konstitutivna za *iskustvo*. Život koji bi se sastojao isključivo od pozitivnih emocija i *flow*-doživljaja[27], ne bi bio ljudski. Ljudska duša svoju dubinsku napetost zahvaljuje upravo negativnosti: "Svaka napetost duše u nesreći, koja je odgajana da bude snažna (…) njezina osjetljivost i hrabrost u nošenju, izdržavanju, tumačenju i iskorištavanju nesreće i sve što joj je ikada darovano kao dubina, tajna, krinka, duh, lukavstvo, veličina – nije li joj sve to darovano u boli, s odgojem velike patnje?".[28]

Imperativ bezgranične optimizacije izrabljuje čak i bol. Poznati američki motivacijski trener Anthony Robbins piše: "Ako ste si postavili cilj, obavezujete se na CANI: *Constant Never Ending Improvement* – konstantno poboljšanje koje nikad ne završava! Priznajte si svoju želju za konstantnim i beskrajnim poboljšanjem, koju osjećaju svi ljudi. Iz pritiska koji nastaje iz nezadovoljstva, iz napetosti prolaznog lošeg osjećaja, razvija se snaga. To je ona vrsta boli koja vam u životu *treba*."[29] Sad se trpi svaka bol koja se može izrabljivati u svrhu optimizacije.

Ali sila pozitivnog jednako je destruktivna kao i sila negativnosti.[30] Neoliberalna psihopolitika svojom industrijom svijesti uništava ljudsku dušu, koja je sve drugo samo ne pozitivan stroj. Subjekt neoliberalnog režima propada zbog imperativa samooptimizacije, zbog prisile stvaranja sve većeg učinka. Liječenje se pokazuje ubijanjem, *healing* je *killing*.

Naomi Klein

Šok

Prvi protagonist u teorijom zavjere obojenoj knjizi *Strategija šoka* Naomi Klein zove se "Doktor Šok". Misli se na montrealskog psihijatra dr. Ewena Camerona. On je vjerovao da se izazivanjem šoka u ljudskim mozgovima može uništiti, obrisati sve loše, a onda na toj praznoj ploči izgraditi nova osobnost. Elektrošokovima on je svoje pacijente dovodio u kaotično stanje, na kojem se trebalo temeljiti njihovo ponovno rođenje kao zdravih, uzornih građana. Tako je on destruktivne činove shvaćao kao neku vrstu crpljenja i stvaranja. Duša se izlaže nasilnom "razoblikovanju" i "novooblikovanju". Trebala bi se, takoreći, formatirati i ponovno ispisati.

Cameron je ustrojio panoptikum s izolacijskim komorama, u kojima je provodio okrutne eksperimente s ljudima. Nalikovale su mučionicama. Pacijenti bi tijekom razdoblja od mjesec dana prvo dobivali snažne elektrošokove. Time je brisao njihovo pamćenje. U isti mah su dobivali droge koje mijenjaju svijest. Šake i ruke stavljane su im u kartonske cijevi, koje su ih priječile da dodirnu vlastito tijelo i na taj se način bave vlastitom slikom. Nadalje, on je osjetila svojih pacijenata lišavao dojmova tako što je uz pomoć medikamenata kod njih izazivao stanje dugotrajnog umjetnog sna. Budilo ih se samo radi jela i stolice. U tom stanju držalo ih se do trideset dana. Bolničkom osoblju naloženo je da pacijentima zabrani govor. Njegova bolnica bila je panoptikum, mnogo okrutniji od onog Benthamova.

Cameronova istraživanja financirala je CIA. Ona su se naime provodila usred Hladnog rata. Kao strastveni antikomunist Cameron je vjerovao da je svojim eksperimentima postao dio borbe Hladnog rata. Svoje pacijente uspoređivao je s komunističkim ratnim zarobljenicima na saslušanju.[31] Njegova praksa zaista je nalikovala saslušanju. I bila je povezana s pranjem mozga i ideološkom borbom za vrijeme Hladnog rata. Temeljila se na manihejskim predodžbama o dobru i zlu. Zlo je trebalo izbrisati, iskorijeniti i zamijeniti dobrim. A *negativnost* imunološke obrane drugog ili neprijatelja određivala je Cameronovu praksu. Kao dr. Šok, Cameron je i sam bio pojava *imunološkog razdoblja*. Šok kao imunološki zahvat bio je namijenjen drugome, strancu ili neprijatelju. Trebalo je da ga razoruža, ne bi li mu dušu iznova ispisao drukčijom ideologijom i naracijom.

Drugi protagonist kod Naomi Klein, drugi dr. Šok, zove se Milton Friedman, teolog neoliberalnog tržišta.

Naomi Klein razvija analogiju među njima. Za Miltona Friedmana društveno stanje šoka nakon katastrofa pruža mogućnost, pa čak i kulminacijski trenutak za neoliberalno preoblikovanje društva. Neoliberalni režim prema tome operira sa šokom. Šok razobličuje i prazni dušu. Čini je bespomoćnom, tako da se dragovoljno podvrgava novom programiranju. Dok su ljudi još paralizirani i traumatizirani katastrofom, podvrgava ih se neoliberalnom novooblikovanju: "Poput Cameronove, misija Miltona Friedmana također se zasniva na snu ponovnog stjecanja stanja 'prirodnog' zdravlja, u kojem je sve bilo uravnoteženo, prije nego što su ljudski zahvati izazvali smetnje. Dok je Cameron sanjao o tome da ljudski duh vrati u stanje iskonske prazne ploče, Friedman je snivao 'razoblikovanje' društava, koja će se potom vratiti u stanje čistog kapitalizma, očišćena od svih smetnji kao što su državne regulacije, trgovinske barijere i fiksirani interesi. Poput Camerona, Friedman je također vjerovao da se u vremenima kad je priroda veoma izobličena jedina mogućnost postizanja tog stanja djevičanstva sastoji u izazivanju bolnih šokova. Samo 'gorak lijek' može ukloniti izobličenja i štetne smetnje."[32]

Teorija šoka koju je razradila čini Naomi Klein slijepom za istinsku neoliberalnu psihopolitiku. Šok-terapija je izvorno disciplinarna tehnika. Samo u disciplinarnom društvu primjenjuju se takvi nasilni psihijatrijski zahvati. Oni spadaju u biopolitičke mjere prisile. Kao psihodisciplina oni su po svojem karakteru ortopedski. Neoliberalna tehnika moći, naprotiv, na vrši nikakvu disciplinarnu prisilu. Način djelovanja elektrošoka načelno se razlikuje od neoliberalne psihopolitike. On svoje djelovanje duguje paraliziranju i anihilaciji psihičkih sadržaja. *Negativnost* je njegova bitna crta. U neoliberalnoj psihopolitici, naprotiv, prevladava *pozitivnost*. Umjesto s negativnim prijetnjama, ona radi s *pozitivnim dražima*. Ona ne koristi "gorke lijekove", neko *like*. Ona laska duši, umjesto da je šokom potresa i paralizira. Ona zavodi dušu, izlazi joj ususret, umjesto da oponira protiv nje. Ona obazrivo protokolira njezinu žudnju, njezine potrebe i želje, umjesto da ih "razobličava". Uz pomoć prognoza ona će preduhitriti djelovanja, štoviše, djelovat će prije njih, umjesto da se s njima sukobljava. Neoliberalna politika je *pametna politika*, koja gleda da se svidi, da ispunjava, umjesto da tlači.

Prijazni Big Brother

"Novogovor" je idealan jezik u Orwellovoj nadzornoj državi. Kompletno je potisnuo "starogovor". Novogovor ima samo jedan cilj: da suzi prostor igre za razmišljanje. Svake godine sve je manje riječi, a prostor svijesti sve se više smanjuje. Syme, prijatelj protagonista Winstona, mašta o ljepoti uništavanja riječi. Misaone delikte treba onemogućiti već samim time da se riječi, koje bi za njih bile potrebne, uklone iz vokabulara novogovora. Tako se ukida i pojam slobode. Već u tom pogledu Orwellova se nadzorna država načelno razlikuje od digitalnog panoptikuma, koji se ekscesivno koristi slobodom. Za današnje informacijsko društvo ne bi bilo karakteristično uništavanje riječi, već njihovo umnožavanje.

Orwellovim romanom prevladava duh Hladnog rata i negativnosti neprijateljstva. Zemlja se nalazi u stanju permanentnog rata. Julia, Winstonova ljubavnica, čak sumnja da bombe, koje danomice padaju na London, ispaljuje sama partija Velikog brata, ne bi li se ljudi držali u strahu i užasu. "Neprijatelj naroda" zove se Emmanuel Goldstein. On je zapovjednik zavjereničke mreže koja operira u podzemlju i bavi se rušenjem vlasti. Veliki brat u ideološkom je ratu s Goldsteinom. Na "telekranu" se svaki dan emitiraju "dvije minute mržnje" usmjerene protiv Goldsteina. A u "ministarstvu istine", koje je zapravo ministarstvo laži, prošlost se kontrolira i usklađuje s ideologijom. Psihotehnika, koja dolazi do primjene u Orwellovoj nadzornoj državi, pranje je mozga elektrošokovima, uskraćivanjem sna, izolacijskim zatvorom, drogama i fizičkim mučenjem. A "ministarstvo obilja" (novogovor: "miniob") brine se da nema dovoljno potrošnih dobara. Proizvodi se umjetna oskudica.

Orwellova nadzorna država s telekranima i mučionicama načelno se razlikuje od digitalnog panoptikuma s internetom, pametnim telefonima i Google naočalama, kojim prevladava privid bezgranične slobode i komunikacije. Tu se ne muči, nego se tvita i posta. Tu nema tajnovitog "ministarstva istine". Transparentnost i informacija nadomještaju istinu. Novi koncept moći nije kontrola prošlosti, nego psihopolitičko upravljanje budućnošću.

Tehnika moći neoliberalnog režima nije prohibitivna, protektivna ni represivna, nego prospektivna, permisivna i projektivna. Konzum se ne potiskuje, već maksimizira. Ne generira se oskudica, nego obilje, što-

32 Ibid., str. 76

Milton Friedman

više, preobilje pozitivnosti. Svi smo ponukani konzumirati i komunicirati. Princip negativnosti, koji je još određivao Orwellovu nadzornu državu, uzmiče pred principom pozitivnosti. Potrebe se ne potiskuju, nego potiču. Na mjesto mučenjem iznuđenih priznanja stupa dragovoljno razgolićavanje. Pametni telefon nadomješta mučionicu. Big Brother sad ima prijazno lice. Njegova *prijaznost* nadzor čini tako učinkovitim.

Benthamov Veliki brat je, doduše, nevidljiv, ali je sveprisutan u glavama zatočenika. Oni su ga usvojili. U digitalnom panoptikumu nitko se, naprotiv, ne osjeća nadziranim ili ugroženim. Stoga termin *nadzorna država* nije sasvim pogodan za karakterizaciju digitalnog panoptikuma. U njemu se čovjek osjeća slobodan. Ali upravo ta *osjećana sloboda*, koja u cijelosti nedostaje Orwellovoj nadzornoj državi, predstavlja problem.

Digitalni panoptikum koristi se dragovoljnim samorazgolićavanjem svojih stanara. Samoizrabljivanje i samoosvjetljavanje slijede istu logiku. Svaki put izrabljuje se sloboda. Digitalnom panoptikumu nedostaje onaj Big Brother koji nam otima informacije protiv naše volje. Štoviše, mi se razotkrivamo, pa i razgolićujemo sami od sebe.

Legendaran je Appleov reklamni spot, koji je 1984. svjetlucao na televizijskim ekranima za vrijeme Super Bowla. U njemu se Apple inscenira kao osloboditelj od Orwellove nadzorne države. Vojničkim korakom bezvoljni i apatični radnici ulaze u veliku halu i fanatično slušaju govore Velikog brata na telekranu. Tu u halu dojuri jedna trkačica što je progoni Policija misli. Ona odlučno trči prema naprijed, ispred uzbibanih prsa nosi malj. Odlučno prilazi Velikom bratu i iz sve snage baca malj prema telekranu, koji potom eksplodira i plane. Ljudi se bude iz svoje apatije. Glas objavljuje: "On January 24th, Apple Computer will introduce Macintosh. And you'll see why 1984 won't be like '1984'." Suprotno Appleovoj poruci, godina 1984. ne označava kraj nadzorne države, nego početak novovrsnog kontrolnog društva, koje po svojoj učinkovitosti mnogostruko nadmašuje Orwellovu nadzornu državu. Komunikacija se bez ostatka poklapa s kontrolom. Svatko je panoptikum sebe samog.

Kapitalizam emocije

Danas se inflatorno govori o osjećaju ili emociji. U mnogim disciplinama provodi se istraživanje emocija. Iznenada ni čovjek više nije *animalrationale*, nego osjećajno biće. Ali jedva da pita odakle dolazi to iznenadno zanimanje za emocije. Znanstvena istraživanja emocija očito ne razmišljaju o vlastitom djelovanju. Njima ostaje skriveno da je konjunktura emocija povezana ponajprije s ekonomskim procesom. Osim toga vlada totalna pojmovna konfuzija. Govori se malo o emociji, malo o osjećaju, malo i afektu.

Osjećaj nije identičan s emocijom. Reći ćemo, primjerice, osjećaj za jezik, osjećaj za loptu ili suosjećanje. Jezična emocija ili su-emocija ne postoje. Jezični afekt ili su-afekt također. I žalost je osjećaj. Afekt žalosti ili emocija žalosti zvuči začudno. Kako afekt, tako i emocija predstavljaju nešto puko subjektivno, dok osjećaj označava nešto objektivno.

Osjećaj dopušta pripovijedanje. On ima narativnu duljinu i širinu. Ni afekt ni emocija *ne mogu se ispričati*. Kriza osjećaja, koja se može pratiti u današnjem kazalištu, također je i kriza pripovijesti. Narativno kazalište osjećaja uzmiče danas pred bučnim *kazalištem afekta*. Zbog nedostatka pripovijesti na pozornicu se dovodi nabijena afektna masa. Za razliku od osjećaja, afekt otvara *prostor*. On za sebe traži linearnu *putanju*, ne bi li se ispraznio. I digitalni medij je medij afekta. Digitalna komunikacija omogućuje *trenutno* pražnjenje afekta. Već na temelju vlastite vremenitosti digitalna komunikacija transportira više afekata negoli osjećaja. Shitstormovi su afektne struje. Oni su karakteristični za digitalnu komunikaciju.

Osjećaj je *konstativan*. Tako se kaže: Imam osjećaj *da…* Nasuprot tome, nije moguće reći: Imam afekt ili emociju *da…* Emocija nije *konstativna* nego *performativna*. Ona ima odnos prema radnjama. Nadalje, ona je intencionalna i usmjerena prema cilju. Osjećaj nužno nema intencionalnu strukturu. Osjećaj straha često nema konkretan objekt. U tome se razlikuje od bojazni, koja je intencionalno strukturirana. Ni osjećaj za jezik nije intencionalan. Njegova neintencionalnost razlikuje ga od jezičnog *izraza*, koji je *ekspresivan*, to jest *emotivan*. Moguće je i kozmičko suosjećanje, oceansko osjećanje svijeta, koje nije usmjereno na određene osobe. Ni emocija ni afekt ne dosežu tu širinu kojom se odlikuje osjećaj. Oni su izraz subjektivnosti.

Osjećaj ima i drukčiju vremenitost od emocije. On dopušta *trajanje*. Emocije su bitno letimičnije i kratkotrajnije od osjećaja. Afekt je često ograničen na trenutak. Za razliku od osjećaja, emocije ne predstavljaju *stanje*. Emocija ne *stoji*. Pa ne postoji *emocija mira*. *Osjećaj mira* zamisliv je bez daljnjeg. Izraz *emotivno stanje* zvuči paradoksalno. Emocija je dinamična, situativna i performativna. Kapitalizam emocije izrabljuje upravo te osobine. Osjećaj se, naprotiv, zbog nedostatka performativnosti teško može izrabljivati. Ni afekt nije performativan, nego je više eruptivan. Njemu nedostaje *performativna usmjerenost*.

Ugođaj se razlikuje kako od osjećaja, tako i od emocije. On posjeduje čak i više objektivnosti od osjećaja. Neki prostor može biti objektivno ugođen ovako ili onako. Ugođaj izražava *bivanje takvim*. Nasuprot tome, emocije nastaju upravo kod otklona od bivanja takvim. Neko mjesto može primjerice širiti prijazan ugođaj. Taj je nešto sasvim objektivno. Prijazna emocija ili prijazni afekt, naprotiv, ne postoje. Ugođaj nije ni intencionalan, ni performativan.

On je nešto *u čemu se nalazimo*. On označava *raspoloženje*. Tako je on *statičan* i *konstelativan*, dok je emocija *dinamična* i *performativna*. Emociju ne odlikuje *u čemu* kao raspoloženje, nego *kamo*. A *čemu* je ono što čini osjećaj.

U svojoj knjizi *Osjećaji u doba kapitalizma* Evo Illouz uopće ne daje odgovor na pitanje zašto osjećaji upravo u vremenima kapitalizma doživljavaju toliku konjunkturu. Osim toga, ona pušta osjećaje i emocije da bez ikakve pojmovne diferencijacije stoje jedni pokraj drugih. I nije odveć smisleno da se pitanja o osjećajima u kapitalističko doba smjeste u početne faze kapitalizma: "Weberova *Protestantska etika i duh kapitalizma* u jezgri sadrži tezu o ulozi emocija u ekonomskog trgovanja, jer su afekti straha, izazvani nedokučivošću božanstva ti koji stoje u središtu neumorne poduzetničke djelatnosti."[33] *Afekt straha* je pogrešan pojam. Strah je osjećaj. Njemu odgovara vremenitost, koja se ne podnosi s afektom. On je konstantno stanje. Tako mu nedostaje postojanost, kojom se odlikuje osjećaj. Upravo konstantni osjećaj straha vodi prema neumornoj poduzetničkoj djelatnosti. A kapitalizam, koji analizira Weber, jest asketski kapitalizam akumulacije, koji će prije slijediti racionalnu negoli emotivnu logiku. Tako on nema pristupa kapitalizmu konzuma, koji kapitalizira emocije. Osim toga, u kapitalizmu konzuma prodaju se i konzumiraju značenja i emocije. Za ekonomiju konzuma nije konstitutivna upotrebna, nego emotivna ili kultska vrijednost. Illuoz jednako malo pažnje poklanja okolnosti da će tek u kapitalizmu nematerijalne proizvodnje emocija dobiti na značaju. Tek danas emocija avansira u proizvodno sredstvo.

Illouz nadalje napominje da je središnji dio Durkheimove sociologije – solidarnost – "svežanj emocija", koji socijalne aktere veže za središnje simbole društva. Zaključno ona utvrđuje: "Implicitno kanonske sociološke teorije moderne sadrže, ako već ne sasvim dozrelu teoriju emocija, a onda bar čitav niz odnosa prema pojedinim emocijama: strahu, ljubavi, ambicioznosti, ravnodušnosti, krivnji – sve te emocije prisutne su u većini historijskih i sociooloških pripovijesti, u kojima se radi o lomovima do kojih je dovela moderna era."[34] Ovdje nabrojeni odnosi različitih socioloških teorija prema emociji uopće ne objašnjavaju *današnju* konjunkturu emocija. Osim toga, Illuoz pojmovno ne razlikuje osjećaj, emociju i afekt. "Ravnodušnost" i "krivnja" nisu ni afekt, ni emocija. Smislen bi bio jedino *osjećaj* krivnje.

Illouz očito ostaje skriveno da se današnja konjunktura emocija na kraju krajeva svodi na neoliberalizam. Neoliberalni režim koristi emocije kao resurse ne bi li postigao više učinka i produktivnosti. Od jednog određenog proizvodnog nivoa *racionalnost*, koja predstavlja medij disciplinarnog društva, nailazi na svoje granice. Ona se doživljava kao prisila, kao zapreka. Iznenada djeluje kruto i nefleksibilno. Na njezino mjesto sad stupa *emocionalnost*, koja ide ukorak s osjećajem slobode, sa slobodnim razvojem osobnosti. *Biti slobodan* znači pustiti da se emocije slobodno razvijaju. Kapitalizam emocije koristi se slobodom. Emocija se pozdravlja kao izraz slobodne subjektivnosti. Neoliberalna tehnika moći izrabljuje upravo tu slobodnu subjektivnost.

Objektivnost, općenitost, pa i trajnost odlike su racionalnosti. Tako je ona suprotstavljena emocionalnosti, koja je subjektivna, situativna i volatilna. Emocije nastaju prije svega kod mijene prilika, kod promjene opažanja. Racionalnost, naprotiv, ide ukorak s trajanjem, konstantnošću i redovitošću. Ona preferira stabilne odnose. Neoliberalna ekonomija, koja u svrhu povećanja produktivnosti razgrađuje sve više kontinuiteta, a ugrađuje sve više nestalnosti, pokreće emocionalizaciju proizvodnog procesa. I ubrzanje komunikacije pogoduje njezinoj emocionalizaciji, jer racionalnost je *sporija* od emocionalnosti. Ona je takoreći *bez brzine*. Tako pritisak ubrzanja dovodi do *diktature emocije*.

33 Eva Illouz, Osjećaji u doba kapitalizma, Frankfurt a. M., 2007., str. 7
34 Ibid., str. 9

Eva Illouz

HAN, BYUNG-CHUL
Psihopolitika
Neoliberalizam i nove tehnike moći

35 Citirano u: André Gorz, Znanje, vrijednost i kapital. O kritici ekonomije znanja, Zürich 2004., str. 20

36 Citirano u: Eva Illouz, Osjećaji u doba kapitalizma, Frankfurt a. M., 2007., str. 39

37 Marx, Kapital, na navedenome mjestu, str. 828

38 Marx, Nacrt kritike političke ekonomije, na navedenome mjestu, str. 599

André Gorz

Kapitalizam konzuma osim toga koristi emocije ne bi li proizveo podražaje za kupnju i potrebe. *Emocionalni dizajn* modelira emocije, oblikuje emocionalne uzorke za maksimiziranje konzuma. Danas na kraju krajeva ne konzumiramo stvari nego emocije. Stvari se ne mogu konzumirati beskonačno, ali emocije se mogu. Emocije se razvijaju onkraj upotrebne vrijednosti. Tako one otvaraju novo, beskrajno polje konzuma.

U disciplinarnom društvu, u kojem prije svega valja funkcionirati, emocije će prije predstavljati smetnje. Valja ih dakle iskorijeniti. "Konertirana ortopedija" disciplinarnog društva od bezoblična tijesta mora oblikovati bešćutni stroj. Strojevi funkcioniraju najbolje kad su emocije ili osjećaji sasvim isključeni.

Današnja konjunktura emocije uvjetovana je naposljetku i novim nematerijalnim načinom proizvodnje, u kojem sve veći značaj pripada komunikativnoj interakciji. Sad se ne traži samo kognitivna nego i emocionalna kompetencija. Na osnovi tog razvoja čitava se osoba *ugrađuje* u proizvodni proces. U jednoj Daimler-Chryslerovoj proklamaciji kaže se sukladno tome: "Budući da i komponenta ponašanja igra važnu ulogu kod korištenja usluga, kod odgovarajućih vrednovanja sve više se uzima u obzir i suradnikova socijalna i emocionalna kompetencija."[35] Sad se izrabljuje socijalno, komunikacija, pa čak i samo ponašanje. Emocije se koriste kao "sirovina", ne bi li se optimizirala komunikacija. Kod Hewlett-Packarda kaže se: "HP je poduzeće u kojem strojevi međusobno komuniciraju i prilaze drugima. Posrijedi je afektivan odnos."[36]

U vođenju poduzeća danas je u tijeku promjena paradigme. Emocije zadobivaju sve veći značaj. Na mjesto racionalnog menadžmenta stupa *emocionalni menadžment*. Današnji menadžer oprašta se od principa racionalnog djelovanja. On sve više nalikuje *motivacijskom treneru*. Motivacija je vezana za emociju. Povezuje ih *emocija*. Pozitivne emocije ferment su povećanja motivacije.

Emocije su performativne u smislu da evociraju određene radnje. Kao *sklonosti* one predstavljaju energetsku, pa i osjetilnu osnovu radnje. Emocijama uprava limbski sustav, u kojem sjede i nagoni. Oni čine onu predrefleksivnu, napola svjesnu, tjelesno-nagonsku razinu radnje, koje često nismo posebno svjesni. Neoliberalna psihopolitika ovladava emocijama, *ne bi li na radnje utjecala na toj predrefleksivnoj razini*. Preko emocija ona poseže duboko u osobu. Tako ona predstavlja veoma učinkovit medij psihopolitičkog upravljanja osobom.

Gamifikacija

Ne bi li generirao više produktivnosti, kapitalizam emocija prisvaja i igru, koja bi zapravo bila *ono drugo u odnosu na rad*. On gamificira svijet života i rada. Igra emocionalizira, pa čak i dramatizira rad, a time proizvodi više emocija. S brzim doživljajem uspješnosti i sustavom nagrađivanja generira se više učinka i prihoda. Igrač je sa svojim emocijama mnogo angažiraniji nego radnik koji djeluje racionalno ili samo funkcionira.

Igri je imanentna jedna posebna vremenitost. Ona se odlikuje neposrednim doživljajima uspješnosti i nagradama. Stvari koje moraju polagano sazrijevati ne daju se gamificirati. Ono što je dugo i polagano ne podnosi se s vremenitošću igre. Lov, primjerice, odgovara *game* modusu, dok djelatnost zemljoradnika, upućena na polagano sazrijevanje i tihi rast, izmiče svakoj gamifikaciji. Ali život se ne može u cjelini pretvoriti u lov.

Gamifikacija rada izrabljuje *homo ludensa*. Čovjek se podvrgava kontekstu vlasti *dok se igra*. S gratifikacijskom logikom "likeova", "friendova" i "followera" danas se i socijalna komunikacija podvrgava *game*modusu. Ali ona uništava ljudsku komunikaciju.

"Jedan leš je ovladao društvom – leš rada", tako započinje *Manifest protiv rada*, koji potpisuje *Grupa Krisis*, okupljena oko Roberta Kurza. Proizvodnja bogatstva, navodi se tamo, slijedom mikroelektroničke revolucije sve se više odvaja od primjene ljudskog rada. Ali društvo nikad nije u tolikoj mjeri društvo rada kao u našem postfordističkom vremenu, u kojem se rad činio sve više suvišnim. Manifest napominje da je upravo politička ljevica posebno izobličila rad. Ona ne samo da je rad uzdigla do biti čovjeka, nego ju je time mistificirala i kao tobožnju suprotnost kapitalu. Kao skandal za nju ne vrijedi sam rad, nego njegovo izrabljivanje kroz kapital. Zato se program svih radničkih stranaka uvijek svodi samo na oslobođenje rada, ali ne i na oslobođenje *od* rada. Rad i kapital samo su dvije strane jedne te iste medalje.

Unatoč veoma visokim produktivnim snagama, danas je na pomolu "carstvo slobode", gdje "prestaje rad, određen nevoljom i vanjskom svrhovitošću".[37] Marx se u krajnjoj liniji drži *primata rada*. Tako "umnožavanje slobodnog vremena" kao "najveća proizvodna snaga" treba povratno djelovati na "proizvodnu snagu rada".[38] Time carstvo nužnosti kolonizira carstvo slobode. "Vrijeme dokolice kao vrijeme za višu djelatnost" pretvara svojeg vlasnika "u drugi subjekt", koji posjeduje više

proizvodne snage negoli subjekt koji samo radi. Slobodno vrijeme kao "vrijeme punog razvoja individue" doprinosi "proizvodnji *fiksnog kapitala*". Tako se kapitalizira znanje. Modernim rječnikom, umnožavanje vremena dokolice umnožava *humani kapital*. Dokolicu, koja bi bila sposobna činjenju bez svrhe i prisile, svojata kapital. Marx kaže "capital fixe being man himself". Čovjek sa svojim "generalnim intelektom" sam se pretvara u kapital. Istinska sloboda bila bi međutim moguća samo kroz potpuno oslobođenje života od kapitala kao nove transcendencije. Transcendencija kapitala priječi pristup *imanentnosti života*.

Suprotno Marxovoj pretpostavci, dijalektika proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa ne vodi do slobode. Štoviše, ona nas upliće u novi odnos izrabljivanja. Tako moramo s Marxom misaono nadići Marxa, ne bismo li mogli prisvojiti slobodu, pa i slobodno vrijeme. Nju bismo mogli očekivati samo od onog drugog spram rada, od jedne sasvim nove snage, koja više ne bi bila proizvodna snaga, a ne bi se mogla pretvoriti ni u radnu, to jest od jednog *oblika života* koji više nije *oblik proizvodnje*, štoviše, od *nečeg sasvim neproizvodnog*. Naša budućnost ovisit će o tome hoćemo li biti u stanju da onkraj proizvodnje *koristimo beskorisno*.

Čovjek je biće luksuza. Luksuz u izvornom smislu nije konzumeristička praksa. On je, štoviše, oblik života oslobođen nužnosti. Luksuz transcendira intencionalnost okretanja nužnosti. Danas se luksuz doživljava kao konzum. Ekscesivni konzum je nesloboda, prisila koja odgovara neslobodi rada. Luksuz kao sloboda zamisliv je kao igra onkraj rada i konzuma. Tako gledano, on je susjed askezi.

Istinsku sreću zahvaljujemo raspojasanosti, razuzdanosti, preobilju, lišenosti smisla, suvišnosti, naime luksiranju nužnosti, rada i učinka, svrhe. Ali se svojata čak i višak kapitala i time se lišava svojeg emancipacijskog potencijala. U luksuz nadalje spada igra, ali samo ako je odvojena od radnog i proizvodnog procesa. Gamifikacija kao sredstvo proizvodnje uništava emancipacijski potencijal igre. Igra omogućuje sasvim drukčije korištenje stvari, koje te stvari oslobađa teologije i teleologije kapitala.

Prije nekog vremena izvještavalo se o jednom veoma neobičnom događaju u Grčkoj. On je toliko neobičan prije svega zato što se dogodio upravo u zemlji koja danas toliko pati pod jarmom kapitala. Događaj je to koji ima eminentno *znakovni* karakter, koji djeluje kao *znak iz budućnosti*. Djeca su u jednoj ruševnoj kući pronašla velik svežanj novčanica. Ona su ga koristila sasvim drukčije. Igrala su se s novčanicama i pocijepala ih. Ta djeca moguće anticipiraju našu budućnost: *Svijet je u ruševinama. U tim ruševinama igramo se poput one djece s novčanicama i cijepamo ih*.

Profaniranje znači da se stvari, koje su pripadale bogovima i time bile nedostupne za ljudsko korištenje, vrate ljudima na slobodnu upotrebu.[39] Ta grčka djeca *profaniraju* novac privodeći ga sasvim drugom načinu upotrebe, naime igri. Profaniranjem se novac, koji se danas toliko fetišizira, najedanput pretvara u profanu igračku.

Agamben religiju shvaća preko pojma *relegere*. Ona prema tome znači biti pozoran, budan, to jest bdjeti nad stvarima koje su svete i brinuti se da svete stvari ostanu odvojene od drugih. To odvajanje bitno je za religiju. Profaniranje bi u tom slučaju značilo da se protiv svake budnosti *prakticira stav svjesna nemara*. Ona grčka djeca pokazala su određen nemar prema novcu time što su se s njime jednostavno igrala i pocijepala ga. Profaniranje je tako *praska slobode*, koja nas oslobađa transcendencije i svakog oblika subjektivizacije. Tako profaniranje otvara *prostor igre imanentnosti*.

Postoje dva oblika mišljenja, ono koje radi i ono koje se igra. Kako Hegelovim, tako i Marxovim mišljenjem vlada princip rada. I Heideggerov *Bitak i vrijeme* još se obavezuje radu. "Postojanje" se u svojoj "brizi" ili "strahu" ne igra. Tek će kasni Heidegger otkriti igru koja počiva na "opuštenosti". Tako će i sam svijet interpretirati kao igru. On traga za "otvorenim jednog jedva naslućenog, jedva promišljenog prostora igre".[40] Heideggerov *vremenski prostor igre* upućuje na vremenski prostor koji je slobodan od svakog oblika rada. On je *događajni prostor*, u kojem je *psihologija* kao sredstvo subjektivizacije u potpunosti prevladana.

S njemačkog preveo Boris Perić

39 Usp. Giorgio Agamben, Profaniranja, Frankfurt a. M., 2005.

40 Martin Heidegger, Temeljna pitanja filozofije. Odabrani "problemi" "logike", Sabrana djela, sv. 45, Frankfurt a. M., 1984., str. 169

Giorgio Agamben

MEN MARCH

WOOD, ELLEN MEIKSINS

Grobari kapitalizma

12. travnja 2015. godine Freddie Gray, 25-godišnji Afroamerikanac iz Baltimorea, zadobio je teške ozljede prilikom uhićenja i tijekom prijevoza u pritvor. Preminuo je tjedan dana nakon toga uslijed zadobivenih ozljeda i nedovoljno brzog liječenja, za koje je odgovorna policija. Prosvjedi su započeli 18. travnja ispred baltimorske policijske postaje.

WOOD, ELLEN MEIKSINS

Grobari kapitalizma

Način na koji definiramo kapitalizam i razmišljamo o njegovom razvoju oblikuje način na koji se borimo kako bismo ga prevladali.

Kapitalizam je neko vrijeme bio zabranjena riječ, barem u srednjostrujaškoj politici i medijima koji su je tretirali kao ljevičarski pejorativni izraz. Umjesto te riječi dobili smo *privatno poduzeće*, *slobodno tržište* i tako dalje. Riječ se sada vratila u češću upotrebu, no njezino je značenje često nedovoljno jasno.

Kada bi morali definirati kapitalizam, većina bi se ljudi na neki način referirala na tržište, razmjenu i trgovinu. U takvu bi se definiciju kapitalizma ubrajalo bilo koje društvo s dobro razvijenom trgovinskom djelatnošću, a osobito društva (no možda ne samo ona?) u kojima su trgovina i industrija u privatnom vlasništvu.

Neki ljudi inzistiraju na preciznijem definiranju tog pojma. Ja sam jedna od njih. Nas se kritiziralo zbog toga što nudimo isuviše preciznu definiciju (o tome ću više reći kasnije). No smatram da je korisno biti jasan oko toga što uistinu razlikuje kapitalistički sistem od bilo kojeg drugog oblika društva – barem ako želimo razumjeti zašto on funkcionira na način na koji funkcionira, bilo u (relativno) dobrim razdobljima ili u onim lošima.

Definiranje kapitalizma

Dakle, što podrazumijevam pod pojmom kapitalizma? Kapitalizam je sustav u kojem su svi glavni ekonomski akteri ovisni o tržištu za svoje osnovne životne potrebe. Ostala su društva imala tržišta, često u velikim razmjerima; no samo je u kapitalizmu ovisnost o tržištu temeljni uvjet života svakog čovjeka. To podjednako vrijedi kako za kapitaliste tako i za radnike.

Odnos između kapitala i rada i sam je posredovan tržištem. Nadnični radnici primorani su prodavati svoju radnu snagu kapitalistu samo kako bi dobili pristup sredstvima vlastitog preživljavanja, pa čak i sredstvima za svoj vlastiti rad, a kapitalist ovisi o tržištu jer mu ono omogućava pristup radnoj snazi i realizaciju profita koji radnici proizvode. Naravno da između kapitala i rada postoji velika neravnoteža u klasnoj snazi, no kapitalisti nisu ništa manje ovisni o tržištu kako bi održavali sebe i svoj kapital.

U nekapitalističkim društvima izravni proizvođači poput seljaka obično su posjedovali sredstva za uzdržavanje i proizvodnju (zemlju, alate itd.), te zbog toga nisu bili ovisni o tržištu. Vladajuća je klasa stoga morala

biti u stanju uspostaviti vrhovnu nadmoć kako bi mogla prisvajati višak rada drugih, upotrebljavajući ono što je Marx nazvao "izvanekonomskim" sredstvima, tj. prinudnu silu bilo koje vrste: pravnu, političku ili vojnu. Tim je sredstvima primjerice feudalac od seljaka prisvajao uslugu rada ili najamninu za zemljište koje je obrađivao.

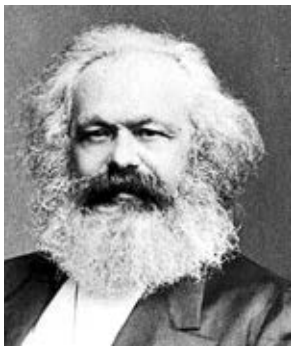
Za razliku od ovog prisvajanja, profiti kapitalista ne prisvajaju se izravno od radnika. Kapitalisti plaćaju radnike unaprijed i svoje profite moraju realizirati prodajom onoga što radnici proizvode. Profit ovisi o razlici između iznosa koji kapitalist isplaćuje radnicima i iznosa koji ona ili on uprihodi od prodaje dobara i usluga koje radnici proizvedu. Činjenica da kapitalist može ostvariti profit jedino ako uspije prodati svoja dobra i usluge na tržištu, i to tako da ih proda za veći iznos od iznosa troškova njihove proizvodnje, znači da je neizvjesno hoće li ostvariti profit.

Kapitalisti se također moraju uspješno natjecati s drugim kapitalistima na istom tom tržištu kako bi postigli profit. Natjecanje je ustvari sila koja pokreće kapitalizam – premda kapitalisti često daju sve od sebe kako bi ga izbjegli, npr. pomoću monopola.

No društveni prosjek produktivnosti, koji na svakom tržištu određuje uspjeh u cjenovnoj konkurenciji, nalazi se izvan kontrole pojedinih kapitalista. Oni ne mogu određivati cijene po kojima će se njihovi proizvodi uspješno prodavati te čak i ne znaju unaprijed koji će uvjeti biti potrebni da bi se osigurala ikakva prodaja, a još manje profitabilna prodaja.

Troškovi su jedina stvar koju kapitalisti mogu kontrolirati u značajnoj mjeri. Stoga će oni, budući da njihovi profiti ovise o povoljnom omjeru cijene i troškova, učiniti sve što mogu kako bi smanjili svoje troškove i time si zajamčili profit. To prvenstveno znači da će smanjivati troškove rada, a to pak zahtijeva stalno povećavanje produktivnosti rada, iznalaženje organizacijskih i tehničkih sredstava za prisvajanje maksimalnog iznosa viška vrijednosti koji je moguće uzeti od radnika unutar određenog vremenskog razdoblja, po najnižoj mogućoj cijeni.

Održavanje tog procesa zahtijeva redovita ulaganja, reinvestiranje viška vrijednosti i stalnu akumulaciju kapitala. Taj je uvjet kapitalistima nametnut neovisno o njihovim osobnim željama i potrebama, o tome jesu li altruistični ili pohlepni. Čak i najskromniji i društveno najodgovorniji kapitalist podliježe tim pritiscima i prisiljen je maksimiziranjem profita akumulirati kapital kako ne bi propao. Prinuđenost kapitalista da provode strategije "maksimiziranja" temeljna je značajka kapitalističkog sistema.


Karl Marx

Stoga cijelim kapitalističkim sustavom upravljaju tržišni imperativi, prinuda natjecanja, maksimizacija profita, akumulacija kapitala, i nemilosrdan imperativ povećanja produktivnosti rada kako bi se smanjili troškovi te tako posljedično smanjila cijena.

Što kapitalizam nije

To nas dovodi do onoga što kapitalizam nije. Govorila sam o kapitalističkim tržišnim *imperativima*, a tvrdim da postoji temeljna razlika između imperativa i *mogućnosti*.

Visoko razvijene trgovačke mreže nastajale su tijekom ljudske povijesti na različitim kontinentima. Da spomenem samo neke značajne europske slučajeve – postojala su društva, kao što su Firentinska ili Nizozemska Republika, u kojima su trgovački interesi bili dominantni, u političkom i ekonomskom smislu. Francuska je također imala naprednu i dalekosežnu trgovačku mrežu. Ali čak ni takva visoko razvijena trgovačka društva nisu podlijegala principima specifičnima za kapitalizam – stalnoj akumulaciji s ciljem opstanka u konstantnoj konkurentskoj borbi i bespoštednom pritisku da se poveća produktivnost rada kako bi se smanjili troškovi.

Elite u tim društvima još su se uvijek za stjecanje svojeg bogatstva oslanjale na "izvanekonomsku" moć – na pravnu, političku ili vojnu nadmoć i prinudu. Politička je služba, naprimjer, bila važan izvor prihoda. Čak je i trgovački uspjeh ovisio uglavnom o nadmoći pri postizanju zadovoljavajućih cijena na odvojenim tržištima (za razliku od konkurentskog natjecanja u integriranom tržištu) – primjerice pomoću dominacije u transportu robe, pomoću upravljanja trgovačkim rutama, kao i pomoću monopolâ i trgovinskih povlastica koje su dodjeljivale vlade, ili čak izravnom vojnom silom koju su privatne tvrtke često koristile.

Iako su ova trgovačka društva ponekad pokretala proizvodnju u značajnom obujmu, a ponekad čak i postizala značajne tehničke inovacije, to je imalo manje veze s povećanjem konkurentske prednosti nego što je imalo s povećanjem proizvodnje kako bi se iskoristilo rastuće tržište. Tada se na smanjivanje tržišnih mogućnosti najče-

šće odgovaralo smanjivanjem investicija u proizvodnju – za razliku od kapitalizma u kojem smanjivanje tržišnih mogućnosti zapravo može pojačati, a ne oslabiti, potrebu da se odgovori na tržišne imperative.

Zbog toga su, kada su zapadnoeuropska gospodarstva zapala u krizu nakon 1660. godine, bogate elite u Nizozemskoj Republici smanjile investicije u poljoprivredu, a kasnije i investicije u industrijsku proizvodnju. Do sredine osamnaestog stoljeća neproizvodni rentijeri stekli su daleko najveći udio u ukupnom društvenom bogatstvu.

Taj je razvoj situacije bio u oštroj suprotnosti s onim što se u isto vrijeme događalo u Engleskoj. Iako je Engleska ranije zaostajala za svojim europskim susjedima u nekim aspektima razvoja trgovine, englesko je gospodarstvo – a osobito njegov poljoprivredni sektor – bilo prvo u povijesti u kojem je proizvodnja postala izravno pogonjena imperativima natjecanja, maksimizacije profita i akumulacije kapitala.

Na ruševinama seljaštva, čija je zemlja bila izvlaštena, nastala je značajna kategorija engleskih poljoprivrednih proizvođača, ponajprije uzgajivača koji su plaćali najamninu za zemlju na kojoj su uzgajali. Odvojeni od svojih sredstava za život, ovi su agrarni kapitalisti bili ovisni o tržištu i podlijegali imperativima tržišta za zadovoljenje svih svojih materijalnih potreba.

Iako nisu bili primorani postizati prosječnu profitnu stopu kao što to moraju moderni kapitalisti, ipak je proizvodnja s ciljem stjecanja profita većeg od iznosa potrebnog za zadovoljavanje vlastitih životnih potreba bila uvjet za nastavljanje njihova pristupa zemlji i neizostavna *pretpostavka* proizvodnje za vlastito održanje.

Tako su ovi proizvođači bili podložni pritiscima odnosa cijena i troškova na potpuno nov način. Posljedica toga je da kada su transeuropska kriza i opadanje cijena poljoprivrednih proizvoda uzrokovali intenziviranje konkurencije, u Engleskoj je to – za razliku od Nizozemske i ostatka Europe – potaknulo *povećanje* produktivnih investicija u nove tehnologije s ciljem poboljšanja produktivnosti rada i isplativosti ulaganja.

Ishod toga – koji se često opisuje kao agrarna revolucija u Engleskoj osamnaestog stoljeća – bilo je konstantno smanjenje troškova koje je dovelo do rasta realnih nadnica, rasta domaćeg tržišta, nadilaženja malthuzijanskih "populacijskih stropova" – do prvog proboja prema "samoodrživom rastu".

U ovom se povijesnom kontrastu jasno vidi bitna razlika između nekapitalističkih trgovačkih društava i gospodarstva pogonjenog imperativom tržišta da se povećanjem produktivnosti rada poveća konkurentska prednost. Da se izrazimo na drugi način – suvremenim ekonomskim žargonom – moglo bi se reći da je u tim nekapitalističkim trgovačkim društvima sektor financija, uz trgovinu i najamnine, *bio* "realno gospodarstvo", za razliku od kapitalističkih društava u kojima je financijski sektor obično izdvojen od "realne" proizvodnje dobara i usluga te njoj podređen.

Trgovci su obično ovisili o tome da proizvod kupe za manje novca na jednom tržištu i prodaju za više na drugom, tj. o arbitraži i pregovaranju o cijenama na odvojenim tržištima. Kada bi povukli investicije iz proizvodnje, trgovačka se djelatnost i dalje mogla nastaviti na svoj ustaljeni, tradicionalni način. U isto vrijeme proizvođači, kao što su primjerice seljaci koji su posjedovali sredstva za vlastito uzdržavanje i na taj način bili u velikoj mjeri zaštićeni od konkurentske prinude, nikada nisu iz temelja ovisili o tome da udovolje tržišnim imperativima i mogli su i dalje proizvoditi kako bi zadovoljili svoje vlastite životne potrebe.

To je u oštroj suprotnosti s razvijenim kapitalističkim društvima, u kojima kako kapital tako i radništvo za nastavljanje proizvodnje i sam svoj opstanak ovise o pokoravanju tržišnim imperativima koji su temelj društvenog poretka.

Financijski interesi nesumnjivo se mogu odvojiti od proizvodnje ili "realne ekonomije", no onda se treba objasniti kako i zašto se u kapitalističkom sustavu financijsko špekuliranje može i uspijeva u potpunosti izdvojiti iz realne ekonomije na načine koji mogu rezultirati samo lošim posljedicama (kao što se to dogodilo u trenutnoj krizi) – a to objašnjenje zahtijeva specifičnu koncepciju toga što kapitalizam jest (i što on nije).

Ispraznost buržoaske (građanske) revolucije

Nejasne koncepcije kapitalizma ne mogu objasniti što je to specifično za kapitalistički sustav da ga razlikuje od bilo kojeg drugog oblika društva, a to je dijelom stoga što one izbjegavaju dati odgovor na jedno drugo pitanje: odakle i kako je uopće nastao. Ako je kapitalizam oduvijek postojao – na neki način – ili ako ne postoji prepo-

znatljiv proces povijesnog prijelaza iz nekapitalističkih društava u kapitalizam, tada se teško može govoriti o njegovoj specifičnosti.

Od osamnaestog stoljeća nadalje standardna objašnjenja podrijetla i nastanka kapitalizma uzimala su zdravo za gotovo da je kapitalizam postojao u embrionalnom obliku od pamtivijeka, otkad postoje tržišta i trgovina. Uz dovoljno trgovanja i mogućnosti za zaradu novca, prodavači će prije ili kasnije početi djelovati više ili manje kao kapitalisti: specijalizirat će se, akumulirati i inovirati.

Jedino što je potrebno objasniti, prema toj perspektivi, jest neuspjeh u uklanjanju prepreka – političkih i kulturnih smetnji – koje su toliko dugo sprečavale trgovačku, komercijalnu djelatnost da postigne kritičnu masu i spontano stvori kapitalizam u punom smislu riječi. Možemo to nazvati "komercijalizacijskim modelom" kapitalističke povijesti, a on seže barem do samog Adama Smitha i njegova djela *Bogatstvo naroda*.

Prema tome, ta je verzija kapitalističke povijesti stara priča. No nejasna koncepcija kapitalizma koja se nalazi u njezinoj srži u posljednje je vrijeme postala osobito bitna jednoj školi marksističke misli koja je optužila ljude poput mene (koje oni vole nazivati "političkim marksistima") za "ekscentrično usku koncepciju kapitalizma" (u članku Alexa Callinicosa i Camille Royle, "Pick of the Quarter", u časopisu *International Socialism,* broj 142, 2. travnja 2014.).

Njihova je koncepcija kapitalizma uglavnom u skladu s komercijalizacijskim modelom, uz poseban naglasak na tehnološkom napretku kao ključnoj pokretačkoj snazi. No u samom središtu njihove ideje nalazi se koncept "građanske (buržoaske) revolucije". Ustvari, glavni razlog njihove nedorečenosti o definiciji i povijesti kapitalizma jest napor da *spase* koncept buržoaske revolucije. (Vidjeti posebice knjigu Neila Davidsona *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?* [Koliko su revolucionarne bile buržoaske revolucije?] Haymarket, 2012; i njegov članak "Is There Anything to Defend in Political Marxism?" [Ima li ičega u političkom marksizmu što vrijedi braniti?] u časopisu *International Socialist Review*, broj 91, 14. kolovoza 2014.)

Kao i sam komercijalizacijski model, buržoaska revolucija je stara priča, koju nisu izmislili marksisti. No standardni povijesni narativ o kapitalizmu doživio je značajan zaokret kada ga se počelo povezivati s idejom da je "buržoaska revolucija" bila presudna za uklanjanje prepreka napretku trgovačkog, komercijalnog društva.

Francuski su povjesničari, među kojima se ističe Francois Guizot, bili ti koji su počeli razmišljati o modernoj Zapadnoj – ili, štoviše, globalnoj – povijesti kao napretku buržoazije u klasnom sukobu sa zaostalijim snagama i tumačiti povijesne događaje (bilo da je riječ o društvenim pobunama, građanskim ratovima, pa čak i procesu industrijalizacije) kroz sliku revolucije koja je nastala iz nedavnog revolucionarnog iskustva njihove vlastite zemlje.

Povjesničari poput Guizota dodijelili su Engleskom građanskom ratu njegov status buržoaske revolucije (a kasnijoj britanskoj industrijalizaciji status industrijske revolucije). Učinak stapanja francuske i engleske povijest rezultirao je poistovjećivanjem i brkanjem uspona kapitalizma s napretkom buržoazije.

Teško je prenaglasiti zbrku do koje je dovelo ovakvo povijesno poistovjećivanje, koje je u velikoj mjeri odgovorno za izjednačavanje pojmova *buržoaskog* i *kapitalističkog*. U svojem izvornom značenju na francuskom jeziku, riječ *buržoazija* (*bourgeoisie*) odnosila se na one koji prebivaju u gradovima, a u nekom je trenutku počela označavati bogatije dijelove trećeg staleža. No kapitalizam s time, u bilo kojem preciznom smislu, nije imao puno veze.

Smisleno je opisivati Francusku revoluciju kao buržoasku (građansku) – tj. kao sukob između buržoazije i aristokracije – dokle god buržuj ne znači kapitalist i dokle god se jasno razumije da se u njoj nije radilo o kapitalizmu. Tipični revolucionarni buržuj nije bio kapitalist, pa čak ni pretkapitalistički trgovac, već državni službenik ili profesionalac. Kad se buržoazija suprotstavila aristokraciji, cilj joj nije bilo zagovaranje kapitalizma, već prije svega osporavanje povlaštenosti aristokracije i njezina privilegiranog i isključivog pristupa državnoj vlasti.

S druge strane, Englesku bi se revoluciju *moglo* smisleno opisati kao kapitalističku, jer je njezin korijen bilo kapitalističko vlasništvo, a čak ju je i vodila klasa koja je u suštini bila kapitalistička. No ona nije bila osobito buržoaska (građanska). Ne samo da u njoj nije bilo klasne borbe između buržoazije i aristokracije već je dominantna kapitalistička klasa zapravo *bila* zemljoposjednička aristokracija.

Francois Guizot

Poistovjećivanje tih povijesnih događaja učinilo je "buržoasku revoluciju" središnjom temom u priči o kapitalizmu. Nakon što se to dogodilo, ona je počela igrati ključnu ulogu u prijepornom objašnjenju, ili točnije, u ne-objašnjenju o podrijetlu kapitalizma. Nakon što je prihvaćeno zdravo za gotovo da je buržoazija bila inherentno i po definiciji kapitalistička, za kapitalizam se moglo pretpostaviti da već postoji; no ono za što je bilo potrebno objašnjenje nije bilo podrijetlo kapitalizma, već pobjeda buržoazije i posljedično uklanjanje prepreka za pobjedu kapitalizma u sukobima sa zaostalijim snagama.

Ova je tendencija bila posebno uočljiva u različitim marksističkim tradicijama. Istina je da je i sam Marx bio pod utjecajem Guizota i narativa o napretku buržoazije; no on je u svojim kasnijim analizama kapitalizma prevladao ideje povijesnog razvoja i klasne borbe inspirirane Guizotom. (Čak se i u njegovim ranijim radovima, a osobito u *Komunističkom manifestu*, već mogu vidjeti značajna odstupanja od utjecaja tog francuskog mislioca.)

Unatoč tome, ideja o buržoaskoj revoluciji kao nužnom povijesnom stadiju koji je postignut klasnom borbom između buržoazije i zaostalih (zemljoposjedničkih) klasa okoštala je u pojednostavljenu ortodoksiju kada je upotrijebljena s ciljem da podrži staljinističku doktrinu "socijalizma u jednoj zemlji", koju se suprotstavljalo Trockijevoj teoriji o "permanentnoj revoluciji".

Ipak, s vremenom je poimanje buržoaske revolucije kao historijskog događaja koji je pokretao klasni sukob između, s jedne strane, uspinjuće kapitalističke klase trgovaca i industrijalaca i, s druge strane, nazadne feudalne aristokracije, postalo teško braniti uslijed nadmoćnih povijesnih dokaza da se nikakva izravna klasna borba između (zemljoposjedničke) aristokracije i kapitalističkih klasa nije dogodila nigdje, pa ni u Francuskoj. Stoga je najgrublja verzija narativa o buržoaskoj revoluciji uvelike napuštena prije nekog vremena.

"Politički marksisti"

No tu su grubu ideju kritičari marksizma ipak održali na životu, i to u njezinu negativnom obliku. Ona je služila kao glavna meta raznih "revizionističkih" povjesničara koji su htjeli osporiti "društvene interpretacije" Francuske i Engleske revolucije pokazujući da ni u jednom od ta dva slučaja nije postojalo bilo što slično revolucionarnoj klasnoj borbi između kapitalističke buržoazije u usponu i propadajuće feudalne aristokracije. No dok su "revizionisti" još uvijek napadali vrstu društvenog tumačenja koju je malo koji ozbiljan povjesničar zagovarao, marksisti su prevladali takva gruba tumačenja i nastavili razvijati svoje teorijsko objašnjenje.

George Comninel

Neki od tih marksista koji su zaključili da koncept buržoaske revolucije više prikriva nego što otkriva – osobito oni koje se naziva "političkim marksistima" – počeli su nuditi nove društvene interpretacije Francuske i Engleske revolucije (vidi posebice knjigu Georgea Comninela, *Rethinking the French Revolution* [Ponovno razmatranje Francuske revolucije], Verso 1987; a o Engleskoj revoluciji, Robert Brenner, pogovor knjizi *Merchants and Revolution* [Trgovci i revolucija], Verso 2003).

Oni su i dalje naglašavali važnost društvenih odnosa vlasništva i klase, ocrtavajući specifična ograničenja i zahtjeve koje nameću određeni društveni odnosi vlasništva svojim distinktnim "pravilima reprodukcije". Ali te nove društvene interpretacije više se nisu oslanjale na stara objašnjenja klasnih borbi između kapitalista u usponu i nazadnih (zemljoposjedničkih) klasa.

Drugi i dalje nisu bili spremni napustiti ideju buržoaske revolucije. No kako bi je uspjeli održati, oni su u osnovi napustili tradicionalnu ideju sukoba uspinjuće građanske kapitalističke klase s nazadnom feudalnom klasom i zamijenili je puno neodređenijim pojmom.

Polazeći od konvencionalnog izjednačavanja građanskog s kapitalističkim (što je uvijek problematično), skupina marksističkih povjesničara, predvođena posebice Neilom Davidsonom, iznijela je ideju da je ono što neku revoluciju čini buržoaskom (građanskom), bez obzira na njezine uzroke i aktere, to da pridonosi napretku kapitalizma. Drugim riječima ishodi ili posljedice, a ne specifični klasni akteri, ono su što određuju je li revolucija buržoaska.

Ova "konzekvencijalistička" verzija tumačenja buržoaske revolucije primjenjuje taj koncept na bilo koju vrstu transformacije za koju se na neki način može tvrditi da promiče razvoj kapitalizma ili uklanja zapreke za njegovo napredovanje, bez obzira na klasni sastav ili namjere revolucionarnih aktera. Doista, djelovanje tih aktera može čak i nestati pri objašnjavanju kapitalističkog napretka buržoaske revolucije, ono može biti zamije-

njeno nekim transhistorijskim mehanizmom "građanskog" napretka, primjerice neminovnim unapređenjem tehnoloških snaga.

Ovi marksistički konzekvencijalisti mogu pokušati uzeti u obzir, u određenoj mjeri, povijesne dokaze koji dovode u pitanje stare dogme; a to bi bilo potpuno smisleno kada bi sve što time tvrde bilo to da kapitalizam nije nastao kao namjerni klasni projekt, već kao neplanirana posljedica (kao što to, da kažem usput, politički marksizam ustvari tvrdi). Čak bi moglo biti – barem donekle – razumljivo kada bi oni jednostavno prihvatili (problematično) izjednačavanje "buržoaskog" s kapitalističkim i redefinirali "buržoasku revoluciju" kao bilo koji revolucionarni proces koji je, neovisno o djelovanju aktera ili njihovim namjerama, potaknuo razvoj kapitalizma.

No njihova tvrdnja u ovom obliku nailazi na nepremostive prepreke. Tome je razlog taj što se osjećaju primoranima, uglavnom iz ideoloških razloga, dati konceptu buržoaske revolucije neodrživu univerzalnost, koja ga, u konačnici, lišava svakog značenja.

Takav koncept buržoaske revolucije mora u sebe uključiti ne samo revolucionarne prevrate nego i vrlo duge i postupne povijesne procese. Također je, sasvim eksplicitno, dužan pokriti neobično širok i raznolik povijesni spektar. Buržoaska revolucija postaje u rastućoj mjeri neuvjerljivo gipka kada je pritisnuta da posluži kao objašnjenje širokog spektra povijesnih obrazaca na različitim kontinentima.

No ono što zaista stvara nerazrješivu kontradikciju u konceptu buržoaske revolucije kakav zagovaraju konzekvencijalisti jest da on ne uključuje samo one slučajeve u kojima je kapitalizam zaista napredovao – naprimjer trijumfom kapitalističke zemljoposjedničke aristokracije u Engleskoj – nego i slučajeve u kojima je revolucija zapravo otežavala ili kočila razvoj kapitalizma. To se najjasnije vidi na primjeru koji konzekvencijalistički analitičari smatraju klasičnim za buržoasku revoluciju, u Francuskoj revoluciji. Njezina je posljedica bila sputavanje kapitalističkog razvoja konsolidiranjem vlasništva seljaka i otvaranje puta za slobodniji pristup državnim karijerama za buržoaske dužnosnike.

Ta koncepcija buržoaske revolucije, koja može uključivati kako one slučajeve u kojima je kapitalizam napredovao tako i one u kojima je bio zapriječen, može se činiti prilično besmislenom. No čak i kad bismo ostavili postrani činjenicu da konzekvencijalistički koncept građanske revolucije nema nikakvu očitu vezu s napretkom kapitalizma – kako god da definiramo taj napredak – taj koncept jednostavno ne objašnjava i ne može objasniti porijeklo i nastanak kapitalističkih odnosa vlasništva, čak i ako se tvrdi da se navodna revolucija dogodila prije sazrijevanja kapitalizma i da je predstavljala uvjet za to sazrijevanje.

To je zato što, prema definiciji koji zagovaraju sami konzekvencijalisti, sve što buržoaska revolucija objašnjava jest uklanjanje prepreka razvoju onog kapitalizma *koji već postoji*, kapitalizma *za koji se pretpostavlja da je dotad već postojao*. Stoga se naprosto ne može postaviti temeljno pitanje: kako je nastao?

U svome najnovijem obliku konzekvencijalistički pristup naglašava važnost revolucija odozgo, ili transformacija unutar države koja potom teži promicati maksimizaciju kapitalističkog profita. Ove transformacije države mogu se u velikoj mjeri razlikovati po svojem karakteru, vremenu odvijanja i uzročnostima; a buržoaske revolucije mogu proizvesti veliku raznolikost oblika države, od Francuske ili Engleske do Japana. Ipak, bez obzira na prirodu i vrijeme relevantnih transformacija države, konzekvencijalizam ne može objasniti porijeklo upravo onih kapitalističkih odnosa vlasništva koje transformacije države navodno potiču.

Eksplanatorna vrijednost koncepta "buržoaske revolucije" dodatno je dovedena u pitanje ako priznamo i prihvatimo da su svi slučajevi kapitalističkog razvoja, osim onog prvoga, podrazumijevali komercijalne i vojne imperative koje je stvorio upravo kapitalizam koji je već postojao u drugim zemljama. Glavni primjer toga su trgovačke i ratne prednosti koje je imala kapitalistička Velika Britanija. Ona je utjecala na razvoj drugih europskih sila i na njihovu imperijalističku ekspanziju, ponajprije stoga što su te sile poticale takve državne politike kojima je cilj bio konkurirati Britancima – Francuska je tek jedan od brojnih primjera takvog razvoja.

Stoga je taj konzekvencijalizam neodređen kako po pitanju uzroka tako i posljedica. Na taj se način koncept buržoaske revolucije gotovo uopće ne odnosi na bilo koju specifičnu pojavu. Ideja buržoaske revolucije takvim je definiranjem ukinuta. Može se primijeniti na sve, što znači da ne objašnjava ništa.

Budalaština o neminovnosti

Postoji dakako mnogo toga što treba objasniti o burnim događajima koji su pratili globalnu ekspanziju kapitalizma, ali teško je vidjeti čime "buržoaska revolucija" može pridonijeti tom objašnjenju. Oni koji se još uvijek drže te ideje ne čine to toliko iz razloga što ona osvjetljava povijest već ponajprije zbog njezina simboličnog političkog značenja.

Ne radi se o tome da buržoaske revolucije služe kao modeli za druge revolucionarne transformacije, osobito za prijelaz u socijalizam. Umjesto toga koncept je otpočetka bio isprepleten s idejom o neminovnosti napretka. U svojem prosvjetiteljskom obliku to je značilo stalni napredak razuma, uključujući i tehnološke proboje. U svojem socijalističkom obliku buržoaski je napredak pretvoren u tvrdnju o neminovnosti socijalizma, do kojeg bi trebao dovesti neumoljivi razvoj proizvodnih snaga u njihovu sukobu s dominantnim društvenim odnosima.

Očito, socijalistički je projekt pusta tlapnja osim ako na socijalizam gledamo kao na neminovno odredište procesa pogonjenog dinamičnom i nepopustljivom ekspanzijom proizvodnih snaga – a buržoaska revolucija na neki je način dio tog procesa, bez obzira na to koji od svojih raznolikih pojavnih oblika ona pritom poprima. No čak i bez takvih ideoloških motiva, konzekvencijalistima je nužna koncepcija povijesne neminovnosti kako bi uopće mogli održati svoje prijeporno (ne)objašnjenje podrijetla kapitalizma.

Ovaj konzekvencijalizam također mora vrlo specifične "zakone kretanja" kapitalizma – njegove specifične imperative za poboljšanje proizvodnih snaga i uklanjanje prepreka tom poboljšanju – tretirati kao univerzalne zakone povijesti. Ili, preciznije, ovi konzekvencijalisti usvajaju najjednostavniju vrstu tehnološkog determinizma kako bi izbjegli objasniti specifičnost kapitalizma.

Bilo bi sasvim u redu da su ustvrdili jednu očitu stvar (što "politički marksisti" poput mene često čine): da je bilo golemih tehnoloških napredaka u različitim vremenima na različitim mjestima prije nastanka kapitalizma; a čak je moguće reći, u vrlo širokom (da ne kažem banalnom) smislu, da je dugoročno gledano postojala opća postupna tendencija tehnoloških poboljšanja, čak i ako do nje dolazi samo zbog toga što ti napreci, nakon što su otkriveni, gotovo sigurno neće u potpunosti nestati.

No ova je vrsta tehnološkog napretka vrlo različita od imperativa jedinstvenih za kapitalizam, od njegove neizbježne prinude (koja je uvjet opstanka) da se stalno unapređuje produktivnost rada i smanjuju njegovi troškovi kako bi se uspjelo u konkurentskoj borbi i maksimiziralo profit. Međutim, konzekvencijalizam zahtijeva da se prešuti i ta razlika.

Prešućivanje te razlike nije im potrebno samo da bi izbjegli pitanje o tome kako je kapitalizam nastao. Potrebno im je također kako bi održali stav da – bez obzira na kašnjenja, ometanja ili prepreke koje se mogu naći na putu – povijest nezaustavljivo pokreće univerzalni i transhistorijski poriv za tehnološkim napretkom, koji će neminovno kulminirati socijalizmom.

Neminovnost zamjenjuje povijest teleologijom i potkopava svaku ideju povijesnog kauzaliteta. To postaje osobito jasno u kritikama koje su ovi konzekvencijalisti uputili marksističkim povjesničarima (npr. "političkim marksistima") koji odbijaju buržoasku revoluciju i pritom naglašavaju ulogu društvenih odnosa vlasništva i klasnih odnosa na druge načine. Ti su povjesničari, tvrde konzekvencijalisti, svu povijest svodili na "voluntarističkim" sukob volja, kojemu ne samo da nedostaje jasan ishod i neizbježnost socijalizma već u njemu nema čak ni bilo kakvih čvrstih materijalnih uvjeta.

Ova konzekvencijalistička kritika posve je u krivu. Politički marksizam tvrdi da specifični oblici društva poput kapitalizma – sa svojim specifičnim materijalnim uvjetima, specifičnim društvenim odnosima vlasništva i vlastitim pravilima reprodukcije – stvaraju specifične oblike i objekte sukoba.

On razumije da rezultati tih sukoba nisu unaprijed određeni, ali da ih ipak oblikuju i ograničavaju specifični materijalni uvjeti, na povijesno specifične načine, unutar specifičnih procesa povijesne promjene: klasna borba u feudalnom društvu, bez obzira na njezin ishod, nužno je drugačiji proces od klasne borbe u kapitalističkom društvu; i, iako ishod nikada nije zajamčen, socijalizam kao posljedica klasne borbe u kapitalizmu povijesna je mogućnost na način na koji to nikada ne bi mogao biti u kontekstu feudalnih društvenih odnosa vlasništva.

Bez obzira na to što je socijalizam bio svjestan i namjeravan cilj jednog dijela klasnih borbi u kapitalizmu,

dok, s druge strane, kapitalizam nije bio namjeravani projekt klasnih borbi u feudalizmu, to ne čini socijalizam neminovnim ishodom. Prepoznavanje toga ključna je razlikovna odrednica između povijesti i teleologije.

Kritika političkih marksista kao "voluntarističkih" pokazuje izostanak razumijevanja toga što znači govoriti o *povijesnoj* uzročnosti. Iz te kritike proizlazi da smo prisiljeni birati između, s jedne strane, potpuno kontingentnih procesa i, s druge, bezuvjetne predodređenosti.

To je osobito zbunjujuće s obzirom na to da dolazi od zagovornika novog konzekvencijalizma, koji su usvojili neobičnu mješavinu potpuno ahistorične kontingencije i apsolutnog determinizma. Iako su uvjereni da je klasna borba sila koja pokreće povijest, ipak inzistiraju da je ishod te borbe u konačnici nužno već predodređen. Oni brane ideju "buržoaske revolucije" manje kao povijesni, a više kao teleološki moment.

Kao i mnogi drugi koji upotrebljavaju nejasne koncepcije kapitalizma, ti kritičari političkog marksizma ne mogu objasniti porijeklo kapitalizma, a ne mogu ga čak ni definirati na bilo koji smisleni način. Ako se gotovo bilo što može smatrati buržoaskom revolucijom, kako ćemo prepoznati kapitalizam kad ga vidimo? Štoviše, kako je moguće održati koncepciju kapitalizma kao specifičnog oblika društva, s njegovim vlastitim sistemskim načelima funkcioniranja, ako se njegovi zakoni kretanja svode na transhistorijske zakone?

Najveća ironija konzekvencijalističke perspektive jest u tome što, u želji da obrani jednu vrstu marksističke ortodoksije protiv onoga što njezini zagovornici smatraju nekom vrstom hereze, uspijeva konceptualno poništiti sve ono najznačajnije i najdistinktivnije u Marxovu historijskom materijalizmu, odbacujući sve napore da se razjasni specifična priroda kapitalizma – ono čemu je Marx posvetio najveći dio svog životnog djela.

Umjesto toga, ovaj se konzekvencijalizam vraća nečemu što je slično koncepcijama povijesti koje je Marx kritizirao u svojoj kritici klasične političke ekonomije i prosvjetiteljskih koncepcija napretka. Sve što oni dodaju iznenađujuće sirovoj predmarksističkoj ideji napretka jest neizbježnost socijalizma.

Za razliku od svojih prethodnika prosvjetitelja, Marx je namjerno zamijenio teleologiju poviješću. Okarakterizirao je svoju kritiku političke ekonomije kao, između ostalog, pokušaj da ospori tvrdnje ekonomista koji tretiraju proizvodnju kao odgovor na "vječne prirodne zakone neovisne o povijesti, prilikom čega se *buržoaski* odnosi potiho krijumčare kao nepovredivi prirodni zakoni na kojima je utemeljeno društvo kao apstrakcija" (Grundrisse I.1).

Cilj njegova životnog djela bio je zamijeniti ovu ahistorijsku tendenciju objašnjenjem povijesno specifične dinamike i distinktivnih principa funkcioniranja kapitalizma. Predstavlja li takvo što "ekscentrično usku" koncepciju kapitalizma?

S engleskog preveo Damjan Rajačić

**Izvor: Online izdanje časopisa Jacobin, 5. prosinca 2014.
https://www.jacobinmag.com/2014/12/
capitalisms-gravediggers/**

LACLAU, ERNESTO

Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta

Prosvjednici tijekom jednog od niza sukoba u blizini Trga Tahrir u Kairu bacaju suzavce na policiju. Egipatska revolucija počela je 25. siječnja 2011. i bila je dio Arapskog proljeća.

LACLAU, ERNESTO

Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta

Danas se često govori o društvenim, etničkim, nacionalnim i političkim identitetima. Nakon "smrti subjekta", koja je nedavno ponosno razglašena *urbi et orbi*, pojavio se nov, općeproširen interes za višestruke identitete koji nastaju i bujaju u našem suvremenom svijetu. Međutim te dvije tendencije nisu potpuno i dramatično suprotstavljene kako nam se čini na prvi pogled. Možda je smrt Subjekta (s velikim *S*) bila osnovni preduvjet novog interesa za pitanje subjektiviteta. Možda je baš nemogućnost da konkretni i zaokruženi opisi raznovrsne subjektivnosti označe transcendentalno središte omogućila da se usredotočimo na tu višestrukost. Još uvijek su s nama osnovne teze iz 1960-ih, koje su omogućile političke i teorijske analize kojima se danas bavimo.

Međutim ako je u to vrijeme postojao jaz između onoga što je teorijski zamislivo i konkretnih postignuća, on je nastao zbog drugačije, suptilnije kušnje, koja je neko vrijeme opsjedala intelektualnu maštu ljevice: zamjena transcendentalnog subjekta njemu simetričnim drugim, novo upisivanje mnogostrukog oblika nepripitomljenih subjektiviteta u objektivan totalitet. Iz toga je stvorena koncepcija koja je bila vrlo aktualna u našoj nedavnoj prošlosti: koncepcija o "subjektu pozicija". Naravno da time nije prevladana problematika transcendentalne subjektivnosti (ono što nas opsjeda kao odsutnost ustvari je još uvijek prisutno). "Povijest je proces bez subjekta." Možda. A kako to znamo? Zar mogućnost te teze ne pretpostavlja ono što želimo izbjeći? Ako je sveukupna povijest moguća kao predmet iskustva i diskursa, zar subjekt tog iskustva nije subjekt apsolutnog znanja? Ako ne želimo upasti u tu zamku i ako negiramo područje na kojem će ta teza biti smislena, onda je problematična ta koncepcija o "subjektu pozicije".

Zar ta pozicija nije posebno mjesto u totalitetu, zar taj totalitet nije predmet iskustva apsolutnog subjekta? U trenutku urušavanja područja apsolutne subjektivnosti, urušava se i *mogućnost* apsolutnog objekta. Nema realne alternative između Spinoze i Hegela. Ali onda smo na potpuno drugačijem području: na njemu je mogućnost razdvajanja subjekta/objekt stvorila nemogućnost uspostave oba njezina člana. Ja sam subjekt *zbog toga* što ne mogu biti apsolutna svijest, zbog toga što se suočavam s nečim konstitutivno stranim; ne postoji čisti objekt zbog te neprozirnosti/otuđenja na kojoj se vide tragovi subjekta u objektu. Dakle kad uklonimo

objektivizam kao "epistemološku prepreku", onda je moguće opisati sve implikacije "smrti subjekta". U tom trenutku otkriva se da je "smrt subjekta" potajno zatrovana, u sebi sadržava mogućnost svoje druge smrti: "smrt subjektove smrti"; novu pojavu subjekta kao proizvoda svoje smrti; umnožavanje konkretnih konačnosti, koje crpe snagu iz svojih ograničenja; spoznaja o postojanju "subjekata" zbog toga što je jaz koji bi "Subjekt" trebao premostiti ustvari nepremostiv.

To nije apstraktna spekulacija već intelektualni put koji je otvoren na području na koje nas je bacila povijest: umnožavanje novih, ili ne baš novih, identiteta zbog urušavanja mjesta s kojih govore univerzalni subjekti, eksplozija etničkih i nacionalnih identiteta u istočnoj Europi i na područjima bivšeg SSSR-a, borbe useljeničkih skupina u zapadnoj Europi, novi oblici multikulturalne pobune i samoafirmacije u SAD-u, a tu trebamo spomenuti i čitavu lepezu oblika osporavanja povezanih s novim društvenim pokretima. Postavlja se jedno pitanje: je li to bujanje shvatljivo *kao* bujanje, odnosno samo u kontekstu svoje mnogostrukosti? Jednostavnije rečeno: može li se partikularizam shvatiti *samo kao* partikularizam, jedino u kontekstu drugačije dimenzije koju uspostavlja? Jesu li odnosi između univerzalizma i partikularizma samo odnosi uzajamnog isključivanja? Ili, ako to pitanje razmotrimo sa suprotnog gledišta: iscrpljuje li alternativa između esencijalističkog objektivizma i transcendentalnog subjektivizma opseg jezičnih igara koje se mogu igrati s "univerzalnim"?

To su osnovna pitanja na koja želim odgovoriti. Imat ću na umu da *mjesto* propitivanja pitanja utječe na prirodu tih pitanja i da potonje ne određuje unaprijed kakav će biti odgovor. Ne vode svi putevi u Rim. Kad sam priznao da je moja intervencija tendenciozna, čitatelju sam dao jedinu slobodu koju mu mogu dati: da izađe iz mog diskursa i odbaci njegovu valjanost u kontekstu koji je s njim nespojiv. Dakle nudim vam neke podloge za upisivanje *pitanja*, a ne odgovora, i krećem u borbu za moć koja ima svoje ime: hegemonija.

Započnimo razmatranjem povijesnih oblika u kojima je shvaćen odnos između univerzalnosti i partikularnosti. Odmah nam je jasno: (a) postoji nekontaminirano razgraničenje općeg i pojedinačnog i (b) um može spoznati os općeg. U tom slučaju, ne postoji nikakvo posredovanje između općeg i posebnog: posebno može samo *iskvariti* opće. Nalazimo se na području klasične antičke filozofije. Ili se posebno po sebi ostvaruje u općem, ukida sebe kao pojedinačno i preobražava se u transparentan medij s kojim funkcionira općost, ili negira univerzalno i potvrđuje svoj partikularizam (budući da je potonje potpuno iracionalno, ono nema svoj entitet i može postojati samo kao kvarenje bića). Tu se nameće pitanje o granici koja razdvaja univerzalnost i partikularnost: je li opća ili posebna? Ako je posebna, univerzalnost može jedino biti partikularnost koja se definira u kontekstu neograničenog isključivanja; ako je opća, posebno po sebi postaje dio općeg, a razdjelnica je opet zamagljena. Ali sama mogućnost postavljanja zadnjeg pitanja zahtijeva da je *oblik* univerzalnosti po sebi jasno razdvojen od konkretnih *sadržaja* s kojima je povezan. Međutim antička filozofija nije mogla promišljati to razdvajanje.

Druga mogućnost promišljanja odnosa između univerzalnosti i partikularnosti povezana je s kršćanstvom. Gledište totaliteta postoji, ali je Božje, a ne naše, dakle nije dokučivo čovjekovu umu. *Credo quia absurdim*. Stoga je opće puki događaj u eshatološkom nizu, a dostupan nam je jedino pomoću otkrivenja. Tu je sadržana potpuno drugačija koncepcija o odnosu između partikularnosti i univerzalnosti. Razdjelnica ne može biti, kao u antičkom mišljenju, ona između racionalnosti i iracionalnosti, između dubinskog i površinskog sloja *unutar stvari*, nego između dva niza događaja: s jedne strane je konačna i kontingentna susljednost, a s druge eshatološki niz. Budući da je Božji naum nedokučiv, dubinski sloj ne može biti izvanvremenski svijet racionalnih oblika, nego vremenska susljednost suštinskih događaja koji su neprozirni čovjekovu umu; a budući da se svaka od tih univerzalnih faza treba ostvariti u konačnoj realnosti koja je s njima neusporediva, odnos između dva poretka stoga treba biti neproziran i neshvatljiv. Bog je jedini i apsolutni posrednik. Na taj način začeta je suptilna logika koja je bitno utjecala na našu intelektualnu tradiciju: o *povlaštenom akteru povijesti*, akteru čije je partikularno tijelo izraz univerzalnosti koja ga transcendira. Moderna ideja o "univerzalnoj klasi" i razni oblici eurocentrizma samo su naknadni historijski učinci logike inkarnacije.

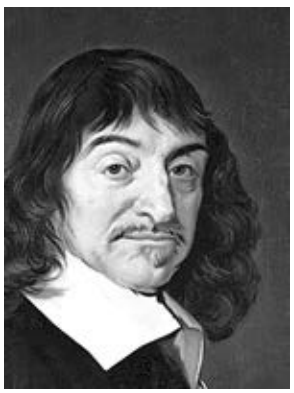
Međutim to baš nije točno jer je modernost na svom vrhuncu najčešće htjela prekinuti logiku inkarnacije. Univerzalnu funkciju Boga, apsolutnog izvora svega postojećeg, preuzeo je um, ali *umska* osnova i uzrok

Baruch Spinoza

imaju svoju logiku, koja je potpuno drugačija od božanske intervencije – osnovna je razlika da učinci umskog temeljenja moraju biti potpuno transparentni čovjekovu umu. A taj je uvjet potpuno nespojiv s logikom inkarnacije; ako sve mora biti transparentno umu, onda mora biti i veza između općeg i tijela koje ga inkarnira. U tom slučaju, treba ukloniti nespojivost između općeg koje će se inkarnirati i tijela koje inkarnira. Moramo pretpostaviti tijelo koje je, u sebi i po sebi, opće.

Za potpuno shvaćanje tih implikacija bilo je potrebno nekoliko stoljeća. Descartes je postavio tezu o dualizmu u kojem ideal potpune racionalnosti još uvijek nije bilo načelo reorganizacije društvenog i političkog svijeta. Ali glavne struje prosvjetiteljstva ucrtat će jasnu granicu između prošlosti, kao carstva zabluda i ljudske gluposti, i racionalne budućnosti, koja se mora stvoriti u apsolutnom osnivačkom činu. Posljednja faza u razvoju te hegemonije uma ostvarena je kad je jaz između racionalnog i iracionalnog zatvoren pomoću predstavljanja njegova ukidanja kao nužne faze u samorazvoju uma: to je bila Hegelova i Marxova zadaća, a oni su ustvrdili potpunu transparentnost zbiljskog umu u apsolutnom znanju. Tijelo proletarijata više nije partikularno tijelo u kojem treba biti inkarnirano opće kao njemu izvanjsko: to je tijelo u kojem je poništena razlika između partikularnosti i univerzalnosti, stoga je iskorijenjena svaka potreba za inkarnacijom.

Međutim u toj točki društvena realnost nije se htjela odreći svog otpora univerzalističkom racionalizmu. Još uvijek nije riješen jedan problem. Opće je dobilo svoje tijelo, ali to je još uvijek tijelo neke partikularnosti, europske kulture u devetnaestom stoljeću. Stoga je europska kultura bila partikularna, a istodobno i izraz, više nije inkarnacija, opće biti čovjeka (kao što će kasnije SSSR postati "zavičaj" socijalizma). Tu je najvažnije pitanje da ne postoje intelektualne metode za razdvajanje europskog partikularizma i univerzalnih funkcija koje je trebao inkarnirati, zbog toga što je europski univerzalizam izgradio svoj identitet kad je poništio logiku inkarnacije, dakle kad je poopćio svoj partikularizam. Zbog toga se europska imperijalistička ekspanzija morala opisati u kontekstu opće civilizacijske funkcije, modernizacije i tako dalje. Stoga su otpori drugih kultura opisani ne kao borbe između partikularnih identiteta i kultura, nego kao dio sveobuhvatne, epohalne borbe između univerzalnosti i partikularizama – koncepcija o narodima bez povijesti točno opisuje njihovu nesposobnost da predstave univerzalno.



Réne Descartes

Taj se argument može opisati u otvoreno rasističkom kontekstu, naprimjer u raznim oblicima društvenog darvinizma, a može imati i "naprednija" tumačenja, naprimjer u nekim sektorima Druge internacionale, kad je rečeno da će se civilizacijska misija Europe okončati s uspostavom univerzalno oslobođenog društva na čitavom planetu. Dakle opet se uvodi logika inkarnacije, pa je Europa u određenom razdoblju trebala predstavljati opće interese čovječanstva. I u marksizmu se iznova uvodi slična logika inkarnacije. Između univerzalnosti zadataka radničke klase i posebnosti njezinih konkretnih zahtjeva nastao je sve veći jaz, koji je trebala popuniti Partija kao predstavnica povijesnih interesa proletarijata. Jaz između klase po sebi i klase za sebe omogućio je niz zamjena: partija je zamijenila klasu, autokrat Partiju, i tako dalje. Ali ta dobro poznata migracija univerzalnog u nizu tijela koja ga inkarniraju bitno je drugačija od kršćanske inkarnacije. U potonjoj je nadnaravna sila odgovorna za pojavu općeg događaja i za tijelo koje treba inkarnirati taj događaj. Ljudska su bića izjednačena u suočavanju s njima nadmoćnom silom. Međutim u sekularnoj eshatologiji izvor općeg nije izvanjski već je sadržan u svijetu, pa se opće može manifestirati jedino pomoću uspostave *suštinske* nejednakosti između objektivnih pozicija društvenih aktera. Neki će biti povlašteni akteri povijesne promjene, ne zbog kontingentnog odnosa snaga, već zbog toga što su utjelovljenje univerzalnog. Ista logika koja funkcionira u eurocentrizmu temeljit će ontološki povlašteno mjesto proletarijata.

Budući da je ontološki povlašteno mjesto stvoreno u procesu koji je shvaćen kao potpuno racionalan, ono je preslikano u epistemološku povlasticu: stajalište proletarijata prevladava suprotnost subjekt/objekt. U besklasnom društvu, društveni odnosi konačno će biti potpuno transparentni. Točno je; da se društvena struktura u kapitalizmu ubrzo pojednostavila kako je Marx zamislio, onda posljedice ne bi bile autoritarne, zbog toga što bi se pozicija proletarijata kao nositelja shvaćanja o društvenom totalitetu preklopila s pozicijom goleme većine stanovništva. Ali ako taj proces krene u suprotnom smjeru, kao što se kretao, sukcesivna tijela koja inkarniraju shvaćanje univerzalne klase morala su imati sve užu društvenu bazu. Avangardna partija, kao konkretna partikularnost, morala je prisvojiti znanje o "objektiv-

nom značenju" svih događaja, a gledište drugih partikularnih društvenih snaga moralo se odbaciti kao lažna svijest. Nakon toga bio je neizbježan autoritarni zaokret.

Jasno je da čitava ova priča vodi prema neizbježnom zaključku: raskol između općeg i posebnog je nepremostiv, kao kad kažemo da je opće ustvari posebno koje je u jednom trenutku postalo dominantno, da ne možemo uspostaviti pomireno društvo. Čini se da nas je konkretan prizor društvenih i političkih borbi 1990-ih, kako smo rekli, suočio s bujanjem partikularizama, pa je shvaćanje univerzalnosti odbačeno kao staromodan totalitarni san. Međutim pokazat ću da pozivanje na čisti partikularizam nije rješenje za probleme s kojima se suočavamo u današnjim društvima. Prvo, potvrđivanje čistog partikularizma, neovisno o bilo kojem sadržaju i pozivanju na univerzalnost koja ga prevladava, pothvat je koji u sebi sadržava svoj poraz. Ako je to jedino prihvaćeno normativno načelo, onda se suočavamo s nerješivim paradoksom. Prava spolnih, rasnih i nacionalnih manjina mogu se obraniti uime partikularizma. Ali ako je partikularizam jedino valjano načelo, onda moram priznati i pravo na samoodređenje svakojakih reakcionarnih skupina koje rovare protiv društva. Štoviše: budući da će se zahtjevi raznih skupina nužno međusobno sukobiti, moramo se pozvati, s obzirom na to da nemamo tezu o nekoj prestabliranoj harmoniji, na općenitija načela kako bismo regulirali te sukobe. U stvarnosti, ne postoji partikularizam koji se ne poziva na ta načela kad gradi svoj identitet. Ta načela možemo ocijeniti kao napredna, recimo pravo naroda na samoodređenje, ili nazadna, recimo društveni darvinizam ili pravo na *Lebensraum*, ali ona su iz suštinskih razloga uvijek prisutna.

Postoji drugi, možda važniji razlog zbog čega čisti partikularizam u sebi nosi svoj poraz. Pretpostavimo, u tom argumentu, da je spomenuta prestablirana harmonija moguća. U tom slučaju, razni partikularizmi neće biti antagonistički, nego će supostojati u dovršenoj cjelini. Ta teza jasno pokazuje zbog čega je argument o čistom partikularizmu naposljetku potpuno nelogičan. Ako je svaki identitet u drugačijem, neantagonističkom odnosu sa svim drugim identitetima, onda je taj identitet isključivo diferencijalan i relacijski. Dakle on pretpostavlja ne samo prisutnost svih drugih identiteta nego i opću osnovu koja uspostavlja razlike kao razlike. I više od toga: svi znamo da se odnosi među skupinama uspostavljaju kao odnosi moći, dakle svaka skupina nije samo drugačija od ostalih već tu razliku najčešće uspostavlja na osnovi isključenja i podređivanja drugih skupina. Ako se partikularnost postavi kao puka partikularnost, u čistom diferencijalnom odnosu s drugim partikularnostima, propisuje se *status quo* u odnosima moći između skupina. A to je ustvari koncepcija o "odvojenim razvojima" kako je opisana u aparthejdu: ističe se samo dimenzija razlike, a sustavno se previđaju odnosi moći na kojima je aparthejd osnovan.

Gornji primjer bitan je zbog toga što dolazi iz diskurzivnog univerzuma, južnoafričkog aparthejda, koji je potpuno suprotan diskursu o novim partikularizmima o kojima raspravljamo, ali pokazuje iste dvosmislenosti u gradnji svake razlike, pa onda omogućava shvaćanje jedne dimenzije odnosa partikularizam/univerzalizam koja je najčešće zanemarena. Bitno je ovo: ne mogu potvrditi drugačiji identitet ako ga ne izdvojim iz konteksta, a u procesu stvaranja razlike istodobno potvrđujem taj kontekst. Točno je i suprotno: ne mogu uništiti kontekst a da istodobno ne uništim identitet partikularnog subjekta koji uništava taj kontekst. Dobro je poznata povijesna činjenica da je opozicijska sila čiji je identitet izgrađen u nekom sustavu moći neodlučna glede tog sustava, zbog toga što taj sustav sprečava izgradnju identiteta, a istodobno je uvjet njegova postojanja. Svaka pobjeda nad sustavom istodobno destabilizira identitet pobjedničke sile.

Bitna je nadopuna tog argumenta; ako potpuno ostvarena razlika briše antagonističku dimenziju kao uvjet bilo kojeg identiteta, mogućnost zadržavanja te dimenzije ovisi o neuspjehu potpune uspostave drugačijeg identiteta. Na tom mjestu na scenu stupa "univerzalno". Pretpostavimo da se bavimo uspostavom identiteta, recimo neke etničke manjine. Kako smo rekli, ako se u potpunosti izgradi taj drugačiji identitet, to je moguće samo u nekom kontekstu, recimo, države-nacije, a cijena potpune pobjede *u tom kontekstu* je potpuna integracija u njemu. Ako se, s druge stane, *ne ostvari* potpuna integracija, neće se ostvariti zbog toga što identitet nije do kraja izgrađen; naprimjer nisu zadovoljeni zahtjevi o dostupnosti obrazovanja, zaposlenja, robe široke potrošnje i tako dalje. Ti se zahtjevi ne mogu postaviti u kontekstu razlike, nego nekih općih načela koja etnička manjina dijeli s ostatkom zajednice: pravo da je svima dostupno kvalitetno školovanje, da se pristojno živi, sudjeluje u javnom građanskom prostoru i tako dalje.

Dakle opće je dio mog identiteta samo ako u meni postoji konstitutivan manjak, odnosno samo ako moj drugačiji identitet nije stvoren u procesu konstituiranja. Opće se ne pojavljuje u posebnom kao načelo koje se osniva i tumači posebno, nego kao nedovršen horizont koji prošiva dislociran partikularni identitet. A to omogućava shvaćanje odnosa općeg i pojedinačnog koje je drugačije od onog koji smo ranije analizirali. Na primjeru logike inkarnacije, opće i posebno su potpuno konstituirani, ali potpuno razdvojeni identiteti, a njihova je veza nastala božanskom intervencijom, koja je nedokučiva čovjekovu umu. Na primjeru sekulariziranih eshatologija, posebno se mora u potpunosti ukloniti: univerzalna klasa shvaćena je kao ukidanje svih razlika. Na primjeru ekstremnog partikularizma ne postoji univerzalno tijelo, ali zbog toga što skup neantagonističkih partikularnosti čisto i jednostavno iznova postavlja koncept o totalnosti društva, ne dovodi se u pitanje klasična koncepcija o općem. (Opće shvaćeno kao homogen prostor koji je diferenciran pomoću svojih internih opisa ili kao *sustav* razlika koji konstituira jedinstven skup jest jedno te isto.) Sad ukazujemo na četvrtu alternativu: opće je simbol potpunosti koje nema, a posebno postoji samo u kontradiktornom kretanju istodobnog potvrđivanja i ukidanja diferenciranog identiteta pomoću njegova uvrštavanja u nediferenciran medij.

U ostatku teksta raspravljat ću o tri važna politička zaključka koja se mogu izvesti iz četvrte alternative. Prvo, izgradnja drugačijih identiteta na osnovi potpunog zatvaranja prema onom što je izvan njih nije održiva ili napredna politička alternativa. Danas u zapadnoj Europi reakcionarna politika bila bi, naprimjer, uskratiti svim imigrantima iz sjeverne Afrike ili s Jamajke da sudjeluju u svim institucijama zapadne Europe, a to bi se opravdalo njihovim drugačijim kulturalnim identitetom i zbog toga se njih ne tiču europske institucije. Na taj bi se način učvrstili svi oblici podložnosti i isključivanja s izgovorom da se žele očuvati čisti identiteti. Logika aparthejda nije samo diskurs vladajućih skupina. Kako smo rekli, on prožima i identitete ugnjetenih. Na njegovu rubu, shvaćenom kao *puka* razlika, ne možemo razdvojiti diskurs ugnjetavača od diskursa ugnjetenog. Ranije smo objasnili zašto: ako je ugnjeteni definiran svojom razlikom od ugnjetavača, onda je ta razlika bitna sastavnica identiteta ugnjetenog. Ali u tom slučaju ugnjeteni ne može potvrditi svoj identitet ako ne potvrdi identitet ugnjetavača:

> Il ya bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues independents du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les répresentations de la belle-âme: rien que de différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différentes, mais non pas opposés.[01]

Ideja o "negativnom" koja je sadržana u dijalektičkoj koncepciji kontradikcije, ne može nam pomoći da prevladamo tu konzervativnu logiku čiste razlike. Negativno kao dio određenja pozitivnog sadržaja sastavni je dio tog sadržaja. A tu se pokazuju dva lica Hegelove *Logike*: ako s jedne strane inverzija koja definira spekulativnu tezu označava predikat koji postaje subjekt, da univerzalnost koja transcendira sva partikularna određenja "kruži" u tom subjektu, onda s druge strane smjer tog kruženja određuje kretanje samih partikularnih određenja i na njega je potpuno suženo. Dijalektička negacija uopće ne dovodi u pitanje logiku identiteta (= logiku čiste razlike).

Tu se vidi dvosmislenost koja je sadržana u svim oblicima radikalne suprotnosti: kako bi suprotnost bila radikalna, ona mora na isto područje postaviti ono što potvrđuje i ono što isključuje, kako bi isključivanje postalo poseban oblik potvrđivanja. Ali onda se partikularizam koji je istinski posvećen promjeni može promijeniti samo ako odbaci ono što poriče njegov identitet i taj identitet po sebi. Nema jednostavnog rješenja za paradoks radikalnog negiranja nekog sustava moći i istodobne potajne ovisnosti o njemu. Dobro je poznato da suprotstavljanje nekim oblicima moći zahtijeva poistovjećivanje s mjestima na kojima se zbiva to suprotstavljanje. Međutim, budući da je suprotstavljanje sadržano u sustavu koji se osporava, onda su *sva* suprotstavljanja nužno konzervativna. To je neizbježno zbog toga što se možemo boriti protiv dvosmislenosti koja je sadržana u *svim* antagonističkim odnosima, ali je ne možemo do kraja ukloniti. Možemo se poigravati s obje strane dvosmislenosti i dobiti rezultate sprečavajući da jedna ili druga strana bude isključiva, ali dvosmislenost po sebi ne može se do kraja *poništiti*. Za ukidanje dvosmislenosti potrebno je nadvladati obje njezine strane, ali onda ne bi bila moguća jednostavna politika očuvanja nekog identiteta. Naprimjer, ako rasna ili kulturalna manjina želi potvrditi svoj identitet u novom društvenom okru-

01 Gilles Deleuze, *Difference et repetition*, Pariz, Presses Universitaries de France, 1989., str. 2.

ženju, morat će uzeti u obzir novu situaciju koja neizbježno mijenja taj identitet. Dakle udaljit će se od ideje negiranja kao radikalnog preokreta.[02] Najvažnija je posljedica, ako politika razlike označava kontinuitet razlike tako da si uvijek *drugi*, onda odbacivanje drugog ne može biti radikalno brisanje, već trajno pregovaranje o oblicima njegove prisutnosti. Alleta J. Norval nedavno je postavila pitanje o identitetima u društvu nakon aparthejda:

> Jedno se pitanje pojavilo na obzoru: koje su implikacije spoznaje da je identitet drugog konstitutivan za sebstvo, u situaciji u kojoj je aparthejd postao dio prošlosti? Odnosno, kako da shvatimo društvene i političke identitete kao identitete postaparthejda?

A nakon što je rekla:

> Ako je drugi samo odbačen, izvanjšten *in toto* u pokretu u kojem je aparthejd dobio svoje označeno, onda smo preokrenuli poredak, a ustvari smo ostali na području koje je aparthejd organizirao i na kojem je vladao...

opisala je drugačiju mogućnost:

> Pomoću sjećanja na aparthejd kao drugo, postaparthejd može postati mjesto na kojem se sprečava trajno zatvaranje i prošivanje identiteta. Paradoksalno, društvo postaparthejda radikalno će prevladati aparthejd samo ako je aparthejd u njemu prisutan kao njegovo drugo. Umjesto da se jednom zauvijek iskorijeni, "aparthejd" će imati ulogu elementa koji odnos s drugim drži otvorenim, služit će kao upozorenje na bilo koji diskurs koji tvrdi da može stvoriti konačno jedinstvo.[03]

Taj se opis može uopćiti. Sve ovisi o izboru jednog od dva jednako moguća pokreta koji žele ukinuti ugnjetavanje. Ni jedan ni drugi ne mogu odbaciti vezu s "drugim", ali to rade potpuno drugačije. Ako jednostavno *obrnemo* odnos ugnjetavanja, drugi (bivši ugnjetavač) zadržan je kao onaj koji je sad ugnjeten i potisnut, ali u tom obrtanju *sadržaja* nije promijenjen oblik ugnjetavanja. Budući da je identitet novih emancipiranih skupina konstituiran pomoću odbacivanja prijašnje vladajuće skupine, druga skupina još uvijek oblikuje identitet prve skupine. Obrtanje u potpunosti funkcionira unutar starog *formalnog* sustava moći. Ali vidjeli smo da su svi politički identiteti iznutra podijeljeni, zbog toga što se partikularnost jedino konstituira pomoću održavanja unutrašnjeg odnosa s univerzalnošću kao onog što nedostaje. Ali u tom slučaju podijeljen je i identitet ugnjetavača: s jedne strane on će predstavljati određeni sustav ugnjetavanja, a s druge simbolizirat će *oblik* ugnjetavanja po sebi. Zbog toga je moguće drugo rješenje o kojem piše Norvalica: umjesto obrtanja partikularnog odnosa ugnjetavanje/zatvaranje u konkretnoj partikularnosti, obrnimo njegovu univerzalnost: *oblik* ugnjetavanja i zatvaranje po sebi. Tu je zadržana veza s drugim, ali budući da se obrtanje odvija na razini univerzalnog odnosa, a ne konkretnih sadržaja ugnjetavačkog sustava, radikalno su promijenjeni identiteti ugnjetavača i ugnjetenih. To je rekao i Walter Benjamin kad je pisao o Sorelovu razdvajanju političkog i proleterskog štrajka: cilj političkog štrajka su konkretne reforme kako bi se promijenio sustav moći i uspostavila nova moć, a cilj proleterskog štrajka jest uništenje moći po sebi, samog oblika moći, pa u tom značenju nema konkretan cilj.[04]

Ta nam zapažanja omogućavaju da objasnimo različite orijentacije u današnjim borbama za obranu multikulturalizma. Jedan je smjer, čisto i jednostavno, potvrđivanje prava raznih kulturalnih i etničkih skupina na razliku i zaseban razvoj. To je put samo-aparthejda, a katkad je popraćen tvrdnjom da zapadne kulturalne vrijednosti i institucije štite bijele Europljane ili Angloamerikance i da nemaju nikakve veze s identitetom drugih skupina koje žive na tom području. Na taj način zagovara se potpuna segregacija, puko suprotstavljanje jednog partikularizma drugom partikularizmu. Točno je da potvrđivanje svakog partikularnog identiteta kao jednu od svojih dimenzija sadržava potvrđivanje prava na zasebnu egzistenciju. Ali tu se pojavljuje kompliciranо pitanje: jer se separacija, odnosno pravo na razliku, mora potvrditi u globalnoj zajednici, dakle u prostoru na kojem ta partikularna skupina treba supostojati s drugim skupinama. Kako je to supostojanje moguće bez nekih univerzalno prihvaćenih vrijednosti, bez osjećaja pripadnosti zajednici koja je veća od svih tih partikularnih skupina? U vezi s tim ljudi katkad kažu da sve sporazume treba postići pomoću *pregovora*. Međutim pregovaranje je dvosmislen pojam koji može označavati razli-

02 Na tom mjestu u nedavnom radu pokušao sam ideju o radikalnom antagonizmu, koji još uvijek sadržava mogućnost radikalnog predstavljanja, nadopuniti koncepcijom o dislokaciji koja prethodi svim vrstama antagonističkog predstavljanja. Neke dimenzije tog dvojstva anazirali su Bobby Sayyid i Lilian Zac u kraćem, pisanom izlaganju na doktorskom seminaru, *Ideologija i analiza diskursa*, na Sveučilištu Essex, u prosincu 1990.

03 Aletta J. Norval, "Letter to Ernesto", u: E. Laclau, *New Reflections on the Evaluation of Our Time*, London, 1990, str. 157.

04 Usp. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", u *Gesammelte Schriften*, str. 179, ur. R. Tiedemann i H. Schweppenhauser, 1977. Vidi komentar Benjaminova teksta u Werner Hamacher, "Affortative, Strike", *Cardozo Law Review*, sv. 13, br. 4, prosinac 1991.

Walter Benjamin

čite stvari. Može označavati proces uzajamnih pritisaka i ustupaka, a ishod isključivo ovisi o ravnoteži moći između sukobljenih skupina. Očito je da se osjećaj pripadnosti nikad ne može stvoriti pomoću te vrste pregovaranja. Jedini odnos između skupina jest potencijalni rat. *Vis pacis para bellum*. A to je blisko koncepciji o prirodi dogovora između skupina koja je sadržana u lenjinističkoj teoriji klasnog saveza: dogovara se samo o sporednim pitanjima, a identitet snaga koje se dogovaraju nije kontaminiran u procesu pregovaranja. U kontekstu kulturalnog područja, afirmiranje ekstremnog separatizma stvara jasnu razlika između buržoaske i proleterske znanosti. Gramsci je bio svjestan da usprkos ekstremnoj raznovrsnosti društvenih snaga koje moraju stvoriti hegemonski identitet, s takvom koncepcijom pregovaranja i saveza nije moguće stvoriti ni kolektivnu volju ni osjećaj zajedništva. Dilema pobornika ekstremnog partikularizma jest da njihovo političko djelovanje uvijek pati od nedosljednosti. S jedne strane oni brane pravo na razliku kao univerzalno pravo i zbog toga sudjeluju u borbi za promjenu zakona, za zaštitu manjina na sudu, protiv kršenja građanskih prava i tako dalje. Dakle oni se bore za unutrašnju reformu postojećeg institucionalnog okvira. A s druge strane, dok istodobno tvrde kako je taj okvir nužno temeljen na kulturalnim i političkim vrijednostima tradicionalno dominantnih područja na zapadu i da *oni nemaju nikakve veze s tom tradicijom*, njihovi zahtjevi ne mogu se izraziti u bilo kojem širem hegemonijskom djelovanju na reformi sustava. Stoga su osuđeni na dvosmislen periferni odnos s postojećim institucijama, koji uvijek paralizira političko djelovanje.

Međutim to nije jedini put za one koji sudjeluju u partikularističkim borbama, a to je naš drugi zaključak. Kako smo vidjeli, protiv sustava ugnjetavanja (odnosno zatvaranja) može se boriti na dva načina: pomoću obrtanja koja stvara novo zatvaranje, ili pomoću negiranja univerzalne dimenzije tog sustava, načela zatvaranja po sebi. Jedno je reći da su univerzalističke vrijednosti zapada rezervat za njegove tradicionalno dominantne skupine, a potpuno je drugačije reći da je njihova povijesna veza kontingentna i neprihvatljiva činjenica koja se može promijeniti u političkoj i društvenoj borbi. Kad je Mary Wollstonecraft, nakon Francuske revolucije, branila prava žena, ona nije uzela isključivanje žena iz deklaracije o pravima čovjeka i građana kao dokaz da su to po sebi muška prava, nego je, naprotiv, htjela produbiti demokratsku revoluciju te je pokazala nelogičnost u uspostavi univerzalnih prava koja su ograničena na partikularne dijelove stanovništva. Demokratski proces u današnjim društvima može se znatno produbiti i proširiti ako obuhvati zahtjeve velikog dijela tradicionalno isključenog stanovništva, manjina, etničkih skupina i tako dalje. Liberalno demokratsku teoriju i institucije treba u tom značenju dekonstruirati. Budući da su izvorno osmišljene za društva koja su bila mnogo homogenija od današnjih, temeljene su na svakojakim prešutnim pretpostavkama koje nisu bitne za sadašnju situaciju. Današnje društvene i političke borbe mogu u prvi plan postaviti tu igru odluka donesenih na neodlučenom području, i pomoći nam da krenemo prema novim demokratskim praksama i novoj demokratskoj teoriji koja se potpuno uklapa u današnje okolnosti. Točno je da politička participacija može stvoriti političku i društvenu integraciju, ali zbog ranije spomenutih razloga politička i kulturalna segregacija može imati potpuno isti ishod. Kako bilo, zbog pada integracijskih sposobnosti u zapadnim državama ne možemo očekivati prevlast političkog konformizma. Rekao bih da nerazriješene napetosti između univerzalizma i partikularizma otvaraju put za napuštanje zapadnog eurocentrizma, pomoću djelovanja koje možemo nazvati sustavno razsredištenje zapada. Kako smo vidjeli, eurocentrizam je stvoren u diskursu koji nije razdvajao univerzalne vrijednosti koje je zapad zagovarao i konkretne društvene aktere koji su utjelovili te vrijednosti. Međutim sad možemo razdvojiti te dvije dimenzije. Ako su društvene borbe novih društvenih aktera pokazale da konkretna praksa našeg društva sužava univerzalizam naših političkih ideja na jedan dio stanovništva, onda možemo zadržati univerzalnu dimenziju i proširiti područja za njezinu primjenu, pa ćemo s druge strane definirati konkretne sadržaje te univerzalnosti. U tom procesu proširen je univerzalizam kao obzor, a istodobno je razbijena nužna veza s bilo kojim partikularnim sadržajem. Suprotna politika, odbacivanje univerzalizma *in toto* kao partikularnog sadržaja etniciteta zapada, jedino vodi u politički slijepi put.

Međutim sad očito imamo paradoks, pa ću tekst završiti analizom tog paradoksa. Kako smo vidjeli, univerzalno nema svoj konkretni sadržaj (koji bi ga zatvorio u njemu), već je uvijek daleki obzor nastao u širenju beskonačnog lanca jednakih zahtjeva. Stoga možemo

Antonio Gramsci

zaključiti da je univerzalnost nespojiva s bilo kojom partikularnošću, ali ne može postojati odvojena od partikularnog. U kontekstu naše ranije analize: ako jedino partikularni akteri, ili skupine partikularnih aktera mogu u bilo kojem trenutku konkretizirati univerzalno, u tom je slučaju mogućnost da se nezatvaranje sadržano u postdominiranom društvu učini vidljivim, društvu koje želi prevladati taj oblik dominacije, uvjetovana stvaranjem trajne asimetrije između univerzalnog i partikularnog. Univerzalno je nespojivo s partikularnim, ali ne može postojati bez partikularnog. Kako je moguća ta veza? Rekao bih da se taj paradoks ne može razriješiti, a ta nemogućnost njegova rješenja preduvjet je demokracije. Rješenje paradoksa impliciralo bi da je pronađeno partikularno tijelo, a to bi bilo *istinsko* tijelo univerzalnog. Ali u tom slučaju univerzalno bi moralo imati svoje mjesto, pa bi demokracija bila nemoguća. Ako je demokracija moguća, moguća je zbog toga što univerzalno nema ni zadano tijelo ni zadan sadržaj. Razne skupine međusobno se natječu kako bi njihov partikularizam privremeno funkcionirao kao univerzalna predodžba. Društvo proizvodi čitav rječnik praznih označitelja, a njihovo privremeno označeno nastaje u političkom nadmetanju. Zbog tog posljednjeg neuspjeha društva da se uspostavi kao društvo, koji se poklapa s neuspjehom uspostavljanja razlike kao razlike, distanca između univerzalnog i partikularnog je nepremostiva, a konkretni društveni akteri opterećeni su nemogućim zadatkom koji omogućava demokratsku interakciju.

S engleskog preveo: Miloš Đurđević

License A
DAHL'S
WE WANT
OUR
SCHOOLS
RE-OPENED
"The closing of-----
"public schools" in
P.E. County has dis-
grace the State
of Virginia."

LACLAU, ERNESTO

Onkraj emancipacije

Farmville, 1963., prosvjedi za građanska prava.

LACLAU, ERNESTO

Onkraj emancipacije

Za mene je emancipacija, pojam koji je stoljećima prisutan u našoj političkoj mašti, a danas svjedočimo njegovu raspadu, organizirana u šest prepoznatljivih dimenzija. Prvu možemo nazvati *dimenzija dihotomije*: između trenutka emancipacije i prethodnog društvenog poretka postoji apsolutan raskol, radikalan diskontinuitet. Drugu možemo nazvati *holistička dimenzija*: emancipacija utječe na sva područja društvenog života, pa postoji veza suštinskog preklapanja između raznih sadržaja u tim odvojenim područjima. Treća dimenzija može se označiti kao *dimenzija transparentnosti*: ako je otuđenje u raznim oblicima, vjersko, političko, ekonomsko i tako dalje, radikalno izbrisano, onda jedino postoji apsolutno poklapanje čovjekove biti sa sobom i nema mjesta ni za vezu moći ni za predodžbe. Emancipacija pretpostavlja ukidanje moći, brisanje razlike subjekt/objekt i upravljanje, bez ikakvih nejasnoća ili posredovanja, poslovima zajednice pomoću društvenih aktera određenih sa stajališta cjeline društva. U tom su značenju u marksizmu, naprimjer, komunizam i odumiranje države međusobno logički povezani. Četvrta dimenzija je *pretpostojanje* onoga što treba biti emancipirano činom emancipacije. Nema emancipacije bez ugnjetavanja, a nema ugnjetavanja bez onog što ugnjetavačke sile sputavaju da se slobodno razvije. Emancipacija u tom značenju nije čin *stvaranja* već oslobođenje od onoga što prethodi oslobodilačkom činu. Na petom mjestu možemo govoriti o *dimenziji temelja* koja je sadržana u projektu svake radikalne emancipacije. Ako je čin emancipacije uistinu radikalan, ako će zaista za sobom ostaviti sve što mu prethodi, onda se mora dogoditi na razini "temelja" društvenog. Ako nema temelja, ako nakon revolucionarnog čina imamo ostatak koji se ne može preobraziti emancipacijskom praksom, onda će ideja *radikalne* emancipacije biti protuslovna. Naposljetku, možemo govoriti o *racionalnoj dimenziji*. U toj se točki emancipacijski diskurs sekularizirane eshatologije razilazi s vjerskom. Vjerskim eshatologijama nije potrebna racionalnost sustava za ugradnju realnog u čitav sustav predočavanja: dovoljno je da pomoću otkrivenja primamo nedokučiv Božji naum. Ali to nije moguće u sekularnoj eshatologiji. Ideja o apsolutnoj predočivosti realnog ne može označiti ništa izvanjsko realnom kao takvom, pa se onda može preklopiti samo s načelom apsolutne racionalnosti. Dakle puna emancipacija jednostavno je trenutak u kojem realno više nije

neprozirna pozitivnost s kojom se suočavamo, u kojoj je konačno poništena udaljenost pozitivnosti od racionalnog.

U kojoj se mjeri tih šest dimenzija poklapa s logički sjedinjenom cjelinom? Konstituiraju li čvrstu teorijsku strukturu? Pokušat ću pokazati da ne konstituiraju, da potvrđivanje klasične koncepcije emancipacije u mnogim varijantama sadržava promicanje logično nespojivih tvrdnji. Međutim zbog toga ne trebamo tek tako odbaciti logiku emancipacije. Naprotiv, pomoću igre u sustavu logičkih nespojivosti tog sustava možemo otvoriti put novim diskursima oslobođenja koji više nisu zapriječeni antinomijama i slijepim putevima u koje ih je uvela klasična koncepcija emancipacije.

Započnimo s dimenzijom dihotomije. Ta je dihotomija vrlo neobična. To nije jednostavna *razlika* između dva člana ili stupnja koji supostoje u vremenu ili sukcesivno, pa na taj način međusobno doprinose uspostavi razlikovnog identiteta. Ako govorimo o *pravoj* emancipaciji, "drugi" koji se suprotstavlja emancipiranom identitetu ne može biti čisti pozitivan ili neutralan drugi, nego "drugi" koji sprečava potpunu uspostavu identiteta prvog člana. Zbog toga je dihotomija koja je sadržana u činu emancipacije logički solidarno povezana s našom četvrtom dimenzijom, pretpostojanjem identiteta koji treba emancipirati činom emancipacije. Odmah vidimo zašto: bez pretpostojanja ne bi bilo identiteta da se potisne ili da se spriječi njegov puni razvoj, pa bi koncepcija emancipacije bila besmislena. Iz toga slijedi nužan zaključak: uvjet *istinske* emancipacije je *realni* "drugi", dakle "drugi" koji se ne može suziti na bilo koji oblik "istog". Ali u tom slučaju, između identiteta koji treba emancipirati i "drugog" koji se protivi, ne postoji pozitivna objektivnost koja temelji i zasniva identitet oba člana dihotomije.

To možemo pojasniti vrlo jednostavnim primjerom. Pretpostavimo da postoji jedan dublji objektivan proces koji daje značenje objema stranama dihotomije. Ako postoji, raskol koji uspostavlja dihotomiju više nije radikalan. Ako dihotomija nije konstitutivna nego je ustvari *izraz* nekog pozitivnog procesa, "drugo" ne može biti *realno* drugo: zbog toga što je dihotomija temeljena na objektivnoj nužnosti, onda je nužna i suprotna dimenzija, pa je u tom značenju dio identiteta dvije sukobljene sile. Shvaćanje drugog kao radikalno drugog puki je privid. Ako se kamen razbije kad se sudari s drugim kamenom, bilo bi apsurdno reći da je drugi kamen negirao identitet prvog. Naprotiv, biti razbijen u određenim okolnostima izraz je identiteta kamena, kao i ostati neizmijenjen u drugačijim okolnostima. Za objektivan proces karakteristično je da sveukupnost svojih konstitutivnih elemenata sužava svojom logikom. "Drugi" jedino može biti proizvod interne diferencijacije "istog", pa je stoga potpuno podčinjen istom. Ali to nije drugost kao uvjet raskola čina emancipacije. Ne bi bilo raskida, prave emancipacije ako je konstitutivan čin emancipacije proizvod unutrašnje diferencijacije sustava ugnjetavanja.

To se može reći malo drugačije kad se kaže ako je emancipacije istinska, onda je nespojiva s bilo kakvim "objektivnim" objašnjenjem. Ja zacijelo mogu objasniti neki sklop okolnosti koji je *omogućio* pojavu sustava ugnjetavanja. Mogu objasniti *kako* su se uspostavile i razvile sile suprotstavljene tom sustavu. Ali trenutak njihova sukoba, *ako je raskol radikalan*, oduprijet će se svim objektivnim tumačenjima. Između dva nespojiva diskursa, svaki od njih je točka međusobnog antagonizma, nema zajedničke mjere, pa se trenutak njihova sraza ne može objektivno protumačiti. Ako, naravno, trenutak antagonizma nije samo pitanje pojavnosti, pa je sukob društvenih snaga asimiliran u prirodnom procesu, kao u sudaru dva kamena. Ali, kako smo rekli, to je nespojivo s drugošću koja je potrebna osnivačkom činu emancipacije.

Ako je uvjet dimenzije dihotomije radikalna drugost prošlosti koju treba odbaciti, onda je ta dimenzija nespojiva s većinom drugih dimenzija koje smo opisali kao konstitutivne za klasičnu koncepciju emancipacije. Prvo, dihotomijski radikalizam i radikalan temelj su nespojivi. Kako smo vidjeli, stanje radikalnog raskola, koje zahtijeva logika emancipacije, nesvodiva je drugost sustava ugnjetavanja koji je odbačen. Ali u tom slučaju nema nikakve osnove za objašnjenje *oboje*, poretka koji je odbačen i poretka koji uvodi emancipacija. Alternativna je jasna: *ili* je emancipacija radikalna, pa onda mora biti osnova samoj sebi, a ono što poništava pripisuje se radikalnoj drugosti koju je uspostavilo zlo ili bezumlje; *ili* postoji dublja osnova koja temelji racionalne veze između predemancipacijskog poretka, novog "emancipiranog" poretka i prijelaz između njih. U tom slučaju, emancipacija se ne može shvatiti kao pravi *radikalan* temelj. Filozofi prosvjetiteljstva bili su savršeno dosljedni

kad su rekli da ako je racionalno društvo samosvojan poredak nastao u radikalnom raskidu s prošlošću, sve organizacije prije tog raskida mogu se jedino shvatiti kao proizvod neznanja i čovjekove gluposti, dakle kao potpuno bezumne. Međutim problematično je ako se osnivački čin istinski racionalnog društva shvati kao pobjeda nad iracionalnim snagama prošlosti, snagama koje su nesumjerljive novom pobjedničkom društvenom poretku, a onda osnivački čin ne može biti racionalan, nego je po sebi potpuno kontingentan i uvjetovan odnosom moći. U tom slučaju, emancipirani društveni poredak također je čista kontingencija i ne može se shvatiti kao oslobođenje bilo koje istinske čovjekove biti. Opet imamo istu dilemu: ako želimo potvrditi racionalnost i trajnost novog društvenog poretka koji uspostavljamo, tu racionalnost moramo proširiti na osnivački čin kao takav, pa onda i na društveni poredak koje treba zbaciti. Ali u tom slučaju nestaje radikalizam dimenzije dihotomije. Ako, s druge strane, potvrdimo drugi radikalizam, i osnivački čin i društveni poredak koji nastaje iz njega potpuno su kontingentni. Dakle stvoreni su uvjeti za trajnu izvanjsku strukturu, a u klasičnoj koncepciji emancipacije nestala je dimenzija temelja.

Ta nespojivost u diskursu emancipacije dimenzije dihotomije i dimenzije temelja stvara dvije osnovne matrice s kojima su organizirane sve druge dimenzije. Kako smo rekli, pretpostojanje ugnjetenog suočenog s ugnjetavačkom silom posljedica je radikalizma raskola koji zahtijeva dimenzija dihotomije. Ako ugnjeteni nije pretpostojao ugnjetavačkom poretku, onda bi bio proizvod tog poretka, a u tom bi slučaju raskol bio konstitutivan. (Drugo je pitanje je li raskol predočen pomoću ugnjetenog u oblicima identifikacije koji *pretpostavljaju* prisutnost ugnjetavača. O tome ćemo kasnije govoriti.) Sve druge dimenzije logički uvjetuju prisutnost pozitivne osnove te su stoga nespojive s konstitutivnošću raskola koji zahtijeva dimenzija dihotomije. Holizam bi bio nemoguć ako pozitivna osnova društvenog u samostojnoj cjelini ne sjedinjava raznolikost svojih parcijalnih procesa, antagonizama i dihotomija. Ali u tom slučaju raskol mora biti sadržan u društvenom poretku, a ne granica koja društveni poredak razdvaja od nečeg izvan njega. Uvjet transparentnosti je potpuno predočavanje, a to se ne može postići ako je neprozirnost sadržana u radikalnoj drugosti konstitutivna za društvene odnose. Naposljetku, kako smo vidjeli, u sekulariziranoj eshatologiji potpuno predočavanje istovjetno je potpunom znanju, shvaćenom kao potpuno suženje realnog na racionalno, a to se može postići samo ako je drugi sužen na isto.

Dakle vidimo da su diskursi emancipacije povijesno konstituirani pomoću združivanja dvije nespojive struje mišljenja: jedne koja pretpostavlja objektivnost i puno predočavanje društvenog, i druge koja u potpunosti ovisi o dokazivanju da postoji raskol, koji naposljetku onemogućava bilo koju društvenu objektivnost. Tu je bitno da dvije suprotstavljene struje mišljenja nisu samo analitičke pogreške, pa bismo mogli izabrati jednu ili drugu i formulirati emancipacijski diskurs koji ne bi bio nelogičan. Problem je složeniji zbog toga što su obje struje mišljenja nužne za proizvodnju emancipacijskog diskursa. Koncepcija emancipacije smislena je kad uzmemo obje struje. Emancipacija je *u isti mah* radikalno temeljenje i radikalno isključivanje; ona istodobno postavlja temelj društvenog i njegovu nemogućnost. Emancipirano društvo mora biti sebi potpuno transparentno, a istodobno je ta transparentnost konstituirana pomoću njezina razgraničenja od suštinske neprozirnosti, pa se onda crta razgraničenja ne može shvatiti iz transparentnosti, a transparentnost po sebi postaje neprozirna. Racionalno društvo nužno je samodostatna cjelina koja sebi podvrgava sve svoje parcijalne procese; ali granice te holističke konfiguracije, bez kojih ne bi bilo holističke konfiguracije, mogu se odrediti samo pomoću razdvajanja te konfiguracije od izvanjskog, koje je iracionalno i bezoblično. Moramo zaključiti da su te dvije struje mišljenja logički nespojive, a ipak su jedna drugoj potrebne: bez njih bi se raspala čitava koncepcija emancipacije.

Međutim što slijedi iz te logičke nespojivosti? Na koji se način zbog nje raspada koncepcija emancipacije? Jasno je da se raspada samo na *logičkom* području, ali to uopće ne znači da je zbog toga *društveno* nefunkcionalna, ako, naravno, ne prihvatimo apsurdnu hipotezu da je struktura društvenog područja logična i da kontradiktorne teze nemaju društvenog utjecaja. Tu moramo pažljivo razlikovati dvije potpuno drugačije teze. Prva je da se načelo kontradikcije ne odnosi na društvo, pa onda netko može i ne može biti na istom mjestu u isto vrijeme, ili da je isti zakon istodobno usvojen i nije usvojen i tako dalje. Ne vjerujem da bi itko imao smjelosti da opiše takvu tezu. A potpuno je drugačije reći da dru-

štvena praksa stvara koncepcije i institucije čija je unutrašnja logika temeljena na funkcioniraju nespojivih logika. Tu se očito ne poriče načelo kontradikcije, zbog toga što bi suprotna tvrdnja bila da je logički kontradiktorno formulirati kontradiktoran prijedlog, a to zacijelo nije točno. Ako funkcioniranje kontradiktorne logike može biti korijen mnogih institucija i društvenih praksi, pitanje je u kojem je opsegu to funkcioniranje moguće. Funkcionira li onda nespojiva logika u društvu, ali ne može obuhvatiti cjelinu društva; odnosno, da je formuliranje kontradiktornih prijedloga u određenim okolnostima logički uvjet kako društvo u cjelini ne bi bilo kontradiktorno? Tu se približavamo Hegelovu "lukavstvu uma". Ali jasno je da se u tom slučaju bavimo *ontološkom* hipotezom, a ne *logičkim* uvjetom. A ta ontološka hipoteza nije ništa drugo nego novi opis "dimenzije temelja" o kojoj smo ranije raspravljali.

A što je s tom hipotezom? Je li logički besprijekorna, pa samo trebamo vidjeti je li točna ili netočna? Očito nije, zbog toga što se tu u potpunosti može primijeniti sve što smo rekli o logici temelja i njezinim popratnim dimenzijama – transparentnost, holizam i tako dalje. Kako smo vidjeli, transparentnost se uspostavlja kao područje pomoću poništavanja neprozirnosti. A što je s činom poništavanja, što je s konstitutivnom *razlikom* između transparentnosti i neprozirnosti: je li transparentna ili neprozirna? Jasno je da je izbor neodlučen i da dva jednako moguća logička rješenja, učiniti neprozirno transparentnim ili transparentno prozirnim, zamagljuju čistoću izbora.

Ova digresija o statusu logičke kontradikcije u društvu je bitna kako bismo shvatili dvije karakteristike koje treba imati na umu kad se bavimo jezičnim igrama i da se možemo igrati s logikom emancipacije. Prvo, ako je pojam *emancipacija* smislen, onda ne možemo odbaciti jednu ili drugu od njezinih nespojivih strana. Trebamo igrati s jednom protiv druge i zatim to pojasniti. Druga je karakteristika da taj dvostruki i kontradiktorni zahtjev nije samo ono što moramo potvrditi *ako* se emancipacija želi zadržati kao bitan politički pojam. Kad bi to bio čitav problem, onda ga možemo zaobići ako kažemo da emancipacija nije valjana koncepcija i potvrdimo valjanost jedne ili druge logike uzete zasebno. A upravo to nije moguće: u našoj analizi zaključili smo da te kontradiktorne strane istodobno zahtijevaju prisutnost i međusobno poništavanje: jedna strana istodobno je uvjet mogućnosti i uvjet nemogućnosti druge strane. Dakle ne bavimo se samo logičkom nespojivošću već pravom *neodlučnošću* između te dvije strane. A tu već vidimo kako treba shvatiti logiku emancipacije: pomoću promatranja međusobnih učinaka subverzije obje njezine nespojive strane. Ta je analiza omogućena onime što smo ranije rekli: društveno funkcioniranje dvije nespojive logike nije čisto i jednostavno poništavanje njihovih pojedinih učinaka nego poseban sklop uzajamnih deformacija. Na taj smo način shvatili subverziju. Kao da dvije nespojive logike pretpostavljaju potpunu funkcionalnost koju druga strana poriče, a to poricanje stvara uređeni sklop subverzivnih učinaka unutrašnje strukture na obje strane. Jasno je da u analizi subverzivnih učinaka ne vidimo uspon nečeg novog koje za sobom ostavlja obje logike, nego ustvari pravilno udaljavanje od onoga što bi inače bilo njihovo potpuno funkcioniranje.

Međutim prije nego što opišemo opću strukturu tog udaljavanja, trebamo pogledati kako su se klasični emancipacijski diskursi bavili našim u osnovi nespojivim dimenzijama, a to zacijelo nije bilo nezapaženo. Diskurs radikalne emancipacije prvi se put pojavio s kršćanstvom i njegovim posebnim oblikom *spasenja*. Kršćanstvo je neke elemente preuzelo od židovske apokalipse, pa je opisalo buduće čovječanstvo, ili postčovječanstvo, u kojem će svako zlo biti iskorijenjeno. Tu vidimo dimenzije dihotomije i temelja: povijest svijeta je vječna borba svetaca i sila zla, a oni nemaju zajedničku osnovu. Buduće društvo bit će savršeno bez ikakvih unutrašnjih podjela, neprozirnosti, ili otuđenja. Razne mogućnosti u borbi protiv sila zla i konačnu pobjedu Boga saznajemo pomoću otkrivenja. U tom opisu čitavog svijeta, vidimo pojavu teološkog problema, koji je ništa drugo nego teološko shvaćanje naše dvije nespojive dimenzije. Bog je svemoćan i apsolutno dobro, stvaratelj *ex nihilo* svega što postoji i apsolutan uzrok i temelj svih stvorenja. A kako onda objašnjavamo prisutnost zla na svijetu? Alternativa je jasna: ili je Bog svemoćan i uzrok je svega postojećeg, pa onda On ne može biti apsolutno dobro jer je odgovoran za zlo na svijetu, ili On nije odgovoran za tu prisutnost, dakle nije svemoćan. Tu se pojavljuje isti problem koji smo opisali u neteološkom kontekstu: ili je dihotomija koja razdvaja dobro i zlo radikalna, pa te dvije strane nemaju zajedničku osnovu, ili ta osnova postoji, pa je onda zamagljena radikalna suprot-

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

stavljenost dobra i zla. Suočeno s tom alternativom, kršćansko se mišljenje kolebalo između tvrdnje da je Božji naum nedokučiv, da je ta dilema nastala zbog ograničenja čovjekova uma, dakle problem nije riješen već je ostavljen po strani, i traženja rješenja koje, ako želi biti logično, zadržava opis Boga kao apsolutnog uzroka samo ako se na neki način potvrdi nužnost zla. Eriugena, koji je u karolinškoj renesansi rekao da Bog postaje savršen u nužnim stupnjevima prijelaza, koji sadržavaju konačnost, kontingenciju i zlo, začetnik je tradicije koja preko sjevernjačkog misticizma, Nicholasa Cusanusa i Spinoze, vrhunac doseže s Hegelom i Marxom.

Kršćansko tumačenje povijesti suočava se s još jednim problemom, koji sad nije kontradiktoran, o nespojivosti univerzalnog zadatka koji treba obaviti i ograničenja smrtnih aktera koji su zaduženi za njih. Smišljen je pojam inkarnacije kako bi posredovao između te dvije nespojive realnosti. Paradigma svih inkarnacija je, naravno, pojava Krista, a svi univerzalni momenti u povijesti svijeta obilježeni su božanskom intervencijom pomoću koje smrtna tijela trebaju preuzeti univerzalne zadatke, koji nisu i ne mogu biti unaprijed zadani pomoću njihove konkretne smrtnosti. Dijalektika inkarnacije pretpostavlja beskonačnu distancu između tijela u inkarnaciji i inkarniranog zadatka. Most koji ih spaja nastaje jedino Božjim posredovanjem, a razlozi su nedokučivi čovjekovu umu. Ako se vratimo našim dimenzijama emancipacije, možemo reći da je kršćanski diskurs transparentnosti osiguran na razini *predodžbe*, ali nije na razini *spoznaje*. Otkrivenje nam daje predodžbu o sveukupnosti povijesti, ali racionalnost koja se opisuje tom pričom uvijek nam izmiče. Zbog toga racionalna dimenzija mora biti odsutna u teološkim opisima spasenja.

Taj raskol između predodžbe i racionalnosti pokušat će premostiti moderne eshatologije. Budući da Bog više nije u prvom planu kao jamac čitave predodžbe, temelj treba pokazati svoje sveobuhvatne sposobnosti bez pozivanja na beskonačnu distancu od onoga što se konkretno prihvaća. Dakle sveukupna predodžba moguća je samo kao sveukupna racionalnost. Prva posljedica tog modernog trenda jest logičko dovršenje obrata nagovještenog u panteističkim i polupanteističkim verzijama kršćanstva. Ako postoji temelj na kojem se ljudska povijest pokazuje kao čisto racionalna, pa je stoga sebi potpuno transparentna, zlo, neprozirnost i drugost onda postoje samo zbog parcijalnih i izobličenih predodžbi.

Što se više nameće dimenzija temelja, sve više se kao lažna svijest odbacuje izgubljena drugotnost raskolu sadržanom u dimenziji dihotomije. Spomenuli smo Hegelovo "lukavstvo uma". A tu su i Marxova tumačenja istog načela. Dovoljno je sjetiti se opisa pojave i razvoja antagonističkih društava: primitivni komunizam morao se raspasti kako bi se razvile proizvodne snage čovječanstva; razvoj proizvodnih snaga zahtijevao je, kao svoj historijski i logičan uvjet, put kroz pakao sukcesivnih eksploatacijskih režima. Tek na kraju tog procesa, kad povijest doseže vrhunac u novom komunizmu, kao novoj fazi u razvoju proizvodnih snaga, otkriva se značenje i racionalnost svih prijašnjih patnji. Kako je rekao Hegel, opća povijest nije područje sreće. Sa stajališta opće povijesti, sve – robovlasništvo, mračnjaštvo, terorizam, eksploatacija, Auschwitz – otkriva svoju racionalnost. Radikalno odbacivanje, antagonizam, etičke nespojivosti, ukratko sve što je povezano s dimenzijom dihotomije, pripada carstvu nadgradnje, načinu na koji društveni akteri žive (iskrivljeno) u svojoj vezi sa svojim konkretnim uvjetima. Kako je rečeno u slavnom tekstu:

> S promjenom ekonomske osnove vrši se sporije ili brže prevrat čitave ogromne nadgradnje. Pri promatranju ovih prevrata mora se uvijek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uvjetima proizvodnje, koji se dade konstatirati s točnošću prirodnih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umjetničkih ili filozofskih, ukratko, od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rješavaju. Kao što neki individuum ne ocjenjujemo što je po onome što ono sebi misli da jeste, tako ni o ovakvoj prevratnoj epohi ne možemo stvarati sud iz njene svijesti, već naprotiv moramo tu svijest da objašnjavamo iz proturječnosti materijalnog života, iz postojećeg sukoba među društvenim proizvodnim snagama i odnosima proizvodnje.[01]

Dakle u tom čitanju dimenzija dihotomije postaje "nadgradnja" dimenzije temelja, a emancipacija je puki retorički ukras materijalnog procesa koji treba shvatiti u potpuno drugačijem kontekstu. Zbog toga je drugi logički uvjet za taj bitni zaokret da moramo odbaciti čitavu dijalektiku inkarnacije. Kako smo vidjeli, uvjet inkarnacije je veza između dva člana omogućena posredovanjem trećeg koji je njima izvanjski, na način da, kad su prepu-

01 Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, London, Lawrence i Wishart 1971, str. 24. [Vidi i "Prilog kritici političke ekonomije" u K. Marx i F. Engels, *Dela*, ur. Gajo Petrović, prev. Moša Pijade, tom 20, Prosveta, Beograd, 1979]

Bog

02 Nakon prvog objavljivanja ovog teksta 1992. godine, zadnja rečenica često je pogrešno shvaćena. Implicira li tvrdnja da smo na početku slobode poricanje svega što je afirmirano u tekstu? Ako je sloboda samoodređenje, kako je onda sloboda drugačija od slobode opisane klasičnom koncepcijom emancipacije? Moram odgovoriti na to pogrešno shvaćanje. Za mene sloboda nije pozitivna i nenijansirana ispunjenost, već je u biti dvosmislena. Kako bih to pojasnio, prenosim pitanje (i svoj odgovor) koje su mi postavili David Howarth i Aletta Norval u intervjuu za časopis *Angelaki* ("Prevladavanje paradoksa suvremene politike. Intervju s Ernestom Laclauom", *Angelaki*, Oxford, Angelaki 1994, 1:3, str. 43–50).
D. H. i A. N.: U vašem radu pojam dislokacije dobio je središnju ulogu. Pogotovo u vašoj izjavi da je "dislokacija uzrok slobode". To je izazvalo mnoga pitanja o vezi između dislokacije i slobode, i prirodi slobode. Nas najviše zanima priroda kretanja od dislokacije do "slobode". Kako da shvatimo prirodu te slobode? Vi se otvoreno distancirate od shvaćanja koja naglašavaju "slobodu subjekta s pozitivnim identitetom" (*New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, 1990, str. 60) i kažete da je to sloboda "strukturne greške". Dakle sloboda nema pozitivan sadržaj već je "puka mogućnost". Međutim u kontekstu dislokacije, tu nema slobode. Neuspjeh strukture da potpuno konstituira subjekt, prisiljava subjekt da bude subjekt, donosi odluke, djeluje, da iznova identificira. Moramo reći, mi nismo slobodni. Dakle veza dislokacija/sloboda može se produktivnije shvatiti kad se istodobno istakne dimenzija mogućnosti i njena nemogućnost. Drugim riječima, umjesto jednostavne slobode djelovanja, biranja u Sartreovu značenju, trenutak slobode i mogućnosti istodobno je trenutak mog najvećeg sputavanja, neslobode. Uzevši u obzir

šteni sebi, postoji nepremostiva distanca između prva dva člana: bez trećeg elementa između njih ne bi bilo nikakve veze. Dakle inkarnacija je bila moguća ako je Bog bio sadržan u *explanansu*, a ako se povuče, onda je nemoguće uspostaviti vezu između inkarnirane općosti i tijela u inkarnaciji. Dakle potpuno racionalna i sekularna eshatologija mora dokazati mogućnost univerzalnog aktera, koji je prevladao kontradikcije između pojedinačnog i općeg, odnosno aktera čija je posebnost neposredno izražena, bez bilo kojeg posredničkog sustava, čista i opća bit čovjeka. Za Marxa je taj akter proletarijat, a njegova posebnost neposredno izražava općost, pa je njegova pojava shvaćena kao dokidanje svih procesa predočavanja. Tu nema nikakve inkarnacije. Ali ako bolje pogledamo, vidjet ćemo da je taj akter, koji je postavljen kao jedini koji može izvršiti istinski proces emancipacije, upravo akter kojem je pojam emancipacije besmislen. Kako ćemo konstruirati identitet tog aktera? Vidjeli smo da zastupnik emancipacije mora biti onaj čija je uspostava/razvoj identiteta onemogućena u postojećem ugnjetavačkom režimu. Ali ako se proces raspada tog režima poklapa s procesom formiranja "emancipacijskog" aktera, onda ne možemo reći da njega/nju ugnjetava režim koji ga/nju konstituira.

Mogli bismo reći da je proletarijat proizvod razvoja kapitalizma, zbog toga što jedino u kapitalizmu neposredan proizvođač nije vlasnik sredstava za proizvodnju. Ali to samo objašnjava pojavu proletarijata kao posebne pozicije subjekta u kapitalističkom društvu, a ne pojavu proletarijata kao subjekta emancipacije. Kako bismo imali taj emancipacijski subjekt, trebamo pokazati da je kapitalist u radniku zanijekao nešto što nije puki proizvod kapitalizma. U našem kontekstu, trebamo pokazati da postoji antagonistička dihotomija koja se ne može suziti na jednu osnovu. Dakle uvjet istinske emancipacije je, kako smo ranije rekli, konstitutivna neprozirnost koju nijedno temeljenje ne može izbrisati. Stoga treba poništiti dvije funkcije zatvaranja koje su osnovale politički diskurs modernosti. Ako je s jedne strane modernost začeta pomoću čvrstog povezivanja predodžbe i znanja, konstitutivna neprozirnost koja nastaje u dijalektici emancipacije ne obuhvaća samo da društvo više nije transparentno znanju, nego će – zbog toga što Bog više nije tu da znanje nadomjesti otkrivenjem – sve predodžbe biti nužno parcijalne te će nastati u kontekstu suštinske nepredočivosti. S druge strane, ta konstitutivna neprozirnost ukida osnovu koja je omogućila prevladavanje dijalektike inkarnacije, zbog toga što ne postoji transparentno društvo u kojem se opće može pokazati izravno i neposredovano. A opet, budući da Bog više nije tu da svojom riječju jamči spoznaju univerzalne sudbine nedokučive ljudskom umu, neprozirnost ne može iznova uspostaviti ni dijalektiku inkarnacije. Smrt osnove uzrok je smrti univerzalnog i cjepkanja društvenih borbi u pukom partikularizmu. To je druga dimenzija emancipacijske logike o kojoj smo ranije govorili: ako je nepostojanje osnove uvjet radikalne emancipacije, radikalizam temeljnog emancipacijskog čina može se shvatiti jedino kao osnivački čin.

Dakle kamo god pogledamo, emancipacija je nemoguća. Međutim ipak ne možemo izdati smrtovnicu. Iako smo analizirali logičke posljedice obje alternative uzete zasebno, ništa nismo rekli o eventualnim učincima društvene interakcije te dvije simetrične nemogućnosti. Pogledajmo to pitanje pobliže. Emancipacija je čvrsto povezana sa sudbinom univerzalnog. Ako prevlada dimenzija temelja, ili ako je emancipacija istinski radikalno osnivački čin, njezino djelovanje ne može se pripisati nijednom partikularnom zastupništvu. Vidjeli smo da su te dvije dimenzije, temelj i radikalni raskol, ustvari nespojive, ali obje alternative jednako zahtijevaju prisutnost univerzalnog. Emancipacija je nemoguća bez pojave univerzalnog na povijesnom području. Vidjeli smo da u teološkom mišljenju prisutnost univerzalnog jamči logika inkarnacije, koja posreduje između partikularističke konačnosti i univerzalnog zadatka. U sekulariziranoj eshatologiji, univerzalno se mora pojaviti bez ikakva posredovanja: "univerzalna klasa" kod Marxa može obaviti svoj emancipacijski zadatak jer je postala čista čovjekova bit koja je napustila svaku partikularnu pripadnost. Krajnja logička nemogućnost raskola koji je uistinu radikalan, ili raspada emancipacije u nekom tumačenju "lukavstva uma", razorit će mogućnost bilo kojih sveobuhvatnih učinaka. A onda je očito nestalo jedino područje na kojem se univerzalno može pojaviti, a to je sveukupnost društva. Znači li to da nas je smrt univerzalnog i nemogućnost emancipacije kao njegove nužne posljedice, ostavila u čistom partikularističkom svijetu u kojem društveni akteri jedino slijede ograničene ciljeve? Vrlo brzo možemo shvatiti da taj zaključak nije ispravan. "Partikularizam" je u biti relacijska koncepcija: nešto je partikularno u odnosu s

drugim partikularnostima, a njihov skup pretpostavlja sveukupnost društva u kojem su konstituirane. Dakle ako je problematična koncepcija o sveukupnosti društva, onda je ugrožena i koncepcija o "partikularnim" identitetima. Pojam sveukupnosti opsjeda nas u učincima koji su nastali zbog njegove odsutnosti.

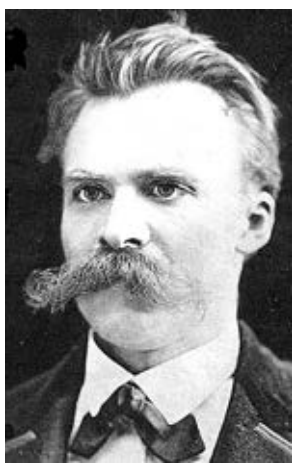
Zadnje zapažanje otvara put jednom shvaćanju veze između univerzalizma i partikularizma koje je drugačije i od inkarnacije jednog u drugom i poništavanja njihove razlike, a koje stoga stvara mogućnost za nove diskurse o oslobođenju. Oni su zacijelo onkraj emancipacije, ali su konstruirani pomoću kretanja unutar sustava alternativa koje stvara taj sustav. Započnimo našu analizu razmatranjem nekog društvenog antagonizma, naprimjer nacionalnu manjinu ugnjetava neka autoritarna država. Imamo raskol između to dvoje, a znamo da su svi raskoli u osnovi neodlučni kojoj od te dvije strane pripada crta razdvajanja. Pretpostavimo da u jednom trenutku interveniraju druge antagonističke sile, strana invazija, djelovanje neprijateljskih ekonomskih snaga i tako dalje. Nacionalna manjina će sve antagonističke sile shvatiti kao *jednaku* prijetnju svom identitetu. A ako imamo izjednačenje, onda je svim vrlo različitim antagonističkim silama nešto zajedničko. Međutim taj zajednički element ne može biti pozitivan, zbog toga što je u kontekstu njihovih konkretnih pozitivnih obilježja svaka od tih sila drugačija. Dakle to mora biti nešto potpuno negativno: svaka od njih ugrožava nacionalni identitet. Stoga u izjednačavanju svi elementi izjednačavanja funkcioniraju kao simbol negativnosti po sebi, jedne univerzalne nemogućnosti koja prodire u taj identitet. Drugim riječima: u antagonističkom odnosu, ono što funkcionira kao negativna strana nekog identiteta jest konstitutivno rascijepljeno. Njegovi sadržaji jedino opisuju opću negaciju koja ih transcendira. Ali zbog toga se "pozitivna" strana ne može suziti na svoj konkretni sadržaj: ako je ono što je protiv njih opći oblik negacije po sebi, sadržaji moraju opisati, u svojoj izjednačenosti, opći oblik punoće ili identiteta. Tu se ne bavimo "determinacijom negacije" u Hegelovu značenju: ta negacija posljedica je očite pozitivnosti konkretnog i "kruži" u sadržajima koji su uvijek determinirani, a naše shvaćanje negacije uvjetovano je neuspjehom u konstituiranju svih determinacija.

U tom konstitutivnom raskolu opće se pojavljuje u pojedinačnom. A isto tako pokazuje se da je odnos pojedinačnog i općeg u biti nestabilan i neodlučiv. Ono što je poseban sadržaj htio univerzalno inkarnirati, u kršćanskoj eshatologiji je Božja odluka, koja je zbog toga potpuno fiksna i unaprijed zadana. Sebi transparentna općost je faza u racionalnom samorazvoju posebnosti, a koji će partikularni akter dokinuti svoju distancu prema univerzalnom, jednako je zadano pomoću suštinskih određenja u hegelijansko-marksističkom shvaćanju povijesti. Ali ako opće nastaje u konstitutivnom raskolu u kojem negacija posebnog identiteta taj identitet pretvara u simbol identiteta i punoće po sebi, onda moramo zaključiti: (1) opće nema svoj sadržaj, nego je prazna punoća ili označitelj punoće po sebi, ideje o punoći; (2) opće se može jedino pojaviti u posebnom, zbog toga što jedno negacija *posebnog* sadržaja transformira taj sadržaj u simbol općeg koji ga transcendira; (3) međutim, budući da je opće, shvaćeno po sebi, prazan označitelj, *koji* će poseban sadržaj simbolizirati, ovo drugo ne može se odrediti ni pomoću analize posebnog po sebi ni općeg. Njihov odnos uvjetovan je sadržajem antagonizma, dakle to je hegemonijska funkcija, u strogom značenju tog pojma. Kao da je neodlučiva crta koja razdvaja dvije strane dihotomije proširila svoje neodlučive učinke na unutrašnjost tih strana, na odnos između općeg i pojedinačnog.

U kontekstu tih zaključaka, pogledajmo što se događa šestoj dimenziji koncepcije o emancipaciji s kojom smo započeli. Vidjeli smo da je dimenzija temelja nespojiva s emancipacijom i pred nas postavlja nerješive aporije. Međutim znači li to da ne možemo upotrijebiti pojam "temelja" i da ga treba jednostavno odbaciti? Očito ne treba, ako ni zbog čega drugog, onda zbog toga što raspadanje i partikularizam, koji su jedina moguća alternativa, istodobno niječu i pretpostavljaju koncepciju temelja. Međutim međusobnu igru tih nespojivih logika možemo staviti u središte neke političke produktivnosti. Posebnost istodobno poriče i zahtijeva sveukupnost, odnosno temelj. Ta kontradiktorna kretanja izražavaju se u onom što smo nazvali konstitutivnim raskolom u svim konkretnim identitetima. Sveukupnost je nemoguća, a istodobno je partikularno zahtijeva: zbog toga postoji u partikularnom kao ono što je odsutno, kao konstitutivan manjak koji neprestano prisiljava partikularno da nadvlada sebe, da preuzme univerzalnu ulogu koja jedino može biti nesigurna i labava. Zbog toga imamo demokratsku politiku: smjenu konačnih i partikularnih identiteta koji žele preuzeti univerzalne zadatpotonju dimenziju, ako se vratimo na našu današnju situaciju, bolje ćemo shvatiti iskustvo dislokacije koje nije *ipso facto* nešto pozitivno i vrijedno veličanja. Drugim riječima, slažete li se da isticanje terora i sile u biti slobode mora djelomično utjecati na naše shvaćanje mogućnosti koja nastaje u teškoj dislokaciji?

E. L.: Potpuno se slažem s vašim zaključkom. Točno ste rekli da iskustvo dislokacije nije *ipso facto* nešto pozitivno i vrijedno veličanja. Ali također znači da, ako su sloboda i dislokacija povezani kako sam napisao, a vi ste to prihvatili, onda je iskustvo slobode dvosmisleno. Zbog toga, iako sam rekao da prihvaćam vaš zaključak, ne mogu podržati srednji dio vašeg argumenta, kad ste rekli da, zbog toga što neuspjeh strukture "prisiljava subjekt da bude subjekt", moramo reći da smo neslobodni. Ako je to točno, onda bismo zacijelo živjeli u najboljem od svih svjetova: zlikovac bi bila "dislokacija", a "sloboda", kao potpuno uklanjanje ograničenja, bila bi očuvana kao nezagađena pozitivna vrijednost. Ali, kako ste rekli, to besprijekorno rješenje nije moguće: na taj način ne možemo razdvojiti slobodu i dislokaciju. S jedne strane, sloboda koju dislokacija ne nameće kao izbor, ne bi bila moja sloboda nego sloboda strukture koja me izgradila kao subjekta. S druge strane, sloboda koja je moja sloboda, koja izbjegava i zamke Spinozine slobode, sužene na svijest o nužnosti, i Sartreove slobode onoga koji bira, a njegovo biranje je potpuno neutemeljeno, može jedino biti sloboda strukturne greške, tj. dislokacija. Ali u tom slučaju dvosmislenost dislokacije (ono što ste nazvali "teror i sila u biti slobode") kontaminira slobodu po sebi. Sloboda istodobno oslobađa i porobljava, ushićuje i traumatizira, stvara i razara. U fragmentiranom i heterogenom društvu zacijelo se povećavaju prostori slobode, ali to nije uvijek poziti-

van fenomen, zbog toga što u te prostore također postavlja dvosmislenost slobode. Stoga se pojavljuje mogućnost radikalnijih pokušaja poricanja slobode od onih koje smo vidjeli u prošlosti. Ako su sloboda i dislokacija združeni, združeni su na području opće slobode koje je omogućilo iskustva npr. suvremenog totalitarizma. Ako je to točno, onda je za subjekt potraga za apsolutnom slobodom vrhunac potrage za nesputanom dislokacijom i potpunim raspadom društvenog tkiva. To isto tako znači da demokratsko društvo koje ima održiv demokratski poredak neće biti potpuno slobodno društvo, nego ono koje je na specifičan način prevladalo dvojnost sloboda/nesloboda.



Friedrich Nietzsche

ke koji ih premašuju; ali zbog toga nikad ne mogu u potpunosti prikriti distancu između zadatka i identiteta, i uvijek ih mogu zamijeniti druge skupine. Nedovršenost i privremenost su bit demokracije.

Podrazumijeva se da holistička dimenzija ide istim putem kao i dimenzija temelja: ustvari, njih su dvije ista dimenzija sagledana iz drugačijih perspektiva. Što se tiče racionalne dimenzije, trebamo imati na umu da sekularni obrat modernosti sadržava tvrdnju da smisao povijesti nije izvan povijesti, da ne postoji nadnaravna sila kao konačan uzrok svega postojećeg, i potpuno drugačiju tvrdnju da je ta svjetovna smjena događaja u potpunosti racionalan proces koji ljudi mogu pojmiti. Stoga je razum zauzeo područje koje je kršćanstvo dodijelilo Bogu. Ali propast temelja oduzela je razumu njegove sveobuhvatne sposobnosti, pa preostaje samo prva tvrdnja (odnosno posvećenost), ovosvjetovan karakter svih tumačenja. Razum je nužan, ali je i nemoguć. Prisutnost njegove odsutnosti vidi se u raznim pokušajima "racionalizacije" svijeta koju obavljaju konačni društveni akteri. Nesigurnost i konačan neuspjeh (ako uspjeh želimo mjeriti starim racionalnim standardom) neminovna su sudbina tih pokušaja, ali s tim neuspjehom dobili smo nešto možda vrednije od izgubljene sigurnosti: slobodu pred raznim oblicima identifikacije, koji nas ne mogu zarobiti u mreži logike na koju se ne mogu pozvati. To je točno i za dimenziju transparentnosti: više ne postoji mogućnost totalne predočivosti, ali to ne znači da je njezina nužnost iskorijenjena. Nepremostiv jaz između mogućnosti i nužnosti vodi ravno prema onom što je Nietzsche nazvao *rat interpretacija*. Ako ograničena i konačna bića žele shvatiti, učiniti svijet sebi transparentnim, onda se ograničenje i konačnost moraju prenijeti na proizvode njihova intelektualnog djelovanja. U tom značenju, odustajanje od težnje za "apsolutnim" znanjem ima vedre posljedice: s jedne strane ljudska bića sebe mogu shvatiti kao prave stvaratelje, pa više nisu pasivni primatelji unaprijed zadane strukture; s druge strane svi društveni akteri trebaju shvatiti svoju konkretnu konačnost, pa nitko ne može biti istinska savjest svijeta. A to otvara put beskonačnoj interakciji između raznih perspektiva i još više onemogućava bilo koji totalitaristički san.

Što je s onim obilježjima koja su nespojiva s dimenzijom temelja i obilježjima koja o njoj ovise? Kako smo vidjeli, dimenzija dihotomije pretpostavlja strukturno mjesto temelja, a istodobno je taj temelj nezamisliv. Samo ako se događa na razini temelja društvenog, raskol koji konstituira dihotomiju radikalan je u kontekstu njezina *mjesta*, ali funkcija koju obavlja dihotomija, *razdvajanje* emancipacije od potpuno strane prošlosti, logički je nespojiva s koncepcijom tog strukturnog mjesta. Kao i na primjeru drugih dimenzija, dvostruko kretanje samopostavljanja i povlačenja temelja ima i pozitivne posljedice. Najvažnija je da, s jedne strane, nijedna dihotomija nije apsolutna, pa nije moguć potpuno revolucionaran osnivački čin. Ali ako s druge strane ta dihotomizacija nije nastala ukidanjem radikalne drugosti nego, naprotiv, ukidanjem nemogućnosti njezina potpunog brisanja, parcijalne i nesigurne dihotomije moraju konstituirati društvenu strukturu. Ta nesigurnost i nedovršenost granica koja stvara društvenu podjelu jest korijen današnje mogućnosti opće autonomizacije društvenih borbi, tzv. novih društvenih pokreta, umjesto da im nameće jednu granicu koja bi bila jedini uzrok društvene podjele. Naposljetku, *pretpostojanje* identiteta koji se treba emancipirati ispred ugnjetavačkih sila također je potkopano i podložno istom kontradiktornom kretanju kao i druge dimenzije. U klasičnim diskursima, emancipirani identiteti trebaju pretpostojati činu emancipacije zbog svoje radikalne drugosti pred silama s kojima se suočavaju. Točno je da je to neizbježno u svakoj antagonističkoj borbi. Ali ako dihotomizacija istodobno nije istinski radikalna, a vidjeli smo da ne može biti, onda identitet ugnjetavačkih sila na neki način treba biti upisan u identitet koji se želi emancipirati. Ta kontradiktorna situacija opisana je kao neodlučivost između unutarnjosti i izvanjskosti ugnjetavača u odnosu s ugnjetenim: biti ugnjeten je dio mog identiteta kao subjekta koji se bori za emancipaciju; moj bi identitet bio drugačiji bez prisutnosti ugnjetavača. Konstitucija mog identiteta zahtijeva i istodobno odbacuje prisutnost drugog.

Suvremene društvene borbe zaoštravaju to kontradiktorno kretanje koje su prikrili i potisnuli emancipacijski diskursi vjerskih i sekularnih eshatologija. Danas prihvaćamo našu konačnost i političke mogućnosti koje ona otvara. To je točka s koje moraju krenuti potencijalno oslobodilački diskursi našeg postmodernog doba. Mogli bismo reći da se danas nalazimo na kraju emancipacije i na početku slobode.[02]

S engleskog preveo: Miloš Đurđević

OCCUPIED
L.S.E

BRASSIER, RAY

Nihil razdvojeno:
Zapažanja o ontologiji oduzimanja i mislećem kapitalizmu

13. ožujka, 2015., studenti LSE-a (London School of Economics) pridružili su se rastućem pokretu protiv neoliberalnog sveučilišta zauzevši referadu fakulteta.

BRASSIER, RAY

Nihil razdvojeno:
Zapažanja o ontologiji oduzimanja i mislećem kapitalizmu

I. Kapitalizam i stanje filozofije

"Nihilizmu" ćemo priznati da mu naše doba svjedoči u istoj mjeri u kojoj je nihilizam shvaćen kao slom tradicionalne figure veze [*lien*], razdvajanje [*dé-liaison*] kao način bitka svega što je prividno povezano... Sve što je iznova spojeno [*relié*], potvrđuje da je u biti razdvojeno, da je vladavina mnoštva osnova bez osnove onoga što se bez iznimke predočava... (MP 37)[01]

Dvije temeljne, a ipak očito nepomirljive vjernosti usmjeravanju Badiouovo mišljenje. S jedne strane, vjernost Parmenidovu aksiomu: *Isto je misliti i biti*. A s druge, vjernost materijalizmu.[02]

Protiv fenomenološkog prvenstva intencionalnog *Sinngebung* (davanje smisla) i popratnog omalovažavanja matematičke aksiomatike kao besmislene kombinatorike nesposobne da zadrži dostojanstvo ontološkog mišljenja, Badiou se poziva na Parmenida kad objašnjava svoju odluku da teoriju skupa poistovjeti sa znanošću o bitku kao bitku: "U matematici, bitak, mišljenje i sustavnost su jedno te isto".[03] Protiv Deleuzeove virtualizacije (i stoga idealizacije) umnožavanja, Badiou iznova potvrđuje nužnost materijalističke posvećenosti nedvosmislenom "jednoglasju aktualnog kao čistog mnoštva".[04]

Ipak, tu vidimo sukob vjernosti. Parmenidovo poistovjećivanje mišljenja i bitka, kao osnova Badiouove odluke da iz teorije skupa uzme poistovjećivanje bitka i praznine, potvrđuje suverenitet mišljenja (suverenitet koji je istaknut Badiouovim prihvaćanjem Maoa: "Saznat ćemo sve što ranije nismo znali" [usp. TS 217]).[05] Kako se to može uskladiti s Badiouovim materijalizmom, koji zahtijeva odbacivanje ontološke suverenosti mišljenja?

Odgovor je naizgled jednostavan. To je određivanje bitka kao praznine pomoću aksiomatske teorije skupova, koja je pročistila materijalizam od metodološkog idealizma te je materija iznova upisana u pojam. Materijalizam prihvaća ontologiju oduzimanja i zahtijeva samo jedno ime za bitak: praznina ili nulti skup, Ø. Bitak i mišljenje su "isto" pa ih Badiou definira oduzimanjem, kao prazninu i istinu. Bitak je praznina jer je oduzet od predodžbe, a mišljenje je istina jer je oduzeto od znanja.[06] Dakle Badiou izdvaja bitak iz fenomenološkog obilja istom metodom s kojom je odijelio mišljenje od

kognitivnih sposobnosti ljudske životinje. A koji su uvjeti te metode? S kojim pravom Badiou istodobno oduzima bitak od elementa fenomenološkog predočavanja i mišljenje od područja intencionalne svijesti?

Badiouov materijalizam zahtijeva dodatan filozofski uvjet za filozofsko mišljenje, da bude heteronomno, a ne autonomno ili *casa sui*, kao za idealista ili fenomenologa. Dakle, kaže Badiou, prava suvremena filozofija mora funkcionirati pod uvjetom disparatnih istina koje je proizvela post-Cantorova matematika, poezija od Hölderlina do Celana, nova politika od Kulturne revolucije do današnjih borbi ilegalnih radnika imigranata i Lacanovo novo promišljanje nesvjesnog.[07] A najvažniji od tih uvjeta jest post-Cantorova teorija skupa. S obzirom na Badiouovo temeljno razdvajanje poretka znanja (normativnog, dokazivog) i istine (nepravilne, nedokazive), između ozakonjenja i odluke, jasno je da je poistovjećivanje aksiomatske teorije skupa i odavno tražene "znanosti o bitku qua bitku" konstituira odluku, dakle nedokazivo oduzimanje od poretka znanja. Ona afirmira vjernost Cantor-događaju.

Dakle događajni uvjet za filozofsko odricanje od svojih ontoloških pretenzija isto tako je ono pomoću čega filozofija odlučuje da je bitak ništa. Dok se ontologija, u obliku aksiomatske teorije skupa, izravno prošiva prazninom bitka,[08] filozofija iznova prilagođava svoju strogu sustavnost pomoću odricanja od zahtjeva za svojevrsnu samouspostavljenu samodostatnost opisanu u sustavima njemačkog idealizma (napose kod Fichtea, Schellinga i Hegela). Filozofija je sposobna da iznova preuzme sustavnu cjelovitost samo ako nabasa na povijesnu kontingenciju svojih događajnih uvjeta. Svoju neutemeljenost preuzima odlučivši da se drugačije mišljenje, Cantorovo, uspješno prošilo prazninom bitka i zadržalo svoju neovisnost od pravila objektivnog znanja pomoću metode s kojom se odvojilo od mišljenja bitka qua bitka. Kad to radi, filozofija stvara prostor za komposibilnost istina, koje su bile oduzete iz carstva ontološke sustavnosti i područja objektivnog dokazivanja.

Badiou preoblikuje racionalnu sustavnost filozofije razdvojivši je od mitova o prosvjećivanju i praznovjerja teleoloških metanarativa.[09] Ako, kako kaže Badiou, "Povijest" ne postoji,[10] onda ne postoji ni "Povijest bitka" kao kripto-transcendentalan uvjet mišljenja. A kad prihvati aleatorijsku kontingenciju svoje povijesnosti, svoju događajnu uvjetovanost, filozofija se oslobađa od mita o svom neminovnom povijesnom odredištu, bilo da je to odredište označeno u kontekstu neminovnog napretka opisanog u "Povijesti duha", ili je to neosporna propast opisana u "Povijesti metafizike". Rijetka, fragmentarna i isprekidana, povijesnost je konstituirana pomoću onih događajnih kontingencija u kojima filozofija pronalazi svoje izazvane uvjete.

Ipak, upravo zbog svoje konstitutivne povijesnosti odluka da se poistovjeti bitak i ništa je filozofska, a ne matematička. Ona je potpuno strana Cantorovim matematičkim nasljednicima, kao što je strana poetskim praksama, političkim procedurama i psihoanalitičkim diskursima, koji označavaju prostor mogućnosti u kojem ta odluka funkcionira kao glavna koordinacijska točka. A ako je po svojim uvjetima neodređena, otkud ta odluka crpi svoj imperativni karakter? Badiou je naznačio svojevrstan odgovor:

> To je očito jedina stvar koju možemo i moramo priznati kapitalu: on pokazuje čisto mnoštvo kao osnovu predočavanja, razotkriva svaki učinak Jednoga kao pukog prolaznog uobličenja, poništava simboličke predodžbe u kojima je veza imala privid bitka. Činjenicu da se poništavanje odvija u najpotpunijem barbarstvu ne treba zakriliti njegovo ontološko svojstvo. Čemu dugujemo naše oslobađanje od mitova Prisutnosti, od jamstva koje je dalo za materijalnost veza i trajnost suštinskih odnosa, ako ne lutajućem automatizmu kapitala? (MP 37)

Rekao bih da je uvjet s kojim filozofija prihvaća nužnost ontologije oduzimanja (i istodobno se odriče svojih ontoloških pretenzija) omogućen kvazi-uvjetom koji presijeca četiri režima istine koja priznaje Badiou: kapitalizam kao "nad-događaj" univerzalne razdvojenosti. Zbog nekakve "kvazi-istine" Kapitala kao uvjeta za uvjete, filozofsko poistovjećivanje bitka i praznine nije samo moguće već je imperativ.

II. Kapitalizam, univerzalna nepovezanost i praznina

Za Marxa, kao i za nas, desakralizacija nipošto nije nihilistička, ako nihilizam treba značiti kao ono što iskazuje nemogućnost pristupa bitku i istini. Naprotiv, desakra-

01 MP, *Manifeste pour la philosophie* (Pariz: Seuil, 1989); *Manifesto for Philosophy*, prev. Norman Madarasz (Albany: SUNY University Press, 1999)

02 "Od materijalizma tražimo da obuhvati ono što zahtijevamo, ono što je marksizmu, iako to nije znao, oduvijek bila nit vodilja: teorija subjekta" (TS 198)

03 "Platonisme et ontologie mathématique", u CT 103. Vidi i "La Mathématique est une penseée" u toj knjizi, napose str. 49, i EE [*L'Etre et l'événement* (Pariz: Seuil, 1988)], str. 49.

04 Gilles Deleuze: "La clameur de l'Etre" (Pariz: Hachette, 1997), str. 78. Badiou je tu potpuno sustavan. Petnaest godina ranije, u *Théorie du sujet*, napisao je: "Svaki materijalizam pretpostavlja primitivno jedinstvo bitka i kaže da unutrašnja konstitucija bitka zahtijeva samo jedno ime. To ime je materija" (TS 206). Ime, a ne koncepcija. To je pitanje o brisanju iz imena "materija" svih tragova fenomenološke ili koncepcijske idealizacije. Nakon šest godina, u knjizi *Being and Event*, Badiou će ublažiti prikladno besmisleno vlastito ime bitka u njegovoj neidealiziranoj materijalnoj konstituciji: konstitucija praznine ili nultog skupa, Ø.

05 TS, *Théorie du sujet* (Pariz: Seuil, 1982).

06 Ne želim reći da Badiou poistovjećuje oduzimanje bitka i oduzimanje istine. On izričito upozorava na opasnost od tog poistovjećivanja: "Moji kritičari nikako da shvate ovo radikalno razdvajanje bitka i istine, pogotovo kad treba promisliti bitak istine, koji je potpuno drugačiji od istine po sebi, koja je prisiljavanje... Pomoću Cohenova teorema, matematika omogućava da se kaže kako se, čak i ako je istina razdvojena od bitka, bitak istine ipak 'poklapa' s bitkom po sebi (odnosno da postoji samo jedna vrst bitka)" (Badiou, '"Dix-neuf Réponses à beaucoup plus d'objections" [1989]: 247-268). Budući da je, za Badiou, bitak istodobno i nerazlučivo ono što je sustavno predoče-

lizacija je nužan uvjet da se takav pristup otvori mišljenju… Preostaci carstva Jednog predstavljaju protu-"nihilistički" nihilizam jer onemogućavaju procedure istine i postavljaju povratnu prepreku ontologiji odvraćanja, a kapitalizam je njezin historijski medij…[11]

Kapital, "historijski medij" ontologije odvraćanja, oslobodio je nihil od okova Prisutnosti, smrvio je područje fenomenološke punoće smisla i pokazao da je beznačajna neutralnost mnoštva temelj predodžbe.[12]

Najmoćniji nedavni filozofski opis tog oslobađanja dali su Deleuze i Guattari u knjizi *Kapitalizam i shizofrenija*:

> Za kapitalizam u isti mah kažemo da nema vanjsku granicu i da je ima: ima jednu koja je shizofrenija, odnosno apsolutno dekodiranje tijekova, ali on funkcionira samo ako otklanja i odbacuje tu granicu. On isto tako ima i nema unutrašnje granice: ima ih u specifičnim uvjetima kapitalističke proizvodnje, odnosno u samom kapitalu, ali on funkcionira samo ako reproducira i širi te granice u sve većim razmjerima. A moć kapitala je upravo u tome što njegova aksiomatika nikad nije zasićena, što je uvijek u stanju da prethodnim aksiomima doda novi aksiom.[13]

Integrirani globalni kapitalizam je stroj, a stroj nije ništa drugo nego automatizirani aksiomatski sustav, ali zapanjujuće fleksibilan i prilagodljiv sustav, jedinstven po svojoj fluidnosti i metamorfičkoj plastičnosti. Kad god se suoči s granicom ili anomalijom, kapital s nečim – inteligencijom? – smišlja novi aksiom kako bi prihvatio neočekivano, neprestano rekonfigurira svoje parametre dodavanjem novog aksioma kojim može opet razmicati svoje granice. Kapitalistička aksiomatika nije zapriječena svoju nedovršenošću, naprotiv, ona živi od nje. Kapitalizam nije ugrožen svojim "kontradikcijama", naprotiv, on raste u njima. To je otvoren sustav, aleatorička aksiomatika, koji neprestano redefinira svoje strukturne granice i trajno živi od svoje nemoguće granice.

Uzmimo, kao primjer, riskantnu analogiju između uloge koju ima kozmička shizofrenija kao mjesto apsolutne razdvojenosti (ili deteritorijalizacije) kod Deleuzea i Guattarija i uloge koju kod Badioua ima višak praznine.[14] Deleuze i Guattari kažu da je kapitalistički *socius* jedinstven i bez presedana u svim društvenim formacijama, zbog toga što raskriva zajednički ontološki uzrok društvene i žudeće proizvodnje dok se održava pomoću trajnog sprečavanja opasnosti od njihova preklapanja. A kod Badioua, praznina, "materijal" od kojeg je satkana svaka sustavna predodžba, sadržana je u svakoj predodžbi mnoštva, a prijetnja od njegove nepredvidive nesustavnosti zapriječena je u predočavanju pomoću nove predodžbe koja neutralizira i preoblikuje njezin višak.[15] Ako je kapitalizam ime za onu čudnu patološku društvenu formaciju u kojoj "sve što je iznova spojeno [*relié*], potvrđuje da je kao takvo razdvojeno, da je vladavina mnoštva osnova bez osnove onoga što se bez iznimke predočava", onda je zbog toga što eliminira sve materijalno pomoću zakona o općoj zamjenjivosti, a istodobno raskriva i odvraća nesustavnu prazninu u osnovi svake sustavne predodžbe pomoću aparata "etatističke" [*étatique*] pravilnosti. "Kapital" je kod Deleuzea i Guattarija ime čudovišne "Stvari", kancerogene, protudruštvene anomalije, katastrofičan nad-događaj koji razdvaja nesustavnu prazninu u osnovi svake sustavne predodžbe, a ontološko tkivo od kojeg su satkane sve društvene veze pokazuje se kao konstitucijski prazno.

Dakle iako kapitalizam ustoličuje funkcioniranje države, rekao bih da se, suprotno onom što Badiou općenito govori, njegove posljedice ne mogu suziti na posljedice države. Lutajući automatizam Kapitala ne može se objasniti pomoću viška države. Iako politička procedura istine točno propisuje mjeru viška države, problematičan je opseg kojim se mjeri višak Kapitala koji se ne može lokalizirati.[16]

Ustvari, htio bih reći da je prekomjerna ili neodređena nesustavnost praznine objektivno determinirana lutajućim automatizmom Kapitala, kao i subjektivnom mjerom političke procedure istine. Ali prije toga trebamo pogledati kako Badiou shvaća "proceduru istine".

Badiou razlikuje beskonačnu i neodređenu kardinalnost države i beskonačnu i određenu kardinalnost pomoću koje politička procedura istine mjeri višak države (usp. AM 162).[17] Ta mjera ili determinacija neodređene beskonačnosti nastaje pomoću prisiljavanja, procedure koja "sputava ispravnost izjava uvjetom koji anticipira sastav beskonačnog generičkog podskupa".[18] Prisiljavanje opisuje proces kojim procedura istine ugrožava tvrdnje na osnovi pretpostavke da će, iako su nedokazive u postojećoj situaciji, biti dokazive u proširenju te

no kao mnoštvo (konstituirano-kao-jedno) i ono što se oduzima od predodžbe, ili ono koje ne-sadržava (tj. Praznina kao mnoštvo-ničega [usp. EE 31-91]), istina rastvara nesustavnost prošivanja situacije njezinim bitkom: "Budući da je osnova bez osnove onoga što je predočeno nesustavna, istina je ono što, unutar predočenog i kao dio predočenog, stvara nesustavnost koja naposljetku temelji sustavnu predodžbu" (MP 88). Bitno je ne brkati razliku između sustavnosti i nesustavnosti s bilo kojim ontološkim razdvajanjem bića i Bitka. Dok je Heideggerov "Bitak" transcendentna iznimka svemu što jest zbog toga što je *više od* bilo čega, Badiouova praznina je imanentno oduzimanje svemu što jest zbog toga što je *manje od* bilo čega.

07 Usp. MP 13-20, 59-70

08 "Ako je ontologija posebna situacija koja predočava predodžbu, onda mora predočiti i zakon za svaku predodžbu, a to je nepredvidivost praznine, nepredočivost kao ne-susret. Ontologija će predočiti predodžbu samo ako teorijski objasni predočivu prošivenost bitkom, a to je, ako se ispravno shvati, praznina u kojoj je početna nesustavnost oduzeta od zbroja. Dakle, ontologija je dužna da postavi teoriju praznine" (EE 70)

09 "Novo povezivanje matematike i filozofije nužno je za svakoga tko želi ukinuti moć mitova, koji god bili, uključivši mit o lutanju i Zakonu, mit o pradavnom, pa čak i mit o bolnom odsustvu mitova jer, kako bi Hegel rekao, na taj način put kojim se krenulo postaje bitan." (C 176)

10 "Možemo promišljati povijesnost mnoštva, ali ne možemo promišljati jednu Povijest." (EE 196)

11 MP 37-38. Zanimljivo je da je za Badioua teorija aksiomatskog skupa vrhunac aktivnog nihilizma: Cantor, a ne Nietzsche, uspješno je promislio smrt Boga, tj. Jednog.

12 Još jednom, isključivanje pomoću kojeg se nesustavna pra-

situacije koja može postojati i postojat će premda još uvijek ne postoji. Pomoću prisiljavanja nadomješteno je znanje koja sputava mogućnost mišljenja u konkretnoj situaciji, a te su mogućnosti preoblikovane pomoću generičkog proširenja te situacije, koje nastaje u izjavama danim pod uvjetom anticipiranja postojanja elemenata koji će ih opravdati. Dakle iako se elementi generičkog podskupa ne mogu imenovati, budući da je taj podskup nesustavan zbog svoje beskonačnosti i nedjeljiv jer se njegovi članovi ne mogu izbrojiti pomoću predikacijske definicije, generičko proširenje može nastati u procesu za davanje izjava o tim nedjeljivim elementima s hipotezom, *ako* ovaj ili onaj element postoji u navodno cjelovitom generičkom podskupu, *onda* će ova ili ona izjava o ovom ili onom elementu *biti* točna.

Badiou kaže da svaka procedura istine koju provodi subjekt ima dva bitna obilježja:

1. Ona je nasumična ili aleatorna. Slučaj konkretizira aleatorno subjektivacije, zbog toga što subjekt procedure istine prisiljava generičko proširenje pomoću nizova potpuno nasumičnih izbora; odvaja x od y bez pozivanja na neko načelo ili koncepciju s kojom je x drugačije od y.[19]
2. Ona je beskrajna, zbog toga što je generički podskup beskonačan. Ali zbog toga što subjekt izvršava niz konačnih zasebnih koraka (a ili c, c ili d itd.), ona je beskonačnost satkana od konačnog niza zasebnih sekvenci. Ta beskrajnost opisuje sastav generičke beskonačnosti u konačnom, dakle njezinu imanenciju u konačnim situacijama.[20] Prema tome, Badiou piše o istini da "između konačnosti njenog [subjektivnih] čina i beskonačnosti njenog [generičkog] bitka, ne postoji zajednička mjera" (C 192).[21]

U vezi s prvom tezom, rekao bih da je neobično što se Badiou oslanja na sumnjivu zdravorazumsku ili intuitivnu koncepciju "slučaja" ili "nasumičnog". Tu sumnju pojačava Badiouova gorljiva želja da deduktivnu vjernost koja prati procedure istine odvoji od svih "puko" mehaničkih procesa računanja.[22] Ipak, baš je tu časnu razliku između mišljenja i računanja, koja je često šifra za poznato filozofsko suprotstavljanje subjektivne slobode i objektivne nužnosti, Alan Turing potkopao u matematici. Turing je pokazao da se svaka deduktivna procedura može definirati u kontekstu rekurzivnih funkcija, algoritamski generiranih, dakle automatiziranih kao izračunljiva funkcija.[23] A to automatiziranje izračunljivih funkcija potpuno se poklapa s izričito intuitivnim opisom "slučaja" koji Badiou spominje u svom prikazu deduktivnog postupka koji konstituira istinu. Algoritmi briljiraju u nenačelnim razlikama u kojima ništa sadržano u kontekstima kao takvima nije odgovorno za diskriminaciju. Treba samo odrediti uvjet, *bilo koji* uvjet: ako je nebo zeleno, onda su zečevi veći od slonova. Vjerovati da je diskriminacijska procedura, ma koliko "arbitrarna", zaista "spontana" i ne-mehanička u svim osim najpovršnijim značenjima, znači opet zapasti u praznovjerje fenomenološkog voluntarizma.

Turing je dokazao istovjetnost dokaza i računanja,[24] a područje dokaza opisao je pomoću izračunljivih funkcija. Očito je da bi trebala postojati temeljna razlika između deduktivnog postupka sadržanog u dokazu i postupka sadržanog u onome što je Badiou nazvao *istina*. Ali Turing nije samo dokazao mogućnost automatizacije procedura dokazivanja. Pomoću tehnike slične Gödelovoj opisao je područje *ne-izračunljivih funkcija*, a s tim i područje nedokazivih matematičkih izjava. Konstruirao je funkciju koja se može opisati kao konačna, ali ne može se izračunati pomoću konačnih metoda kako bi pokazao da čak i "stroj za univerzalno računanje" koji je u stanju ponoviti operacije svih mogućih kompjutera, ne može unaprijed izračunati hoće li neki program obaviti svoj zadatak u određenom vremenu ili će ga beskonačno obavljati. Ta ne-izračunljiva funkcija poznata je kao "funkcija zaustavljanja": ako znamo broj računarskih strojeva i broj unosnih traka, ta funkcija daje vrijednost o ili 1 ovisno o tome hoće li se računanje ikad zaustaviti. Pomoću funkcije zaustavljanja, Turing je dokazao da ne postoji konačna procedura dokazivanja kojom se može dokazati je li neka matematička izjava dokaziva.

Dakle kako bi pokazao da su razlike koje pokreću proceduru istine aleatorne i nedokazive u značenju koje ne ovisi o nekoj predteorijskoj koncepciji spontanosti, i kako bi zadržao svoju razliku između mišljenja i računanja, kao i temeljnu razliku između istine i znanja, Badiou treba pokazati da procedure istine stvaraju neizračunljive funkcije.

Štoviše, kad govorimo o drugoj tezi, ako prisiljavanje opisuje sjecište krivulja konačnosti subjektivnog či-

znina oduzima od predodžbe ne treba brkati s uspostavom povlačenja pomoću kojeg se predočavanje povlači iz predodžbe (Heidegger).

13 Gilles Deleuze i Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie* (Pariz: Minuit, 1972), str. 297–298.

14 A istodobno se shvaća ključna razlika: prvi predlažu paradigmu bitka kao mnoštva (ispunjeno ili intenzivno tijelo Zemlje: Deteritorijalizirano), a drugi predlaže paradigmu bitka kao praznog.

15 "Nužno je spriječiti katastrofu predodžbe koja će se pojaviti kad se drugi susretne sa svojom prazninom, odnosno spriječiti predodžbenu pojavu nesustavnosti kao takve, ili ruševinu Jednog." (EE 109)

16 "Politika stavlja Državu na distancu, distancu njene mjere. Rezignacija koja prevladava u nepolitičkim razdobljima nastala je zbog činjenice da Država nije na distanci jer je mjera njene moći zalutala. Zarobljenik si zalutale Države koja se ne može označiti. Politika je prekid te zalutalosti, ona raskriva mjeru moći Države. U tom značenju politika je 'sloboda'. Država je posljedica neograničene podložnosti dijelova situacije, podložnosti čija je tajna zalutala bezuvjetna moć, nedostatak njene mjere. Tu je sloboda distanciranje Države pomoću kolektivnog popravljanja mjere viška. Ako je višak izmjeren, izmjeren je zbog toga što ga kolektiv može izmjeriti" (AM 160). A što ako se u doba sekvenciranja čovjekova genoma i onoga što su Deleuze i Guattari nazvali "opće strojno porobljavanje" jednostavno ne može izmjeriti distanca između sveprisutne automatizacije Kapitala i jadnog majmuna s kojim je postigao gotovo savršenu simbiotsku prisnost?

17 AM, *Abrégé de métapolitique* (Pariz: Seuil, 1998).

18 C 206. Iako sam u svom zbrzanom objašnjenju zacijelo izostavio bitnu razliku između veze [*connexion fidèle*] i prisiljavanja kao dva zasebna elementa pro-

na istine i beskonačnosti njezina generičkog bitka, onda iz toga nužno ne slijedi da mora označiti neku navodno nekvantificiranu provalu subjektivne slobode ili da to sjecište mora biti "nemjerljivo". Ustvari, Gregory Chaitin,[25] na tragu Gödela i Turinga, nedavno je razradio vrlo zanimljiv matematički opis nasumičnosti te je, bar po mom nestručnom mišljenju, istodobno potkopao razliku između subjektivne mjere viška i njezin objektivni izračun i uglavio ponor koji dijeli konačnost subjektivnog čina istine i beskonačnost njezina generičkog bitka.

III. Chaitin: algoritamska nasumičnost

Slijedi trapav filozofski opis Chaitinova djela. Ono je začeto na presjecištu Gödelova teorema nedovršenosti i Turingove "funkcije zaustavljanja". Rješenjem koje jasno pokazuje latentan afinitet između matematike i transcendentalne epistemologije, Chaitin je dao meta-izračunljivu specifikaciju neizračunljivog pomoću određivanja *vjerojatnosti zaustavljanja* za univerzalan Turingov stroj kao realan broj koji je negdje između 0 i 1. Kao što ne postoji izračunljiva funkcija koja određuje hoće li se program zaustaviti, ne postoji ni izračunljiva funkcija koja određuje broj te vjerojatnosti zaustavljanja, koju je Chaitin, sa zadivljujućom dramatikom, nazvao Ω. Suprotno π, koji se može komprimirati kao omjer, a njegov broj može se generirati pomoću programa koji je kraći od niza binarnih zakova koji generira, Ω je striktno neizračunljiv. Stoga je njegov najkraći opis duljine programa[26] dug kao i Ω, koja je beskonačno duga, a sastoji se od nasumičnosti, tj. niza 0 i 1 koji se *ne može komprimirati* i nema nikakav obrazac ili strukturu: svaka znamenka nepovezana je s prethodnom, kao što je bacanje novčića nepovezano s narednim bacanjem.

Chaitin nije bio zadovoljan dokazivanjem teorijske mogućnosti Ω-e u apstraktnom području univerzalnih Turingovih strojeva, pa je htio dokazati aktualnost Ω-e u konkretnom području elementarne teorije brojeva, kamena temeljca čiste matematike. Drugi su matematičari[27] ranije pokazali kako se operacije Turingova univerzalnog računara mogu prevesti diofantskom jednadžbom, jednadžbom za zbrajanje, množenje i eksponencije cijelih brojeva, te su uspostavili međusoban odnos između beskonačnosti nekog programa i nerješivosti neke algebarske jednadžbe. Nakon njih, Chaitin je shvatio kako se konstruira veza između vjerojatnosti zaustavljanja i teorije broja pomoću kodiranja binarnih Ω-e znakova u toj jednadžbi. Umjesto da je odredio cijeli broj rješenja za tu jednadžbu, Chaitin je htio odrediti postoji li njihov konačan ili beskonačan broj kao funkcija prvih N znamenki Ω-e.[28] Chaitinova jednadžba obuhvaća 200 stranica, ima 20.000 varijabli, od X_1 do X_{20000} i jedan jedini parametar, N.[29] Ona ima konačan ili beskonačan prirodni broj rješenja ovisno o tome je li N-ti binarni znak Ω-e 0 ili 1. Budući da broj rješenja jednadžbe kao funkcija N potpuno arbitrarno varira od konačnih do beskonačnih, Chaitin kaže da je "određivanje ima li ta jednadžba konačan ili beskonačan broj rješenja teško kao i određivanje binarnih znakova Omege".[30]

Nadalje, svaki od binarnih znakova Ω-e, svaki broj rješenja, konstituira nesvodivu, zasebnu matematičku činjenicu, koja se ne može deducirati ako se ne doda kao aksiom – potrebno je N binarnih znakova aksioma da se dokaže N binarnih znakova Ω-e. Budući da je formalni aksiomatski sustav izračun granica beskonačnog vremena, algoritamska nemogućnost komprimiranja Ω-e pokazuje da iako se neki skup teorema sadržan u aksiomatskom sustavu može algoritamski generirati (u nekom arbitrarnom poretku), nijedan algoritam ne može odrediti pripada li određeni teorem tom skupu. Dakle, zaključio je Chaitin, nedovršenost je mnogo više od sporedne, metamatematičke anomalije. Nedovršenost je bitno, a zacijelo i opće matematičko stanje. Posvuda postoje nelogične, nedokazive matematičke istine, kvazi-empirijske "činjenice" koje su neopravdano ili *nasumično* istinite, a mogu se integrirati samo ako se pretvore u dopunske aksiome.

Zar se onda ne može reći da Ω indeksira "ne-sve-ukupnost" (*pas-tout*), konstitutivnu nedovršenost s kojom Realno prošiva logičnost simboličkog poretka, barem kao i višak praznine kod Badioua? Čini li to kao neumoljivo nepredvidiv upad objektivne nasumičnosti, neshvatljive buke, a ne kao "nama udijeljena milost", oslobađajuća navala subjektivne slobode?[31] Je li događajni višak koji, kod Badioua, indeksira nesustavnost Realnog i iziskuje neizračunljivu slobodu aksiomatske odluke,[32] legitimno konkretizirao objektivnu nasumičnost Ω-e kao i u subjektivnoj intervenciji?

Štoviše, zar patološka posebnost kapitalističkog stroja nije njegova sposobnost da čini baš to: nasumične empirijske činjenice pretvara u nove aksiome? Integri-

cedure istine, vjerujem da bi bilo pogrešno misliti da ih se može izdvojiti iz drugog kao zasebne funkcije. U zadnjem poglavlju knjige *Being and Event* "Le Forçage: vérité et sujet"), Badiou jasno govori o njihovoj nerazdvojnosti: "Odnos sadržan u osnovnom zakonu subjekta nazvat ću prisiljavanje. Ako jedan član u nekoj situaciji prisiljava izjavu u subjekt-jeziku, onda je istinitost te izjave u situaciji istovjetna pripadnosti tog člana nerazdvojnom dijelu koji nastaje u generičkoj proceduri. Dakle, taj član, koji je povezan s izjavom pomoću veze prisiljavanja, pripada istini. Odnosno, analiza veze između tog člana, koji je pronađen pomoću aleatorne putanje subjekta i imena događaja, bila je pozitivna. Član prisiljava izjavu ako će njegova pozitivna veza s događajem prisiliti izjavu da bude istinita u novoj situaciji (situaciji koja je nadopunjena nerazdvojnom istinom). Prisiljavanje je odnos koji je *dokaziv pomoću znanja*, jer utječe na člana u toj situaciji (koji je predočen i imenovan u jeziku situacije) i izjavu subjekt-jezika (njegova imena su 'okupljena' umnožavanjem situacije). Znanjem se ne može dokazati da li član koji iznuđuje izjavu pripada nedjeljivom. Ovo drugo samo je funkcija nasumičnosti te analize" (EE 441). Veza je sadržana u riskantnoj nedokazivosti hipotetičnog uvjeta ("ako član x pripada nerazdvojnom"), a prisiljavanje je sadržano u dokazivosti zaključka ("onda će izjava y o x biti dokaziva"). Jasno je da procedura istine zahtijeva nedjeljivost uvjeta i zaključka, povezanu analizu i prisiljavanje.

19 "Ako ne postoji formula za razdvajanje dva člana situacije, onda možemo biti sigurni da izbor dokazivanja pomoću jednog, a ne drugog člana, nema nikakvu osnovu u objektivnosti njihove razlike. Dakle, to je apsolutno čist izbor, oslobođen svih pretpostavki osim pretpostavke o biranju člana s kojim će dokazivati posljedice aksioma, bez ika-

rani globalni kapitalizam konstitutivno je nefunkcionalan: on funkcionira pomoću razaranja. Pokreću ga nasumične neodlučivosti, ekscesivna nesustavnost, aleatorni prekidi, koje on neprestano prilagođava, aksiomatizira empirijsku kontingenciju. Katastrofu pretvara u resurs, propast u priliku, obuzdava neizračunljivo.

IV. Realno kao automatizirana nasumičnost ili misleći kapital

Ne postoje dvije ili više neimenovanih za jednu istinu. Lacanova maksima "postoji Jedno" tu je povezana s nesvodljivošću realnog, s onim što se može nazvati "zrnce realnog" koje koči mašineriju istine, koja je po svojoj moći mašinerija prisile, dakle mašinerija za proizvodnju konačnih istinitosti u trenutku istine koja je neostvariva. Kočenje koje je izazvalo Jedno-realno suprotstavljeno je putu koji otvara istinitost (C 209).

Evo mog nagađanja: algoritamska nasumičnost Ω-e koja se ne može komprimirati indeksira neizračunljivost realnog, koju lutajuća automatizacija Kapitala istodobno raskriva i sprečava, oslobađa i regulira. Ali ako Kapital funkcionira kao realan uvjet s kojim filozofija istodobno identificira prazninu bitka, odbacuje svoje ontološke pretenzije i nagovještava istine, može li njezina automatizirana nasumičnost također funkcionirati kao neimenovana Stvar koju Badiouova filozofija ne može priznati: nezamisliva determinanta za njezino vlastito poistovjećivanje bitka i praznine?

Može li Ω, realno kao nesustavna nasumičnost, također potpuno *objektivno* determinirati višak praznine konkretizirane u lutajućoj automatizaciji Kapitala? Što ako je neodlučiv višak praznine konkretiziran u objektivnoj nasumičnosti neizračunljivog nefunkcioniranja Kapitala, suprotstavljene subjektivnoj "slobodi" događajne odluke? Što ako Ω daje realnu, objektivnu mjeru za ono što je Badiou opisao kao "ponor" koji razdvaja konačnost subjektivnog nametanja istine i beskonačnost njezina generičkog bitka? Možda je uvjet Badiouove ontologije oduzimanja mišljenje Kapitala, odnosno točnije rečeno, priznanje da kapitalizam, slijep, monstruozan, bezglavo polimorfan, razmišlja. Što ako je ustvari ideja da ta Stvar razmišlja ipak nezamisliva u toj filozofiji?

S engleskog preveo Miloš Đurđević

kve oznake s kojom bi se jedan član razlikovao od drugog." (C 190)

20 "Naravno, taj čin subjekta je u biti konačan, kao i predodžba o nerazdvojivosti u njegovom bitku. Ipak, putanja dokazivanja nije prekinuta, utječe na situaciju pomoću sukcesivnih nerazličitosti, pa je onda ono što se pomalja iza tih činova obris podskupa situacije ili univerzuma u kojem događajni aksiom verificira svoje učinke. Taj podskup očito je beskonačan i ostaje nedovršen." (C 191)

21 C, *Conditions* (Pariz: Seuil, 1992).

22 Naprimjer, u knjizi *Sveti Pavao*, Badiou piše: "Ne postoji slovo spasa, ili književni oblik procedure istine. To znači da slovo može biti samo slovo automatizma, proračuna. Iz toga slijedi: proračun može biti samo proračun slova. Računati može samo smrt." (SP 88)

23 Usp. Alan Turing, "On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem*", u *Proceedings of the london Mathematical Society*, 2. serija, br. 42 (1936-1937): 544-546.

24 Usp. Turing, op. cit. Do tog poistovjećivanja iste godine (1936) neovisno je došao Alonzo Church, pa je to poznato kao Church-Turingova teza.

25 Chaitinovi rezultati djelomično su pristupačni laičkom čitatelju (tu ubrajam i sebe) u *The Unknowable* (New York: Springer-Verlag, 1999) i *Exploring Randomness* (New York: Springer-Verlag, 2001). Stručnije izdanje je *The Limits of Mathematics* (New York: Springer-Verlag, 1998). Moram spomenuti da je ikonoklast Chaitin još uvijek kontroverzan i da se vode polemike oko onog što je shvaćeno kao njegova neumjerena izjava o značenju njegova djela. Vidi npr. Michiel Van Lambalgen, "Algorithmic Information Theory" u *The Journal of Symbolic Logic* 54 (1989): 1389-1400. Vidi i Panu Raatikainen, "On Interpreting Chaitin's Incompleteness Theorem", u *Journal of Philosophical Logic* 27 (1998): 569-86; Raatikainen, "Algorithmic Information Theory and Undecidability", u *Synthese* 123 (2000): 217-225; Raatikainen, "Review of *Exploring Randomness* and *The Unknowable*", u *Notices of the American Mathematical Society* 48:9 (2001): 992-996. Ipak, čini mi se da su kritičari obrušili na Chaitinove izjave o filozofskim *implikacijama* njegovih nedovršenih rezultata na osnove matematike, a ne na matematičku sustavnost tih rezultata.

26 Drugim riječima: duljina najkraćeg kompjuterskog programa potrebnog za njegovo generiranje.

27 Chaitin je zahvalio M. Davisu, H. Putnamu, J. Robinsonu, Y. Matijasevic i J. Jonesu.

28 Chaitin je dokazao, ako je složenost duljine programa (H) za konačan nasumičan niz binarnih znakova Xn uvijek definiran kao manji od N, onda će beskonačan nasumičan niz binarnih znakova X imati ovo svojstvo: gotovo svi osim konačnog broja njegovih predznaka Xn bit će konačni nasumični nizovi.

29 Može se pronaći u Chaitinovoj *Algorithmic Information Theory* (Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987).

30 Chaitin, *The Unknowable*, str. 93.

31 "Događajno iskrsavanje neke istine zahtijeva da ona bude neizračunljiva, nepredvidiva, nekontrolirana. Upravo to Pavao naziva milošću: ono što se zbiva a da nije smješteno ni u kakvom predikatu, ono što je trans-zakonsko, što se događa svakom bez ikakva pripisiva razloga. Milost je suprotna zakonu samo ako je ono što dolazi a da nije zaslužено. ... Ono što temelji subjekt ne može biti ono što mu zasluženo pripada" (SP 80-81; za događaj kao "milost" vidi i DZ 142-143).

32 "Neodlučenost hipoteze kontinuuma obuhvaća čitavu teoriju skupa... Ona pokazuje točku bijega, aporiju, imanentnu nepredvidivost u kojoj se mišljenje shvaća kao sukob bez osnove s neodlučenim, odnosno, kako bi Gödel rekao, kao vječno pozivanje na intuiciju, odnosno na odluku" (CT 108). Dakle "osim mnoštva kao predočive osnove, istina zahtijeva događaj kao plus-jedan. Stoga istina prisiljava na odluku" (EE 470).

HEWLETT, NICK

Jacques Rancière:
Politika je jednakost je demokracija

Deseci tisuća prosvjednika “naoružanih” kišobranima na ulicama Hong Konga.
Kišobran revolucija je trajala od 26.rujna do 15. prosinca 2014.

HEWLETT, NICK

Jacques Rancière:
Politika je jednakost je demokracija

Godine 1973. Jacques Rancière htio je povući svoje poglavlje o Marxovoj političkoj ekonomiji iz novog izdanja knjige *Kako čitati Kapital*, kako bi se otvoreno distancirao od teorije Louisa Althussera. Pokušaj nije uspio, ali njemu prethodi onaj iz 1969. kad je objavio oštru kritiku, a zatim 1974. godine i knjigu, *La Leçon d'Althusser*. Nakon objavljivanja prvog izdanja knjige, *Kako čitati Kapital* 1965. godine, u maju 1968. izbili su neredi, pa je marksističke intelektualce, kaže Rancière, okupirala konkretna pobuna, a manje ih je zanimalo navodno strogo apstraktno mišljenje (LA 228).[01] Maj je zaista dramatično utjecao na Rancièreovo mišljenje te se uvjerio, kako je napisao u predgovoru *La Leçon d'Althusser*, da je Althusserova škola "filozofija poretka", a njezine zasade određuju sljedbenici kojima je strana borba protiv buržoazije (LA 9). Althusserovo tumačenje Marxa ne samo da nije omogućilo shvaćanje pobune u maju 1968. godine nego ga je Komunistička partija Francuske iskoristila kao analitičko oruđe u ideološkoj borbi protiv ekstremne ljevice. Rancière kaže da se ponajprije suprotstavio Althusseru zbog uloge subjekta u povijesti čovječanstva, zbog toga što vjeruje da je to njegov bivši učitelj potpuno zapostavio. Althussera je optužio i za elitizam, zbog toga što Althusser kaže kako postoji neupitna razlika između marksizma kao znanosti i kao ideologije. U kasnijem tekstu Rancière piše da se Althusserov marksizam, "s koncepcijom procesa bez subjekta i radikalnim suprotstavljanjem svakom humanizmu", morao kositi s onim što je Marx napisao kako bi se taj pseudomarksizam uskladio sa strukturalizmom. Ustvari, rekao je, na Althussera nije samo utjecao strukturalizam, koji je tada dominirao u pariškim intelektualnim krugovima, već se pozvao na Lévi-Straussovu antropologiju, Lacanovo tumačenje Freuda i Foucaultovo znanje-moć, pa je stoga Althusser prvenstveno promicatelj strukturalizma te je "više od svih drugih, zaslužan da je strukturalizam postao *filozofska* paradigma" (AL 532-533; i CD 157-177).[02]

Taj žestoki napad na Althussera godinama je imao najvažniju ulogu u Rancièreovim tekstovima i zacijelo je zaslužan za njihovu uvjerljivost, kao i za mnoge slabosti. Kraj 1970-ih označio je početak desetljetnog intenzivnog istraživanja povijesti u radničkim arhivima iz devetnaestog stoljeća, nakon čega je objavio nekoliko knjiga kako bi radnicima omogućio da govore u svoje ime, umjesto da, kako je on to shvatio, drugi govore za

njih, da ih svakojaki povjesničari i filozofi pogrešno predstavljaju.

Rancièreove zrele radove vrlo je teško razvrstati u konvencionalne discipline, a on je uvijek htio osporiti tradicionalne podjele i granice između disciplina. Naprimjer, poviješću se bavi u knjizi *Les Noms de l' historie. Essai de poétique du savoir* (1992), a njegovo političko mišljenje možda je najbolje opisano na sjecištu politike i filozofije, konkretno u knjigama *Aux Bords du politique* (1992. i 1998), *La Mésentente. Politique et Philosophie* (1995), *Ten Theses on Politics* (2001), *Chronique des temps consensuels* (2005) i *La Haine de la démocratie* (2005). Osim o povijesti i politici, pisao je o estetici (npr. *Esthétiques du peuple* [1985]; *Le Partage du sensisble: Esthétique et politique* [2000]; *L' Inconscient esthétique* [2001]; *Malaise dans I' esthétique* [2004]), književnoj teoriji (*La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature* [1998]) i filmskoj teoriji (*La Fable cinématographique* [2001]). Dvije najupečatljivije crte koje te povezuju knjige preko disciplina jesu izrazit interes za jezik i posvećenost egalitarnoj politici.

U ovom poglavlju prvo ću ukratko opisati Rancièreove rane, a ipak odlučno post-althusserovske radove, zatim ću analizirati njegovo shvaćanje demokracije, slaganja i neslaganja, te ću njegove radove usporediti s tekstovima Alaina Badioua. Dakle slijedit ću njegov put od rastanka s Althusserom do povijesti i historiografije i zatim do političkog mišljenja. Smatram da je u nekim bitnim dimenzijama Rancièreovo shvaćanje politike učinkovito, aktualno i suvremeno, napose zbog toga što bespoštedno raskrinkava i kritizira liberalizam i liberalnu demokraciju, a u njegovim raspravama o demokraciji, slaganju i neslaganju, sadržani su ključni momenti koji su korisni i pronicljivi. To je moćna i sadržajna kritika koja je na određeni način korisna kao oruđe kako bismo na početku dvadeset prvog stoljeća shvatili politiku u zemljama kasnog kapitalizma. Ali, smatram da je Rancièreova koncepcija također preuska kako bi se upotrijebila kao opća metoda za analizu političkog i da su u njegovoj definiciji politike sadržani elementi samodestrukcije, pa progresivna, egalitarna politika mora propasti i vratiti se u nepravedan *status quo*.

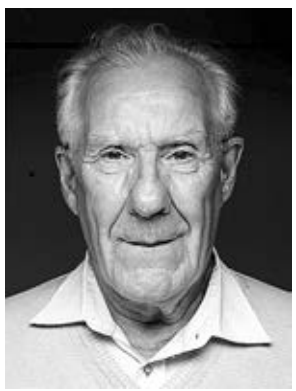
Slušati nesaslušanog

Bez pretjerivanja, Rancièreov cjelokupan projekt nakon raskida s Althusserom može se ukratko opisati kao inzistiranje na značaju ljudskog subjekta. To je teza o pravu običnog čovjeka da bude saslušan i istodobno veličanje istinske koristi učenja od onog što običan čovjek ima reći kad na njega ne utječu moćnici. U tom kontekstu njegovi su radovi smišljena provokacija mnogih usvojenih mudrosti o podjeli rada između stručnjaka i amatera, učitelja i učenika, pametnih i glupih. To je smjela teza kojom cilja na mogućnost drugačije politike, pa on namjerno miješa analizu i akciju koja započinje pretpostavkom o jednakosti, a ne od shvaćanja jednakosti kao dalekog cilja koji će se ostvariti u budućnosti (o tome ću kasnije govoriti). Od bliske suradnje s Althusserom do povratka politici krajem 1990-ih, Rancière je napisao i priredio mnoge historijske radove u kojima jasno opisuje to shvaćanje, koje je također osnova njegovih recentnih teorijskih tekstova.

U tom duhu omogućavanja običnim ljudima da govore u svoje ime, Rancière je priredio (s Alainom Faureom) zbornik *La Parole ouvrière, 1830-1851* (1976), u kojem su objavljeni odavno zaboravljeni radnički tekstovi napisani u naznačenom razdoblju intenzivne narodne političke aktivnosti. U tom projektu vidi se tadašnji Rancièreov općenitiji pokušaj, kako je rekao, da "definira što je tradicija radničke klase i pokaže kako ju je marksizam tumačio i iskrivio... Tvrdim da postoji specifičan diskurs radničke klase" (Rancière 1997).[03] U potrazi za "stvarnom" poviješću koju povjesničari nisu posredovali pomoću određene paradigme ili je zastupa neka historiografska škola, *La Parole ouvrière* pokazuje da se treba okrenuti tom razdoblju, a napose socijalizmu francuskih zanatlija, kako bi se shvatila istinska narav vrijednosti radničke klase i njihovi tekstovi.

Kad je krenuo u potragu za autentičnim, suštinskim glasom napredne radničke klase u devetnaestom stoljeću, Rancière se izložio optužbama za populizam, kako on i njegovi suradnici naivno vjeruju u naprednu i egalitarnu svijest tog dijela francuske radničke klase. Ali te kritike postale su nebitne zbog novog i vrlo nekonvencionalnog obrata. Intenzivno radeći u arhivima, Rancière je počeo vjerovati da za radničku klasu u devetnaestom stoljeću autonomnost nije bila važna i da se mnogo manje ponosila sobom nego što je dotad sma-

01 LA: *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974.
02 AL: "Althusser" u Simon Critchley i William R. Schroeder (ur.), *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell, 1998; CD: *La Chair de mots. Politiques de l'écriture*, Galilée, 1998.
03 La Crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx, Pariz: Galilee, prev. James Swenson, Masses, Classes, Ideas, London: Routledge, 1994. te u Politics and the Other Scene, London: Verso, 2002.



Alain Badiou

trao; to je "radnička klasa koje je mobilnija, manje ovisna o svojim alatkama i nije toliko ogrezla u siromaštvu i pijančevanju kako je najčešće opisana u raznim tradicijama" (Rancière 1988:51).[04] On kaže da se, suprotno vjerovanju mnogih povjesničara radničke klase u devetnaestom stoljeću, mnogi obični radnici ne ponose svojim poslom ni svojim načinom života. Naprotiv, mnoge, uključivši najuglednije i najratobornije zanatlije, prvenstveno zanima planiranje, ili bar sanjarenje o izlazu iz svoje tradicije i načina života, oni teže buržoaskom načinu života i kulturi. Nadobudni, samouki i rječiti pojedinci, koji su oponašali povlaštene, najvažniji su predmet izučavanja socijalističkog povjesničara: "Radnik koji se nikad nije opismenio, a ipak je pokušao pisati stihove po ukusu svog vremena, možda je bio veća opasnost za postojeći ideološki poredak od radnika koji je pjevao revolucionarne pjesme" (Rancière 1988:50).

Vidimo da to shvaćanje bitno odstupa od marksističke historiografije. Za Marxa, budućnost će zacijelo udruženim snagama oblikovati proletarijat, nadničari i njihovi saveznici, koji će se boriti za socijalizam zbog toga što su najviše patili u procesu Industrijske revolucije i od njezinih posljedica. Oni će zacijelo organizirati otpor i pobunu, zbog toga što nemaju što izgubiti. Marx kaže da nadobudni zanatlija može mnogo više izgubiti od proletera, on ustvari profitira u *statusu quo*, bar ako se usporedi s proleterima. Što god mislili o novom Rancièreovu shvaćanju, upravo je taj obrat, koji je zacijelo bitan kao i njegova ranija oštra kritika Althussera, omogućio neke jedinstvene teze te je njegovo mišljenje postavio na mnogo nejasnije mjesto u kontekstu discipline nego raniji tekstovi. On je tada radio na razmeđu povijesti, estetike i kritičke teorije, a kasnije i teorije politike. Rancière radničku klasu razmatra kao kulturu, kao pisanje, a ne kao društvenu ili političku povijest u usvojenom značenju.

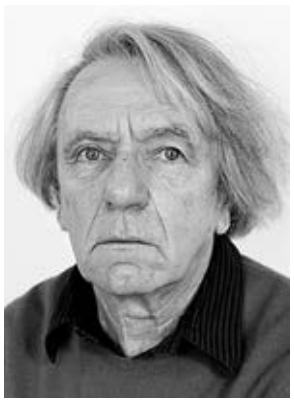
Njegovo djelo nedvojbeno je htjelo biti provokativno kako bi osporilo usvojene mudrosti, pa i ortodoksni historijski materijalizam. U *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (1989/1981) podrobno je opisao intelektualne radove o životu radničke klase 1830-ih i 1840-ih, naprimjer, radničke diskusije s furijeristima i sensimonovcima, shvaćanja opisana u čitanim novinama, dnevnicima, pismima i poeziji. Na mnoge pojedince i skupine koji proizvode te tekstove utjecao je ustanak u srpnju 1830. godine, kao što su na Rancièrea i njegovu generaciju utjecali događaji u maju 1968. Istražujući te dokumente Rancière je htio pokazati da mišljenje radničke klase u devetnaestom stoljeću uopće nije ponosno poistovjećeno s kulturom radničke klase, već je, naprotiv, težilo raskidu sa svim oblicima te kulture kako bi preuzelo ulogu pisaca i pjesnika. "Kod rođenja 'radničkog pokreta' nije bilo ni 'uvoza' znanstvenog mišljenja u svijet radnika ni afirmacije radničke kulture. Umjesto toga postojala je transgresivna volja da se prilagodi 'noć' pjesnika i mislioca, da se prilagodi jezik i kultura drugog, da se djeluje kao da je intelektualna jednakost uistinu realna i konkretna" (Rancière 2003 [Pogovor]: 219).[05] Drugim riječima, radnici-intelektualci nisu pisali kako bi ponosno pomicali čestitu, priprostu narodnu kulturu i radničku solidarnost, već su ustvari htjeli biti netko drugi; bili su nadobudni. Vidjet ćemo da je tu najavljena Rancièreova teorija u kojoj su politika i demokracija radikalna afirmacija zahtjeva da se prizna aktivnost pojedinaca ili skupine, jer pravila *statusa quo* ne priznaju njihovo djelovanje. U knjizi *The Nights of Labour* Rancière kaže:

> Ideja o "poetici znanja" koje će prijeći granice svih disciplina stoga je izraz uske povezanosti subjekta i metode. *The Nights of Labour* je "politička" knjiga, zbog toga što zapostavlja podjelu na "znanstveno" i "književno" odnosno "društveno" i "ideološko", kako bi opisala borbu u kojoj proletarijat želi od drugih preoteti zajednički jezik i nasilno afirmirati tezu o jednakosti. (LP 5)[06]

The Nights of Labour označava početak razrađene kritike historicizma (u NH),[07] a najistaknutiji primjer je metoda *histoire des mentalités* škole *Annales*. Rancière je kasnije rekao da se tumačenjem nekog povijesnog fenomena pomoću pozivanja na njegovo vrijeme to tumačenje predaje vrlo sumnjivom autoritetu. Shvaćanje da mnogi povjesničari koriste "diskurs vlasništva" te učvršćuju usvojene mudrosti o prošlosti i sadašnjosti nagnalo je Rancièrea da se još više posveti izučavanju adisciplinarnosti i još jače usprotivi svemu što se bar djelomično poziva na pozitivizam ili empirizam (DW 121-122).[08]

Čini se da je ironično to udaljavanje od shvaćanja radnička klase kao progresivne sile jer se diči tradicijom i praksom radničke klase, kako bi se pokazalo da su obični ljudi najopasniji za *status quo* u progresivnom

04 *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, s Immanuelom Wallersteinom, Pariz: La Decouverte, prev. Chris Turner, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London: Verso, 1991.
05 L'Europe, l'Amerique, la guerre: reflexions sur la médiation européenne, Pariz: La Decouverte.
06 LP: "Jacques Ranciere: Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement", intervju s Jacquesom Rancièreom, vodili Solange Guenoun i James H. Kavanagh (*SubStance*, br. 92, 2000, str. 3-24).
07 NH: Les Noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir, Seuil, 1992.
08 DW: "Dissenting Words. A Conversation with Jacques Ranciere", *(diacritics,* ljeto 2000).



Jacques Ranciere

smislu kad žele oponašati druge (povlaštenije) skupine i klase. Koliko god je Marxova tvrdnja empirijski problematična, da će radnička klasa, kad je dosljedna sebi, sama sebe emancipirati, problematična je i Rancièreova odluka da ukloni sve tragove znanstvenih referenci, pa i "znanstveni socijalizam". Rancière je za druge povjesničare rekao da ne žele osporiti *status quo* jer opisuju i tumače opća mjesta, a sad se udaljio od populističkog pristupa i koristi metodu kojom vrlo selektivno bira predmet izučavanja kako bi podupro svjetonazor koji je temeljen na svojoj internoj logici, a ne na istraživanju konkretnog svijeta. Ironično je da je odbacivši sva uopćavanja i empirijsku provjerljivost, intelektualcu dao autoritet, zbog toga što znanstvenik sad odlučuje tko je vrijedan izučavanja a tko nije, očito bez pozivanja na šire kriterije. Kad je preuzeo metodu koja je bar djelomično jedan oblik kritičke teorije, tumaču povijesti omogućio je da po svom nahođenju bira materijal, povodeći se za logikom povjesničarevih apstrakcija, Rancièreove priče, a ne općim, povijesnim ili sociološkim kriterijima.

Međutim Rancière je došao do suprotnog zaključka, naime da su etablirana filozofija i sociologija po sebi elitističke, ne samo potpuno očekivano Platonova djela, nego i Marxovi, Sartreovi i Bourdieuovi tekstovi, koje je analizirao u knjizi *The Philosopher and His Poor* (2003 [1983]). Ti i drugi mislioci, kaže Rancière, koji su napisali kanonske tekstove, u kojima siromah (ili drugi čija je uloga u društvu da ne misle) ima značajnu ulogu, paradoksalno su učvrstili postojeću podjelu na mase običnih ljudi s jedne strane, i mišljenje i umjetnost s druge. Rancière je htio pokazati da je filozofija (u Bourdieuovu slučaju sociologija) temeljena na isključenju siromaha, a ne njihovu uključivanju, pa je siromah uglavljen na jedno mjesto u društvu, a filozof (ili sociolog) na drugo, te se zbog toga vratio teoriji. Mislilac analizira siromahe, koji ne misle svojom glavom, oni su intelektualni objekti, a ne subjekti. Filozofija, pa i marksistička i neomarksistička filozofija, želi protumačiti zbog čega postoji konkretna podjela društvenih uloga koja služi za učvršćivanje nepravde i nejednakosti *statusa quo*. Filozofija je stoga opravdanje dominacije.

On piše da je kod Platona jasno kako postoji i treba postojati podjela rada na ljude čija je društvena uloga da čine ovo ili ono, konkretno da budu zanatlije ili filozofi, djelatnici ili mislioci, ali nikad jedno i drugo. Nakon potpuno prihvatljive kritike Platonovih komentara o društvenim ulogama, Rancière vrlo sporno tumači Marxa, Sartrea i Bourdieua. On kaže da Marx siromahe, proletarijat, shvaća kao i Platon, pa je onda za Marxa povijesna uloga radničke klase da ustane, pobuni se i zbaci kapitalizam. Ne zbog onog što može pozitivno doprinijeti, društveno, politički ili kulturalno, nego zbog onog što ona nije, jer je kapitalistički način proizvodnje radničku klasu lišio svih pozitivnih obilježja: "Proleter *ima samo jednu ulogu*, podići revoluciju, a on/a po definiciji *ne može podići revoluciju*. Proleter je potpuno lišen svih obilježja, identiteta bića i nebića" (PP 122, kurziv u izvorniku).[09] Dakle, ponovimo, Rancière kaže da Marx filozof, kao i Platon prije njega, siromahe shvaća kao klip u filozofovu interpretacijskom stroju, a ne kao skupinu pojedinaca koji nešto žele učiniti, ili se bave kreativnim aktivnostima.

I za Sartrea je funkcija i potencijalna sloboda običnih radnika ključna za ispravno razumijevanje svijeta. Ali kao i Marx, Sartre, kako ga Rancière tumači, shvaća ih kao cjelovite i po sebi zanimljive ljude, koji u dalekoj, maglovitoj budućnosti misle svojom glavom, a ne danas. Nasuprot njima, filozof ima dubinu i sveobuhvatnu spoznaju, a siromah nema ni jedno ni drugo. Naposljetku, Bourdieu je posebno izložen kritici u *The Philosopher and his Poor*, zbog toga što je, dok je Rancière pisao knjigu, nova socijalistička vlast u Francuskoj vrlo ozbiljno shvatila Bourdieuovu sociologiju obrazovanja, opisanu u knjigama *The Inheretors* (1979 [1964]), *Reproduction in Education* (1977 [1970]) i *Distinction* (1984 [1979]), nakon izbora Mitteranda za predsjednika 1981. godine. Za Rancièrea, Bourdieuov opis obrazovanja gotovo je isključivo namijenjen obrazovanoj klasi, kao kultura za kultivirane i ne osporava nejednakost *statusa quo*, kao ni Platon. Naravno da je Bourdieu branio razvlaštene od povlaštenih, ali u tom svrstavanju uz narod ipak nije bilo mjesta za pojedince, koji bi radili na društvenom prevratu, a koji je postao ključan na Rancièreovo shvaćanje svake realne borbe za emancipaciju:

> To "zauzimanje strana" je puko filozofsko tumačenje *iste stvari* s druge strane. Ali druga strana nije ravnodušna. Filozof započinje s proizvoljnim kako bi istražio nužno. Sociolog istražuje nužno započevši s prividom slobode. On kaže da su zanatlije prikovani na svom mjestu zbog iluzije o svojoj slobodi. Dakle, postulirana proizvoljnost pretvara se u znanstvenu

09 PP: Le Philosophe et ses pauvres, Fayard, 1983.

Jean-Paul Sartre

nužnost, a preraspodjela karata je apsolutni privid... Bourdieu je marksističku nužnost dvostruko ojačao pomoću Parmenidove nužne vječnosti. (PP: 179)

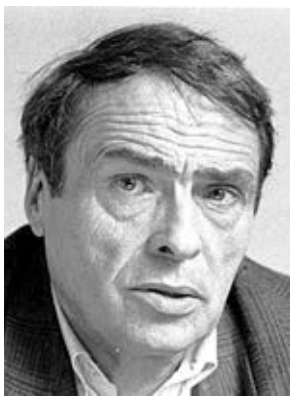
Čini se da je Rancièreova kritika Marxa, Sartrea i Bourdieua u knjizi *The Philosopher and his Poor* temeljena na širem shvaćanju teorije socijalističke emancipacije. Za teoretičare socijalizma, najviše ugnjeteni i potpuno marginalizirani pripadnici društva, po definiciji su oni koji su potpuno zapostavljeni u naprednom formalnom obrazovanju i sudjelovanju u teorijskim raspravama. Teorijski dnevni red najčešće određuju i istražuju visokoobrazovani, a oni najčešće pripadaju društvenoj eliti. Siromasi (kako ih Rancière opisuje) stoga se katkad doimaju kao objekti, a ne subjekti socijalističke teorije. Rancière, koji dolazi iz Althusserova okrilja u kojem je ta tendencija zacijelo bila vrlo izražena (uostalom, Althusser je bio profesor na elitnoj *grande école*), kreće u suprotnom smjeru, prema poziciji koja se vrlo lako može označiti, ponovimo, kao populistička, na kojoj je teorija gotovo u cijelosti odbačena kako bi se zabilježile i zatim razglasile riječi i misli radnika. Ta metoda može se uklopiti u potragu za teorijom, a Rancière je vjerojatno u to vrijeme o tome razmišljao. Pojašnjenje koncepcije kako se mora birati između nekritičkog usvajanja ideja radnika intelektualaca i odbacivanja teorije intelektualaca pripadnika društvene elite vjerojatno je sadržano u Marxovoj koncepciji "revolucionarne prakse", pa se onda ideje (i teorije) moraju promijeniti kad se razbukta konkretna borba kako bi se analizirale i širile ideje koje su utjecale na borbu.

Rancièreov odgovor na njegove zaključke o filozofiji i siromasima bilo je distanciranje od prakse mnogih radikalnih intelektualaca koji, po njemu, ugnjetenima i eksploatiranima govore što im je činiti i što trebaju misliti, da trebaju zadržati svoje uloge i mjesta.

Ako se s knjigom *The Philosopher and his Poor* Rancière vratio teoriji, onda je to točno i za knjigu *Učitelj neznalica: Pet lekcija iz intelektualne emancipacije* (1991 [1987]). U kasnijem djelu on kritizira usvojene koncepcije o naravi poučavanja i učenja pomoću analize emancipacijske pedagogije ekscentričnog Josepha Jacotota (1770–1840). Jacotot je bio svestrani lektor na Sveučilištu u Louvianu, koji je postavio tezu da sva ljudska bića posjeduju jednaku inteligenciju, pa su razlike u obrazovanju gotovo isključivo proizvod drugačijih mogućnosti i iskustava. Nakon te razmjerno prihvatljive teze, koja se može pronaći u mnogim liberalnim i ljevičarskim shvaćanjima pedagogije, Jacotot dolazi do mnogo radikalnije teze da učitelj nije autoritet koji učenicima prenosi ono što on/a zna, a učenici ne znaju. Suprotno tome, najbolje učenje temeljno je na premisama o učenju jezika u najranijoj mladosti, pa su eksperiment, istraživanje i oponašanje mnogo značajniji i učinkovitiji od konvencionalnog pedagoškog procesa, u kojem se znanje od učitelja pasivno prima, usvaja i reproducira. Jacototova kritika pedagogije, koja je možda bliža mentorstvu na doktoratima ili fakultetskim seminarima nego konvencionalnom školskom, pa i predškolskom poučavanju, bila je ekstremna te je, kako kaže Rancière: "Dužnost sljedbenika Josepha Jacotota bila jednostavna. Treba svima obznaniti, na svakom mjestu i u svakoj okolnosti, novost ili dobrobit: možemo poučavati ono što ne znamo" (MI 101).[10] To neortodoksno shvaćanje pedagogije vrlo je daleko od Althusserova shvaćanja, kako ga Rancière citira u *La Leçon d'Althusser*: "Cilj pedagogije je prenošenje određenog korpusa znanja subjektima koji nemaju to znanje. Dakle, pedagoška situacija uvjetovana je nepromjenjivim stanjem *nejednakosti između znanja i nedostatka znanja*" (LA 17, kurziv u izvorniku). Jacotot je zaista poučavao strane jezike učenicima s pozicije nepoznavanja jezika, a Rancière kaže da je taj demistificirani oblik poučavanja, koji polazi od pretpostavke o jednakosti, bit emancipacijske prakse.

U kontekstu pedagogije mogu se postaviti brojna pitanja o toj metodi. Naprimjer, potrebna je snažna motivacija, ili dubinsko shvaćanje procesa učenja kako bi učenici samostalno istraživali. Štoviše, na početnim stupnjevima učeniku će zacijelo mnogo pomoći veće znanje učitelja koje prima na konvencionalan način, pogotovo kad je riječ o tehničkim metodama za učenje jezika ili osnovama kemije. Ostavit ću zasad te zamjerke po strani, jer želim reći da je to shvaćanje pedagogije, a pogotovo društvene analize kao njezine osnove, ustvari kritika prosvjetiteljske ideje o napretku i emancipaciji. Umjesto ideje da će čovjek poboljšati svoje stanje ako teži jednakosti i slobodi, za Rancièrea, kao i Jacotota, jednakost je polazište svih političkih analiza, a ne srednjoročni ili dugoročni cilj kojem treba težiti uz pomoć shvaćanja koje je sadržano u prosvjetiteljskoj tradiciji društvenog napretka. Kako ćemo vidjeti, to je imalo duboke posljedice na Rancièreovo formirano političko mi-

10 MI: Le Maître ignorant. Cinq Legons sur l'èmancipation intellectuelle, Fayard, 1987.



Pierre Bourdieu

šljenje, napose u knjigama *Au Bords du politique* (1992), *La Mésentente* (1995) i *Ten Theses on Politics* (2001), u kojima je zamjetan Jacototov utjecaj.

U međuvremenu, časopis osnovan 1975. nazvan je po stihu iz jedne pjesme Arthura Rimbauda, a Rancière je bio jedan od pokretača i uređivao ga je do ukidanja 1981. godine (vidi SP[11] i Ross 2002:124-137).[12] Naslov *Les Révoltes logiques* preuzet je iz Rimbaudove pjesme *Demokracija*, koju je napisao nakon propasti Pariške komune, u kojoj je za buržoasku klasu rekao da će "sasjeći logične pobune". Jasna je paralela s razdobljem nakon maja 1968. godine, a naslov je i referenca na slogan, *On a raison de se révolter* (*Imamo pravo na otpor*), maoističke skupine *Gauche prolétarienne*, kojoj su pripadali neki urednici. Časopis se bavio društvenom poviješću rada, na temelju spomenute premise kako često postoji bitna razlika između onoga što su radnici rekli i napisali o sebi i onoga što su o njima rekli profesionalni intelektualci.

U prvom broju časopisa filozofski obrazovano uredništvo tiskalo je kolektivnu izjavu da žele napisati povijest koja je drugačija od svih priznatih francuskih historiografskih škola, a najprije žele "uspostaviti mišljenje odozdo" (u Ross 2002:128). Autori će u arhivama tražiti konkretne primjere govora i tekstova u prvom licu, kako bi radnici-intelektualci mogli govoriti u svoje ime. Kao i Rancièreova metoda u *The Nights of Labour*, izjava uredništva časopisa govori o posebnom interesu za radnike koji oponašaju pripadnike drugih kultura i klasa, pa i one koji su usvojili jezik buržoazije.

Rancièreov povratak teoriji stoga se pojavljuje u kontekstu žestokog protivljenja znanstvenom strukturalizmu Louisa Althussera, pod maoističkim i populističkim utjecajem, marljivog istraživanja u povijesnim arhivima, vrlo neortodoksnih i originalnih teza o historiografiji radničke klase i konkretnog uvida temeljenog na arhivskom istraživanju povijesti radničke klase.

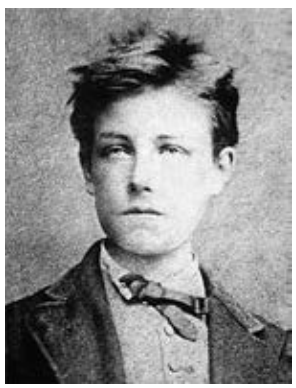
Liberalna demokracija i jezik

Rancière se mnogo godina zalagao za slušanje nesaslušanih glasova i promicao je neopjevane junake, htio je istaknuti značaj iskustava i shvaćanja običnih ljudi, koje su, po njemu, zapostavili i liberali i ljevičarski filozofi. Obje skupine žele zadržati siromahe na njihovu mjestu. Dakle, Rancièreov projekt u njegovu, takoreći historijskom razdoblju, o kojem smo ranije raspravljali, kritizira koncepciju kako modernost i liberalni poredak svim pojedincima daje jednake šanse i omogućava im da se međusobno ophode kao jednaki. Ali to je i napad na analitičara iz socijalističke tradicije, koji izdaleka (kako smatra Rancière) ističe povijesnu, progresivnu ulogu ugnjetenih, a ništa ne zna o njihovim konkretnim životima. Nakon povratka političkom mišljenju, Rancière je te teme uzeo kao polazište, pa se njegovo mišljenje u cjelini može opisati kao razorna kritika osnova na kojima je izgrađena liberalna demokracija, i posljedica liberalno-demokratskog shvaćanja u svakodnevnoj realnosti politike i života ljudi općenito. (Dolje raspravljam o posljedicama za socijalističku teoriju.) Pokazat ću kako je odredio neka ključna obilježja i dokazao da je liberalizam lažna progresivna i tobože egalitarna doktrina i kako je, općenito, istaknuo da je koncepcija demokracije koja je povezana s radikalno egalitarnom koncepcijom politike korisna za kritičku analizu liberalne demokracije.

Jezik, a Rancière ga analizira kao metaforu i u svakodnevnoj upotrebi, jest bit njegove metode, kako sam ranije rekao, to je objedinjavajući čimbenik čitavog njegova povijesnog, estetičkog i književnog opusa. Međutim, ako su najvažniji momenti njegovih teorijskih tekstova analize naravi i posljedica govornih činova, on zacijelo ne pripada glavnoj struji strukturalističkog ili poststrukturalističkog "jezičnog obrata". Naprimjer, on je mnogo više od Derride, pa i Foucaulta, uvjeren da je teorija bitna za narodne pobune. Ali značaj onoga što se općenito naziva *diskurs* zacijelo je preuzet iz poststrukturalističke tradicije.

Prije podrobnijeg opisa Rancièreove analize jezika prisjetimo se najvažnijih predstavnika liberalnodemokratskog shvaćanja politike. Liberalna demokracija promiče značaj slobode glasanja, redovite izbore i dostupnost državnih službi praktički svim punoljetnim osobama. Umjesto isticanja značaja kolektivnih interesa i narodne vladavine, brane se prava pojedinca. Naprimjer, John Rawls (1971:61)[13] kaže da su neke temeljne slobode važnije od narodne vladavine, zbog toga što jamče slobodu i jednakost pojedinaca, pa i slobodu govora i udruživanja, slobodu savjesti i slobodu mišljenja, pravo na privatno vlasništvo i slobodu od zakonski neutemeljenog hapšenja i pritvora, kako je opisana u koncepciji o vladavini prava. Rawls i mnogi liberali kažu da

11 SP: Les scènes du people. Les Révoltes logiques, 1975-1985, Horlieu, 2003.
12 Ross, Kristin: *May '68 and its Afterlives*, Chicago/London: University of Chicago Press.
13 Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



Arthur Rimbaud

14 M: *La Mésentente*, Galilée, 1995.

nam obrana tih dimenzija osobne slobode pomaže da zaštitimo privatnu sferu pojedinca od onoga što je shvatio kao načelno suprotstavljene interese sfere javnosti. Liberalizam stoga ističe prava pojedinca, jednakost pred zakonom i formalnu jednakost šansi te ih pretpostavlja čak i minimalnim stranačkim interesima. On je temeljen na koncepciji jednakih šansi i jednakosti pred zakonom, jednakostima koje se ostvaruju pomoću obrane prava pojedinca. A to, kažu liberali, omogućava jednakopravnost i jednakost šansi između pojedinaca koji poštuju ista pravila.

Za Rancièrea sva ta shvaćanja koncepcije jednakosti i demokracije potpuno su pogrešna. Liberalno shvaćanje jednakosti ravna se idejom da se temelji političke jednakosti mogu poštivati bez obzira na nejednakosti u bogatstvu, statusu i utjecaju. Ali Rancière smatra da postoje dubinske sustavne metode kako bi se siromasi zadržali na svom tradicionalnom mjestu. On kaže da se u normalnim vremenima ignorira govor običnih ljudi, a povrh toga njihove riječi ne priznaju se kao govor. Shvaćaju se kao puka buka, kao svojevrsno Aristotelovo *brbljanje* besmislenih izričaja. Vrlo je lako navesti primjere iz svakodnevnog života. Od djece u pratnji odraslih, rasprava u kavani, pivnici ili na svečanim večerama, na sindikalnim i političkim okupljanjima, do intelektualnih rasprava u raznim područjima, imamo primjere da su riječi koje netko izgovori mnogo bitnije od riječi koje neko drugi izgovorio, a katkad je potpuno nevažan sadržaj tih riječi. Riječi nemaju zadano značenje izvan konteksta, već se potpuno drugačije shvaćaju ako ih određena osoba izgovori na određenom mjestu.

Dakle kad se obespravljeni pobune i zatraže da ih se prizna i da imaju pravo da ih se zamijeti, onda ih treba saslušati. Rancière kaže da radikalne, a pogotovo buntovničke izjave, ne priznaju kao govor oni koji podržavaju *status quo*, a to je najveća zabluda dogovorne (i konsenzusne) politike: oni smatraju da ljudi govore u kontekstu kad se potpuno razumiju te smatraju da komuniciraju na istoj valnoj duljini. A tu Rancière otvoreno napada teorije o komunikacijskom djelovanju i dogovornoj demokraciji Jürgena Habermasa, koje su jezično usmjerene, ali temelje se na koncepciji da ljudski govorni činovi zaista omogućavaju međusobno razumijevanje, dogovor i konsenzus:

> Moje mišljenje je radikalno drugačije od komunikacijsko racionalnog modela, jer odbacujem premisu kako postoji poseban oblik političke racionalnosti, koji se može izravno izvesti iz biti jezika ili komunikacijskog djelovanja. Habermasova shema, po logici argumentacijske razmjene, pretpostavlja postojanje *a priori* pragmatičnih pravila koja sugovornike nagone da uspostave odnos međusobne razumljivosti ako žele biti shvaćeni. Tu se također pretpostavlja da su i sugovornici i teme o kojima govore unaprijed zadani, a ja bih rekao da politička razmjena postoji samo ako ništa nije unaprijed dogovoreno. Ne samo tema rasprave nego i status samih govornika. Taj fenomen nazvao sam *neslaganje*... (DW 116)

Dakle politička rasprava "nikad nije samo dijalog" (M 77), nikad nije racionalna debata između suprotstavljenih ali jednako zastupljenih interesa koji se mogu jednako zastupati, već borba kako bi se nečiji glas uvažio i priznao kao legitiman. Kao i na mnogim drugim mjestima kod Rancièrea, taj opis svake politike najbolje je shvatiti pomoću klasične antike, recimo na primjeru starorimskog Aventina. Rancière kaže da patriciji na brdu Aventin nisu shvatili buku plebejaca kad su govorili, pa su njihove izjave smatrali bezumnima. Plebejci su stoga bili prisiljeni ne samo da obrazlože svoj slučaj nego i da to što kažu zadovolji kriterije patricija kako bi uopće bilo smisleno. "Načelo političkog razgovora", zaključio je Rancière, "stoga je neslaganje, odnosno nesklad u shvaćanju teme o kojoj se govori i subjekata koji govore" (DW 116).

U duhu pokliča *Svi smo njemački Židovi*, koji je u maju 1968. izvikivan kao odgovor na ksenofobne izjave o Danielu Cohn-Benditu, za njega riječi nisu puke manifestacije nadgradnje nečeg dubljeg i bitnijeg, nego po sebi označavaju konkretne političke čine. U knjizi *The Night of Labour* on kaže da "te tekstove nije čitao kao dokumente koji opisuju ili zamagljuju 'pravo' stanje radnika i oblike dominacije koji su morali trpjeti, nego kao dokaz kontroverzne političke strukture koja je stvorila taj oblik političke subjektivnosti nazvan 'radnik'" (M 172, DW 114).[14] Zatim je rekao da je za njega, počevši od raznih čitanja Platonove kritike pisma, osnovno pitanje politički plodan potencijal suprotstavljenih shvaćanja kako se prenose riječi. Platon kaže da će

Danielu Cohn-Bendit

> "tihi svijet pisma" uvijek pobijediti, te će biti dostupan i onima koji su ovlašteni da ga koriste i onima koji nisu. (DW 115)

Dakle ljudi su politička bića zbog toga što su pismeni, zbog toga što se značenja riječi osporavaju i oko njih se u raspravama bore moćni i nemoćni, oni koji su odredili značenje riječi i oni koji nisu. Rancière je tu metodu iskoristio u knjizi *The Names of History: On the Poetics of Knowledge* (1999 [1992]) te je opisao kako s njom prepoznati moć govornog čina. Kad je Rancière sustavno opisao svoje shvaćanje političke teorije, govorni čin bio je središnja koncepcija njegova mišljenja.

Rekao bih da se Rancièreovo političko mišljenje može čitati kao opća analiza koncepcije moći. Moć je opće usvojena logika onoga što je Rancière opisao kao organizirana dominacija *arkhēa*, a to je logika liberalizma i uskraćivanje glasa običnim ljudima, *sans-partu*. Ustvari, Rancièreovo shvaćanje blisko je tezama Stevena Lukesa u knjizi *Power: A Radical View* (1974). Lukes kaže da cjelovito, "trodimenzionalno" shvaćanje moći mora uvažiti konvencionalne i sužene koncepcije moći, koje ističu primjere kako ljudi sprečavaju druge ljude da učine ono što žele učiniti, ili ih prisiljava da čine ono što ne žele činiti. Ali cjelovita teorija moći trebala bi sadržavati ideju da oni koji su moćniji na početku određuju dnevni red kako bi manje moćne spriječili da iskažu drugačija shvaćanja ili želje. To kaže i Rancière kad opisuje kako je jezik *sans-parta* nerazumljiv onima koji jedino govore jezik *statusa quo*. Moćnici ne samo da namjerno i otvoreno određuju manje moćnima što će se raditi a što neće, što je ljudima dopušteno i zabranjeno, već definiraju kontekst rasprave kako bi shvaćanja i zahtjevi manje moćnih bili nerazumljivi, a katkad i besmisleni.

Hoću reći da Rancièreovo vjerovanje kako je normalna politika obilježena odsustvom razumijevanja, vrlo malo objašnjava bit politike, pa mi se čini da slabi njegovu poziciju.

Prije nego što nastavimo, treba reći da je Rancièreov jezični stil često podložan raznim tumačenjima, a katkad je vrlo zanimljiv i istodobno težak za shvaćanje. Znamo da su igre riječi opće obilježje poststrukturalističkog mišljenja, pa su onda sadržane i u Rancièreovoj filozofiji. A to je čitateljima Derride dobro poznato područje, jer on u svojim tekstovima slobodno koristi dvosmislice i performativnost kad se poigrava s formom jezika. Igra riječi, razdvajanje riječi i pogrešno ispisivanje ušli su u filozofiju, pa je zamagljena razlika između forme i sadržaja. U usporedbi s Derridom i drugim velikim poststrukturalističkim misliocima, Rancière rijetko koristi igru riječi, ali i on se voli poigrati s jezičnim figurama. Na to je dijelom utjecalo Rancièreovo vjerovanje da ne postoji čvrsta granica između estetike i politike, kao ni između drugih tradicionalnih disciplina, naprimjer književnosti i filozofije. Elementi koji se tradicionalno povezuju s jednom disciplinom utječu na drugu, a dimenzije jezične ili diskurzivne analize najčešće utječu na političko mišljenje. Vidjeli smo da je za Rancièrea pismo po sebi jedan oblik političke intervencije, jedan oblik izvedbe, a ne neka vrsta objektivne analize.

Definicija političkog

Sad bi trebalo biti jasno da je bit Rancièreova političkog mišljenja vjerovanje da mase običnih ljudi imaju pravo promijeniti svoju ulogu u društvu i općenito potpuno promijeniti svoj način života. Istinska politika postoji kad izbije posebna vrsta narodnog ustanka, kad se *sans-part* pobuni, razbije *status quo* i zatraži svoje pravo da bude jednak svima drugima. Izravno osporavanje nepravednog *statusa quo* poprima formu objave radikalne jednakosti onih koji su isključeni te je uvijek pravedno:

> Politika postoji kad zbroj dijelova društva poremeti unos onog dijela koji nema svoj udio [*l'inscription d'une part des sans-part*]. Ona započinje proklamacijom da jednakosti svih sa svima oslobađa narod... Oni koji ništa nemaju tvrde da kao kolektiv obuhvaćaju čitavu zajednicu. (M 169)

U duhu moćnih riječi izvorne francuske verzije Internacionale, *nous sommes rein, soyons tout* (*mi nismo ništa, bit ćemo sve!*), Rancière ističe značaj pobune i rijetkog, radikalnog uzdrmavanja *statusa quo*, koji se na pozitivan način jedino može promijeniti odlučnim, subjektivnim djelovanjem ugnjetenih. Pod utjecajem klasičnog shvaćanja politike, stvarna politika prvi se put pojavljuje u antičkoj Grčkoj, kad je jedan dio *demosa* zatražio da ih se sasluša, da se njihovo shvaćanje i zahtjevi priznaju

kao legitimni i jednaki onima koji imaju moć, a ti pripadnici *demosa* smatrali su da se to treba dogoditi u javnoj sferi. Još je važnije da je ta ključna skupina, čiji su pripadnici u prijašnjem poretku bili nebitni, sebe istaknula kao predstavnike čitavog društva. Oni koji su bili bezvrijedni hrabro su sebi dali univerzalno značenje.

U središtu Rancièreove teorije politike jest njegova koncepcija *policije*. On je konvencionalni pojam politike podijelio na *policiju*, s jedne strane, koju je opisao kao "način podjele osjetilnog... sve je na svom mjestu" (TT 7),[15] u kojem buja nejednakost i nepravda. S druge strane, politika, u pravom, Rancièreovu značenju, prekida i zbacuje poredak *policije* intervencijom koja teži radikalnoj jednakosti. Dakle bit politike je neslaganje (*la mésentente*) između uređene nejednakosti i neuređene jednakosti (M 17, 28-29). Rancière zagovara neuređenu, rekli bismo anarhičnu jednakost.

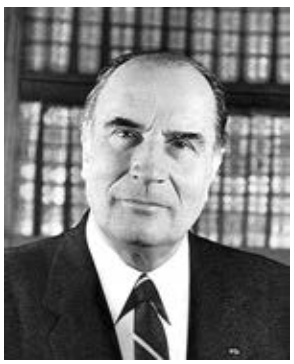
Rancière kaže da je za ispravno shvaćanje pojave politike potrebno razmotriti estetiku političkog, a proces političkog prekida omogućava da ono što je dotad bilo nevidljivo ili nečujno bude vidljivo i čujno. U normalnom stanju, *policija* određuje što je vidljivo i čujno, a što nije, određuje mjesta i funkcije ljudi i skupina, društvenu i političku hijerarhiju i opći društveni i politički sustav. Kako smo vidjeli, u Rancièreovu opisu bit politike je prekid podjele osjetilnog, tu podjelu nadomještaju oni koji nisu imali udjela, pa se mijenja percepcija onog što je vidljivo i čujno. Iako je oštro napao Althussera, tu ipak zamjećujemo neka obilježja Althusserove teorije ideologije, u kojoj se *status quo* primarno održava pomoću ideološkog aparata države, pa je prevladavanje *statusa quo* bar djelomično uvjetovano kočenjem tog aparata.

Rancièreova politička teorija najvećim dijelom napisana je tijekom četrnaestogodišnjeg mandata Francoisa Mitterranda, koji je započeo 1981. godine. Mitterrand je vlast osvojio s neokejnezijanskim reformskim programom, koji je sadržavao dotad u Francuskoj nezabilježenu nacionalizaciju, otvaranje radnih mjesta, više plaće u javnom sektoru, reformu socijalne zaštite i napredniju vanjsku politiku. Sve je to potpuno odudaralo od onoga što su radile vlade najmoćnijih zemalja svijeta. Margaret Thathcer u Britaniji, Ronald Reagan u SAD-u i Helmut Kohl u Zapadnoj Njemačkoj provodili su intenzivne programe neoliberalne ekonomske politike i nazadnu socijalnu politiku. Krajem 1982. Mitterrand i njegova socijalističko-komunistička vlada krenuli su u suprotnom smjeru, koji je bitno utjecao na vlade u narednom desetljeću i kasnije: mjere štednje u ekonomskoj politici kako bi se zaustavio rast nezaposlenosti, umjerene socijalne reforme, vrlo pragmatična, konformistička vanjska politika i "kohabitacija" ljevice i desnice u dva dvogodišnja razdoblja (1986–1988 i 1993–1995) kad su desničarske vlade surađivale sa socijalističkim predsjednikom Mitterrandom. Kako je rekao Rancière (AB 5),[16] kad je Mitterrand 1988. drugi put pobijedio na izborima, on nije obećao nijednu reformu, a 1981. iznio je 110 prijedloga za korjenite promjene. Mitterrandovo razdoblje upamćeno je po konsenzualnoj politici, podjela na ljevicu i desnicu navodno je bila mnogo manje bitna nego u prošlosti, a privatno poduzetništvo više je promicano nego u svim francuskim vladama nakon 1945. godine. Mnogi intelektualci veličali su pragmatizam nove vlasti i zdušno tragali za konačnim oblikom menadžerske, centrističke vlade. U kontekstu institucija, istaknuti primjer je *Fondacija Saint Simon*, trust mozgova koji okuplja intelektualce, profesionalne političare i biznismene, koji su raspravljali o dodirnim točkama poslovanja, politike i svijeta ideja.

Premda oni koji su bili zadojeni idejama maja 1968. nisu gajili iluzije kako će nakon izbora 1981. doći do korjenitih promjena, oni ipak nisu imali neposredno iskustvo adaptivne socijaldemokracije, kao ljevičari u mnogim zemljama zapadne Europe, npr. u Zapadnoj Njemačkoj, Britaniji i Švedskoj. Kad je socijalističko-komunistička vlada odlučila 1982./1983. krenuti u suprotnom smjeru, provesti mjere štednje i prihvatiti tržište, mnogi intelektualci i aktivisti bili su iskreno zapanjeni. Rancière zacijelo nije gajio iluzije o Socijalističkoj partiji ili Komunističkoj partiji i nije Mitterrandovu izbornu pobjedu 1981. shvatio kao početak novog socijalističkog razdoblja. Ali u njegovu mišljenju ipak su zamjetne ostrašćene reakcije kad su tradicionalne ljevičarske stranke naglo skrenule udesno. Kako smo vidjeli, politika se u njegovoj teoriji politike pojavljuje isključivo kao prekid logike *polisa* i neslaganje. Rancière izričito kaže da je politika anomalija i "postoji kao devijacija u normalnom poretku stvari" (TT: 8), štoviše bit politike ustvari je neslaganje (TT: 8).

Vidjeli smo da protiv pravila liberalne demokracije i centrističke konsenzusne politike, protiv veličanja tobožnje propasti francuskog revolucionarnog duha i protiv menadžerskih zahtjeva profesionalnih političara,

15 TT: "Ten Theses on Politics", *Theory and Event* 5:3 (2001).
16 AB: Aux bords du politique, Osiris, 1992.



Francois Mitterrand

koji su odavno zaboravili što je participacijska politika, Rancière zagovara radikalne zahtjeve obespravljenih koji su legitimni (zahtjeve koji u jeziku *arkh* nisu čak ni priznati kao zahtjevi) i mogu dramatično preobraziti situaciju kako bi se zadovoljila istinska pravda. *Sans-part* se mora pobuniti kako bi nametnuo legitimnost svojih zahtjeva, a ako se ne pobune, bit će uvijek zapostavljeni i neće im pomoći dijalozi i dogovori u liberalnom duhu. U kontekstu socijalističkog zaokreta i njegovih posljedica, Rancièreova teorija upozorava nas da je moguća drugačija politika, organski povezana s običnim ljudima, govori nam da se ne mora odbaciti tradicionalna ljevičarska politika. Stoga je njegova teorija politike lijek za depolitizaciju vladine i stranačke politike, koja je dominirala u Francuskoj i uzrokovala neodazivanje na nacionalnim izborima, a neizravno zacijelo i porast ekstremno desne Nacionalne fronte.

Stoga je očekivano da je u Rancièreovu djelu političko sporedno i prolazno. Pojavljuje se samo u trenutcima napetosti, kad izbije polemika između dva ili više područja, na granicama, podjelama i skretnicama, a nikad u područjima ili vremenima stabilnosti i mira. Politički subjekt je "definiran sudjelovanjem u sukobima", a politika po sebi je "svojevrsno paradoksalno djelovanje" (TT 2). On kaže da je svoju knjigu naslovio *The Nights of Labour* zbog toga što te riječi označavaju da su radnici-intelektualci istraživali emancipaciju pomoću prevladavanja usvojene podjele na dan i noć, odnosno na rad i san, pa su ih zamijenili radom i emancipacijskim tekstovima (LP 4–5). Ta vrsta istraživanja emancipacije ustvari je izniman, privremen i nepriznat (po usvojenim pravilima) oblik politike koji je dobila u njegovoj teoriji i stoga je u njoj katkad zamjetan sanjalački prizvuk.

Teško je zamisliti ekstremniju teorijsku kritiku politike Francoisa Mitterranda nakon 1982. ili politike mnogih drugih centrističkih političara koji su prihvatili pragmatično shvaćanje vlasti, etiketirano kao Treći put, u Britaniji, Njemačkoj i drugim industrijaliziranim zemljama. Suprotno toj vrsti vladina pragmatizma, Rancière kaže da je suštinski odmak od nepravednog *statusa quo* moguć, odmak koji su mnogi smatrali nemogućim. Zbog toga je istaknuo subjekt i politički aktivizam, a njegova teorija bliska je onome što je Marx opisao kao *revolucionarna praksa*. On zagovara napredak pomoću političkog eksperimentiranja u teoriji i vjerovanja u spoznaju i zdrav razum običnih ljudi, "paradoks 'kompetencije nekompetentnih' koji je osnova politike općenito" (LP 21), te suprotno tendenciji profesionalizacije politike kaže da je običan čovjek najbolji i jedini kandidat za bavljenje politikom. Njegova teorija daje nadu i zagovara vjeru u mogućnost radikalne promjene situacije, u kojoj uvijek golem broj ljudi čiji glasovi nisu saslušani trpi velike nepravde, a to je po *policijskoj* logici prirodno stanje stvari.

Međutim Rancièreove ideje na mnogim su drugim mjestima problematične. Prvo, zbog vrlo skučene definicije politike, on ne daje metode za tumačenje današnjih obilježja onoga što uobičajeno nazivamo politikom i za njezinu promjenu, za konkretne stranačke i parlamentarne politike, ili općenito djelovanje mnogih oblika manifestacije moći, uključivši mnoge borbe za moć na nižoj razini koje treba shvatiti kako bi se osmislila i potaknula radikalnija promjena. Za Rancièrea, kad politički i društveni analitičari analiziraju moć, oni analiziraju *policijski* poredak, ne zanima ih politika. On izričito kaže (na početku *Ten Theses*) da "politika nije obnašanje moći". Ali ako se vrlo usko definira, kao rijetki trenutci prekida, kako ćemo shvatiti što se događa između tih trenutaka? Rancière bi možda rekao da trebamo shvatiti *policijski* poredak. Ali kako da u toj shemi izdvojimo i analiziramo pozitivno, napredno političko djelovanje koje nije pobuna i kako shvatiti "lošu politiku"? Nadalje, ima li nade za stabilan, trajan oblik društvene i političke organizacije koja nije nepravedna? Rancière kaže da politika "postoji kad prirodni poredak dominacije prekidaju oni koji nemaju udjela. Bez tog prekida nema politike" (M 31). Dakle prava politika definirana je *nasuprot* trajnom i stabilnom poretku, pa očito ne može biti trajna i stabilna. Zbog vrlo specifične definicije politike, Rancièreova teorija ne može nam pomoći da istražimo što se događa izvan iznimnih političkih događaja niti da potpuno shvatimo kako jedna situacija uzrokuje drugu.

Kako je rekao Bob Jessop (2003: 17),[17] čini se da postoji "zatvoreni krug", pa kad izbije politička pobuna, ona mora propasti te je "osuđena na novu institucionalizaciju". Nije jasno postoji li mogućnost za trajnu demokratsku i egalitarnu politiku, zbog toga što je prekid *policijskog* uvijek privremen i prolazan, zbog toga što je definiran kao iznimka u *statusu quo*, a ne kao potencijalno normalno i trajno stanje stvari (ili situacija koja polako evoluira) po sebi. Čini se da je neuspjeh radikalne politike po definiciji ugrađen u radikalnu politiku.

17 Jessop, Bob: "On the Politics of Irony and the Irony of Politics in Marxism and Post-Marxism", izlaganje na konferenciji "Fidelity to the Disagreement: Jacques Ranciere and the Political", koledž Goldsmiths, Sveučilište u Londonu, 16. – 17. rujna 2003.

Bob Jessop

I tu se razilazi s prosvjetiteljskom koncepcijom napretka, a nije ju zamijenio drugom koncepcijom. Ustvari, Rancièreova koncepcija politike je ahistorijska, jer politika i danas ima isti oblik kao u antičkoj Grčkoj. Naprimjer, ona nije klasno određena u povijesnom smislu, osim kad se tvrdi da je aktualiziraju siromasi, ugnjeteni, (kako Bourdieu kaže) "obespravljeni". Kad citira, on u svojoj teoriji ne prihvaća koncepcije da je jedna vrsta *policijske* politike napredna u usporedbi s drugom, premda u političkim komentarima govori o velikim prednostima liberalne demokracije nad drugim oblicima vladavine (npr. LH 81).[18]

Naposljetku, koncepcija jednakosti raskida s usvojenim koncepcijama o jednakosti i uzima se, kako smo vidjeli, kao teorijsko polazište, a ne kao cilj: "Jednakost nije cilj koji vlade i društva mogu ostvariti. Ako jednakost postavimo kao cilj, onda je predajemo pedagozima napretka, a oni beskonačno šire razmak koji su obećali ukinuti. Jednakost je pretpostavka, početni aksiom, ili nije ništa" (Rancière 2003 [Pogovor]: 223). Ponovimo, tu se otvoreno napada prosvjetiteljska koncepcija o progresu i jednakosti. Jasno je da životi ljudi iz mnogih razloga nisu isti, pa zar materijalni i drugi oblici jednakosti onda ne bi trebali biti željeni cilj? Rancièreova teorija politike namjerno odbacuje ideju da je materijalna jednakost ustvari glavni cilj egalitarne politike. Štoviše, zagovara se svojevrsna politička pasivnost, koja se ne poklapa s drugim dimenzijama koje su opisane u njegovoj teoriji. Nije li veća jednakost osnovni razlog pobune *sans-parta*? Ako se jednakost shvati kao zadana i kao polazište, a ne cilj, onda borba za bolji život nije konkretna već je stanje uma, osviještenost, te je ironično bezopasna za *policijsko* stanje stvari i zacijelo neće motivirati ljude koji se žele boriti za pravedniji svijet.

Katkad nije jasno konstruira li Rancière ustvari pragmatičnu, progresivnu, emancipacijsku teoriju, ili u estetičkom kontekstu razmišlja o utopijskom i neostvarivom idealu, koji na koncu može nadahnuti praksu, ali je po sebi od nje vrlo daleko. U knjizi *Učitelj neznalica*, kad raspravlja o samoobrazovanju zanatlija početkom devetnaestog stoljeća, on kaže:

> Možemo tako sanjati o društvu emancipiranih koje bi bilo društvo umjetnika. Takvo bi društvo odbacilo podjelu između onih koji znaju i onih koji ne znaju, između onih koji posjeduju i onih koji ne posjeduju inteligenciju. Ono bi poznavalo samo djelatne duhove... (MI 120–121)

Rancièreovo shvaćanje politike je *političko*, a ne političko-ekonomsko, katkad nije ni materijalističko, a sigurno nije historijsko materijalističko, zbog toga što je temeljeno na koncepciji o jazu između etabliranog poretka, *policijskog*, i političkih intervencija kao govornih činova pojedinaca ili skupina koji prekidaju nepravdu *statusa quo*. Kad to radi, *sans-part* nameće svoje pravo da ga se shvati u diskursu usvojene mudrosti koji im to priječi. Izjave pobunjenih vladajuće *policijsko* ne može shvatiti, a uvjeti za razumijevanje stvoreni su u procesu pobune i njezinih posljedica, kad pobunjeni iskoriste priliku da se nametnu i, u jezičnom kontekstu, nametnu razumljivost svog izričaja. Dakle Rancièreova teorija je teorija subjekta bliska Badiouovoj, zbog toga što subjekti moraju vjerovati u svoje djelovanje i izjave, a obistinit će ih pomoću revolucionarnih kriterija po kojima će im se suditi. Međutim kod Rancièrea je mnogo više premišljanja na strani potlačenih nego kod Badioua (ljudi su subjekti i prije i poslije događaja). Zbog toga je Rancièreova teorija bliska Marxovoj ideji da ljudi u posebnim okolnostima stvaraju svoju povijest, postoji subjekt koji je bitan, ali se čini da ne postoje bitne i specifične materijalne okolnosti.

Ukratko, Rancièreova definicija politike, koju je sam blagonaklono opisao u kontekstu njegova shvaćanja uloge običnih ljudi u politici i zbog spoznaja koje možemo dobiti iz njegova općenitog shvaćanja moći, ograničena je kad se pobliže pogledaju njegove definicije politike.

Demokracija i postdemokracija

Sad možemo analizirati Rancièreovu koncepciju demokracije, a na nju ne trebamo utrošiti previše vremena, zbog toga što je istinska demokracija sinonim za istinsku politiku. Dakle demokracija nema nikakve veze s vladom ni s bilo kojom institucijom, ili nekom trajnom, stabilnom organizacijom društva, već je naprotiv nagli sukob s etabliranim *policijskim* poretkom. Demokracija je sila preobrazbe, pa *demos*, definiran kao "oni koji nemaju ništa, koji nemaju određena svojstva kako bi obnašali moć" (DW 124), kreativno prekida *status quo* u ko-

18 LH: *La Haine de la démocratie*, Seuil, 2005. [Vidi i *Mržnja demokracije*, prev. L. Kovačević, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008]

jem sve ima svoje zadano mjesto kako bi se stvorio prostor za polemiku i neslaganje, a mjesto stvari podložno je intenzivnoj raspravi i neslaganju. Izrazito aktivistička i posvećena izgradnji političkih subjekata, Rancièreova koncepcija demokracije je remetilačka i iznimna.

Stoga je demokracija definirana kao oruđe ljevičarske kritike konkretne realnosti liberalne demokracije i mnogih suvremenih rasprava o demokraciji. Rancièreovo isticanje aktivne i aktivističke uloge običnih ljudi oštro odudara od osnovnih političkih verzija liberalne demokracije koje su postale dominantne, u kojima političke strukture štite pojedinca od politike i istodobno potiču sudjelovanje, a on zagovara raspravu o bitnim područjima koja su u mnogim verzijama demokracije nedodirljiva. Rancière tu metodu najviše koristi u tekstovima o konvencionalnom području politike i društva, a pokazao sam da je vrlo učinkovita za kritiku usvojenih tumačenja navodnog "kraja ekscepcionalizma" u francuskoj politici, društvu i intelektualnom životu. U knjizi *On the Shores of Politica* (2007) on uvjerljivo objašnjava da površni konsenzusi u Mitterrandovu razdoblju i nakon njega zacijelo nisu obilježje demokracije, nego su, zbog intenzivne profesionalizacije vladine politike, sve manjeg interesa za stranačku politiku i vladu kod običnih ljudi i preklapanja lijevog i desnog centra, potpuna suprotnost demokracije. Prava demokracija omogućava *demosu* da razvrgne dogovore i saveze i iznova ih stvori, a njegova svrha sigurno nije da ovjerava djelovanje političke elite.

U knjizi *Mržnja demokracije* (2005) on razrađuje analizu raznih obilježja etabliranog poretka i njihovih intelektualnih zagovornika, kao što su povjesničar François Furet i neotokvilovski analitičar društva Gilles Lipovetzky. Rancière kaže da oni, kao i mnogi drugi pisci, promiču vrlo površnu i pojednostavljenu verziju demokracije, u kojoj je osoba s ulice reducirana na povremenog, kolebljivog i nezainteresiranog glasača, a baš zbog toga to nije demokracija. S druge strane, prava demokracija izaziva nered u liberalnoj demokraciji:

> Demokracija je naziv za singularni prekid u tom poretku raspodjele tijela u zajednici, koju bi trebalo shvatiti kao *policija*. To je naziv za ono što prekida glatko funkcioniranje tog poretka pomoću jedinstvenog procesa subjektivacije. (M 139)

Suprotno tome, mnogi oblici onoga što se naziva *predstavnička demokracija*, kaže on, ustvari su neka vrsta funkcioniranja države temeljene na nesretnom kompromisu između povlastica tobože prirodnih elita s jedne i rezultata dugotrajne borbe za istinsku demokraciju s druge strane. Najbolji je primjer Britanija, u kojoj se tradicionalni liberalizam prepliće s poviješću borbe za izborne reforme. On kaže da je današnji cilj liberalne i predstavničke demokracije ustvari vladavina bez naroda ili bar nad nepodijeljenim narodom, dakle vladavina bez politike (LH 61, 88).

Dakle kad Rancière raspravlja o demokraciji, on želi beskompromisno raskrinkati krupne demokratske nedostatke u liberalnoj demokraciji, napose u obliku koji je poprimila krajem dvadesetog i na početku dvadeset prvog stoljeća. To je opet smiona tvrdnja o političkoj legitimnosti običnih ljudi, to je teorija kao učinkovita kritika *statusa quo*. U knjizi *Chronique des temps consensuels* (2005), nizu kraćih tekstova koji su objavljeni kao novinski članci, on opisuje alternativno viđenje mnogih fenomena, od događaja u međunarodnoj politici do novog filma, od dvjestogodišnjice rođenja Victora Hugoa do Adornove i Horkheimerove filozofije. Na početku knjige rekao je da je tim tekstovima htio doprinijeti stvaranju prostora za istinsku politiku (CT 10).[19]

Današnja demokratska politika na zapadu stoga je mahom postdemokracija (M 135), u kojoj se promiče navodno konsenzualna politika, a to je ustvari depolitizirani oblik vlasti u kojem je narod nestao, a osnovni je cilj zadržati svakoga na njegovu mjestu i spriječiti erupciju prave politike (M 142-143). Konsenzualna demokracija je logičko protuslovlje, zbog toga što je sadržaj demokracije neslaganje. Za postdemokracije je karakteristično da ankete zamjenjuju ono što bi trebalo biti demokratsko mišljenje. Druga karakteristika je očita podložnost politike, u obliku države, sudskoj vlasti, a to je podložnost politike državi (M 151). Umjerena država, koja navodno nije nepodnošljiva, ustvari pokorava politiku, marginalizira *demos* i na razne načine ojačava svoju poziciju. To je najupadljivije kad država kaže da nema izbora ili manevarskog prostora u ekonomskoj politici zbog međunarodnih ograničenja. Rancière kaže da kad vlade danas izjavljuju da su samo skromne sluge međunarodnog kapitala, one aktualiziraju shvaćanje koje je već Marx ismijao, a koriste ga kako bi legitimirale svoje ponašanje (M 156).

19 CT: Chronique des temps consensuels, La Fabrique, 2005.

Gilles Lipovetzky

Rancièreova teorija demokracije stoga je rijedak i moćan protuotrov za usvojena shvaćanja demokracije i politike općenito. On kaže da moramo iznova promisliti kako stvaramo politiku pomoću drugačijeg shvaćanja neslaganja da bismo taj proces suprotstavili navodnom konsenzusu *statusa quo*, ali ne smijemo stvoriti novi oblik i politiku *policijskog* društva.

Međutim Rancièreova teorija demokracije problematična je na ranije opisan način u vezi s njegovom definicijom politike. Naprimjer, uvijek je definirana u kontekstu protiv nečeg te se doima privremenom. Najvažnije je da nema nagovještaja kako treba organizirati demokratsko društvo, nema nikakva modela održive demokracije. Ako je *demos* definiran kao "oni koji nemaju ništa, koji nemaju određena svojstva kako bi obnašali moć" (DW 124), kako onda *demos* može imati aktivnu ulogu u demokratskom društvu ako, kako se čini, povoljan ishod u političkoj (i zacijelo materijalnoj) sudbini automatski diskvalificira politički utjecaj *demosa*? Ako se demokracija pojavljuje kad "oni koji ne trebaju govoriti, govore, a oni koji nemaju udjela, uzimaju udio" (LP 19), kako se onda može održati demokracija? Kako će *sans-part*, koje Rancière gorljivo promiče u svojoj teoriji, imati bitnu i pozitivnu ulogu u demokratski organiziranom društvu ako je opstanak demokracije uvjetovan njihovom marginalnom ulogom i trajnim stanjem pobune? Čini se da je *demos* definiran u kontekstu koji mu jedino omogućava da ima ulogu protiv postojećeg, nepravednog poretka stvari, pa je stoga zauvijek osuđen na sporednu ulogu. To je rekao i Rancière:

> Demokracija prije svega označava anarhijsko "vladanje" koje se ne temelji ni na čemu drugom nego na odsutnosti svake ovlasti za vladanjem (LH 48).

Zaključne napomene

Jacques Rancière opisao je radikalno i emancipacijsko shvaćanje narodne povijesti i političke teorije te ističe značaj angažiranog oblika politike, suprotstavljenog menadžerskom, i teorijski utemeljeno kritizira liberalizam, a napose liberalnu demokraciju. U korpusu tekstova kojima je osporio mnoge osnovne dimenzije *statusa quo*, on je običnog čovjeka stavio u središte svog sustava i rekao da se samorealizacija, ili politička subjektivnost, ostvaruje zahtijevanjem jednakosti u procesu s kojim gledišta i interesi *sans-parta* dobivaju univerzalno značenje. U cjelini, Rancièreovo shvaćanje je nova i beskompromisna obrana političke legitimnosti *demosa* i bitne samoorganizacije nestručnjaka. Rekao bih da je to tumačenje politike vrlo učinkovito kad se shvati kao kritika profesionalizacije, cinizma, elitizma i depolitizacije kao najčešćih obilježja parlamentarne politike u naprednim kapitalističkim društvima na početku dvadeset prvog stoljeća, a najčešće su dopunjena sve većim apstiniranjem na izborima, dubokim razočaranjem u profesionalne političare i usponom političkih stranaka krajnje desnice. Rancièreova teorija korisna je u kontekstu opće analize prirode moći i načina na koje se mnogi ljudi ne mogu ostvariti zbog struktura i prakse onoga što je Rancière nazvao *policijskom* praksom.

Suprotno onom što se u liberalnoj demokraciji i svakodnevnom govoru opisuje kao demokracija, za Rancièrea demokracija je i aktivna i aktivistička koncepcija, u kojoj *demos* izravno djeluje ne zbog toga da prihvati legitimnost političke elite, ublaži razlike ili postigne konsenzus nego, naprotiv, da potvrdi legitimnost drugačije politike i sustavno potkopava samozadovoljnu praksu postojećeg poretka. Tu je bitna izvanparlamentarna aktivnost (npr. LH 84), pa se sve istinske političke aktivnosti odvijaju uime jednakosti. Stoga je Rancièreov projekt, bar *implicite*, kritika mnogih rasprava i analiza u društvenim znanostima, pogotovo politologiji, sociologiji i ekonomiji, a one najčešće polaze od samorazumljive legitimnosti postojećeg poretka i stoga u zaključcima podupiru njegovu navodnu legitimnost.

Pokazao sam da je u tom pogledu Rancièreovo djelo konzistentno i korisno. Međutim pokazao sam da njegovo djelo također pati od brojnih nedostataka. Narav Rancièreova razilaženja s Althusserom govori o nevoljkosti da se odredi jedna klasa ili dio klase kao progresivna snaga u povijesnom značenju. To je napose vidljivo u njegovim tekstovima o devetnaestom stoljeću i raspravama o Marxu, Sartreu i Bourdieu. Posljedica za Rancièreovu političku teoriju jest da on ne kaže kako održati radikalnu, egalitarnu politiku, a njegova socijalistička buna stoga nema empirijski određenog nositelja. Nadalje, njegova definicija politike je preuska, pa se čini da je politika uvijek privremena te će se sve progresivne pobune ubrzo vratiti u *status quo*. To otprilike vrijedi i za Rancièreovu teoriju demokracije, zbog toga što su poli-

tika i demokracija praktički istoznačni koncepti. Rancière koristi koncepciju govora kao političkog čina, estetiku i "poetiku politike" kako bi objasnio potrebu za radikalnom emancipacijom. Ali njegova rasprava o neslaganju (*mésentente*) u tom je značenju vrlo bliska ideologiji, pa i Althusserovu pojmu interpelacije. Možda je Rancièreova konkretna politika vrlo krhka zbog praktičnog poistovjećivanja revolucije sa zahtjevom o ideološkoj promjeni? Ako je pobuna ustvari ideološka, a nije proces suštinske promjene materijalnih uvjeta, onda je pobuna uvijek podložna brzom vraćanju u *status quo*.

Naposljetku, općenito rečeno, na početku ovog poglavlja vidjeli smo da je Rancière kritizirao Althussera zbog uspostave "filozofije poretka", filozofije koja nije zadirala u *status quo* niti ga je bitno osporila, pa se Rancière odlučno distancirao od bivšeg mentora. Rekao bih da je zbog intenziteta i naravi te reakcije, kad pažljivije pogledamo njegovu definiciju politike, vrlo privlačne kao ideje iako se radi o kratkotrajnom neredu u egalitarnoj pobuni, Rancièreov sustav često filozofija iznimke, pa i filozofija nereda.

Usporedimo sad Rancièrea i Badioua, a obojica zagovaraju ideju emancipacije pomoću aktivističke i egalitarne politike. Badiou kaže (u AM 129-138)[20] da je Rancière na nekim mjestima koristio njegove tekstove, a Rancière je priznao njegov utjecaj (npr. AB 32). Prvo, Rancière je svoju koncepciju politike temeljio na Badiouovu "stanju situacije", a to je čisto mnoštvo, ili metastruktura. Postojeće stanje [state: stanje/država] (kod Rancièrea *policija*) želi spriječiti pojavu događaja i poriče njegovu mogućnost (AM 134). Nadalje, Rancière, kao i Badiou, smatra da se politika pojavljuje kad pojedinci i/ili skupine djeluju (kako Badiou kaže) s vjerom u događaj, stoga stvaraju taj događaj kad ga imenuju. Politička aktivnost događa se samo ako se odvija proces stvaranja subjektnosti. Treće, obojica kažu da je politika jezični izraz radikalne jednakosti, a Badiou, kao i Rancière, kaže kako vjeruje da su deklaracije bitna manifestacija političkog. Naposljetku, obojica vjeruju da politika raskriva dotad skrivene dimenzije situacije, pa u situaciji u kojoj se ne prepoznaju uvjeti događaja, jedino i isključivo djelovanje pojedinaca potvrđuje legitimnost i postojanje događaja. Sažimajući njihove sličnosti, odnosno njegov utjecaj na Rancièrea, Badiou kaže (AM 134-135) da za Rancièrea politika "nije obnašanje moći", da je politika "specifičan proboj logike *arkhēa*", da je rijetka i subjektivna i da je politika "djelovanje zamjenskih subjekata kad se pomoću konvencionalnih metoda brojanja dijelova društva nameću kao brojčano nadmoćni".

Rekao bih da je Badiou nadmoćan Rancièreu, zbog toga što u njegovoj općoj strukturi stvari ljudi mogu izazvati nevjerojatnu i pozitivnu dugoročnu promjenu kad se posvete događaju. Stoga je Badiouova filozofija okrenuta budućnosti usredotočenoj na promjenu nakon-događaja, a to bi bio izlaz iz postojećih nepravdi. Nasuprot njemu, vidjeli smo da Rancière nije ništa konkretno rekao kako prevladati *policijsku* vladavinu. S druge strane, jedna je od Badiouovih sustavih slabosti jest što ne može potpuno objasniti genezu promjene prije-događaja, ili pokreta općenito i uvijek tvrdi da se pojava događaja ne može objasniti okolnostima u kojima je nastao. A Rancière ističe tumačenje geneze svog događaja-ekvivalenta, a to je neslaganje kao uzrok proboja i uvjet pojave politike.

Obojica pisaca pravu politiku shvaćaju kao proces, a u njemu je najvažniji ljudski subjekt. Bez političkog aktivizma pojedinaca ili skupina nema (kako Badiou kaže) političkog događaja. Za Rancièrea, proboj logike *arkhēa* stvara političku subjektnost, a to je prava politika. Dakle obojica smatraju da ljudi postaju subjekti kad se pobune i stvaraju, odnosno djeluju s vjerom u nova pravila i okolnosti.

S engleskog preveo Miloš Đurđević

20 Alain Badiou, *Abrègè de mètapolitique*, Seuil, 1998.

IS LIKE A LECTURE HALL IN PRISON
WE ARENOT ASKING FOR A FREE UNIVERSITY
WE ARE ASKING FOR A FREE SOCIETY
BECAUSE A FREE UNIVERSITY
IN A CAPITALIST SOCIETY
IS LIKE A LECTURE HALL IN PRISON

SONDEREGGER, RUTH

Trebaju li nam drugi da emancipiramo sebe?
Zapažanja o Jacquesu Rancièreu

Marš podrške okupaciji Sveučilišta u Amsterdamu, 13. ožujka, 2015.

SONDEREGGER, RUTH

Trebaju li nam drugi da emancipiramo sebe?
Zapažanja o Jacquesu Rancièreu

1. Poučavanje jednakosti

Započela bih s onim što shvaćam kao bit Rancièreova opusa, a to je jednakost, odnosno, kako Rancière kaže, "teza o jednakosti svih i svakoga" (Rancière 1999:17). U kontekstu te teze, ključno djelo zacijelo je Rancièreov *Učitelj neznalica* (Rancière 1991). U tih *Pet lekcija iz intelektualne emancipacije* Rancière se poziva na tekstove samoproglašenog učitelja neznalice, Josepha Jacotota (1770. – 1840), koji je otkrio, prakticirao i teoretizirao jednakost svih govorećih bića u vrijeme kad je poučavao u Louvianu (Belgija). Jacotot je tu jednakost opisao kao jednaku inteligenciju svih bića koja su u djetinjstvu bez ičije pomoći naučila prvi jezik, tj. dok nisu shvaćala pojašnjenja onih koji su govorili taj jezik. Drugim riječima, ona su samostalno naučila prvi jezik te su morala sebe poučavati, zbog toga što su svi drugi navodni učitelji govorili jezik koji dijete nije shvaćalo (Rancière 1991:5). Stoga je Jacotot zaključio da učenje (jezik) ne ovisi o učiteljima. Naprotiv, jedini preduvjet za učenje jest želja za učenjem, zbog preživljavanja, igre, radoznalosti, znanja ili nečeg drugog.

Svi čitatelji Rancièrea znaju da je Jacotot teoriju o jednakim sposobnostima za učenje svih govorećih bića razvio na osnovi nehotičnog iskustva, koje je stekao dok je poučavao u Louvianu. Ondje je slučajno zamijetio da može razviti sposobnosti u svojim učenicima koje on ne posjeduje, ako ih jednostavno potakne i prisili da govore o onome što su naučili te da izvijeste kako napreduju u učenju. Konkretno, Jacotot, koji nije govorio flamanski, poticao je učenike koji su govorili flamanski (pomoću tumača) da francuski nauče služeći se flamansko-francuskim izdanjem knjige *Telemah* (Fénelon 1997), koja je u njegovo doba bila vrlo popularna. Nevjerojatan uspjeh njegovih učenika, koji su vrlo brzo naučili francuski pomoću Fénelonova *Telemaha*, nadahnuo je Jacotota da razvije antipedagošku teoriju "univerzalnog poučavanja" (Rancière 1991:16). Po toj teoriji, učenje nije temeljeno na znanju (opsežnijem, višem, dubljem itd.) nego na poticanju. Jacotot kaže da učenicima nisu potrebni učitelji, koji znaju ono što učenici trebaju naučiti, ako učenici zaista žele učiti i vjeruju u svoju sposobnost učenja. Stoga će naprimjer osoba koja ne govori grčki, kaže Jacotot, zacijelo moći poučavati djecu da čitaju i pišu tekstove na grčkom. Ta osoba treba samo potaknuti i podržati dijete da samostalno razmišlja.

01 Odnos učitelja i učenika imao je glavnu ulogu već u Rancièreovoj knjizi *La Lecon d'Althusser* (1974). Kasnije je u "Predgovoru engleskom izdanju" *Althusser's Lessons* u Jacototovu stilu napisao: "Moja knjiga objavljuje rat teoriji o nejednakosti inteligencije koja je bit tobožnje kritike potlačivanja. U njoj kažem da svako revolucionarno mišljenje mora biti temeljeno na obrnutoj pretpostavci, na sposobnosti potlačenih." (Rancière 2011:xvi)

02 U poglavlju "Pedagogizirano društvo" u *Učitelju neznalici*, Rancière se otvoreno poziva na suvremenu polemiku. (Rancière 1991: 130f) [Citati su preuzeti iz hrvatskog izdanja, *Učitelj neznalica: Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, prev. L. Kovačević, Multimedijalni institut, Zagreb, 2010]

03 Za kontekstualizaciju Rancièreove analize emancipacije u području tzv. kritičke pedagogije, vidi Biesta 2010: 43f. Bingham i Biesta, 2010: pogl. 2 i 3.

04 Rancière u svim ranim tekstovima piše o tom zahtijevanju jednakosti. Usp. Rancière 2003, 2011, 2011b, 2012.

Joseph Jacotot

Jacotot smatra da su nam katkad učitelji potrebni jedino zbog toga što nemamo smjelosti da iskoristimo sposobnost za samostalno učenje, odnosno nekima su potrebni učitelji kako bi nas podsjetili na činjenicu da smo samostalno, na određeni način, već naučili jezik jer smo uspješno naučili svoj prvi jezik. Drugim riječima, u procesu učenja nije nam potrebno znanje ili sadržajna stručnost učitelja, nego samo njihov poticaj temeljen na vjerovanju u univerzalnu inteligenciju. Jacotot kaže da je inteligencija univerzalna iz dva razloga: to je jednaka inteligencija svih govorećih bića i ona strukturira sve sposobnosti, naprimjer obućarstvo, kao i pjevanje ili čitanje. Stoga je univerzalno poučavanje sadržano u prakticiranju vjerovanja u ta dva aksioma i njihovoj primjeni.

S druge strane, oni koji inzistiraju na nadmoćnom znanju učitelja pa obrazovanje shvaćaju kao proces nadomještanja neznanja učenika znanjem učitelja, jedino stvaraju zasićenje. Jacotot kaže da se stoga inferiornost onih kojih trebaju učiti kao takva beskonačno produljuje, zbog toga što učitelj uvijek treba znati bar malo više od učenika. Štoviše, ustrajavanjem na nepremostivom jazu između učitelja i učenika, a zbog toga se neprestano odgađa njihova postulirana jednakost, koncepcije o učenju temeljene na nadmoćnom znanju iznevjerile su emancipaciju (Rancière 1991: 118f). Nepremostiv jaz jamči trajnu ovisnost učenika o svojim učiteljima, a jednakost se "odgađa od komisije do komisije, od izvještaja do izvještaja, od reforme do reforme, sve do kraja vremena" (Rancière:134).

Rancière nije slučajno 1987. godine objavio svoju analizu arhivskog istraživanja o antipedagoškoj teoriji univerzalnog podučavanja Josepha Jacotota.[01] U to vrijeme u Francuskoj se žučno polemizira o obrazovnom sustavu i teorijama obrazovanja. U tim polemikama republikanski elitizam obrušio se reforme, koje su trebale postupno smanjiti nejednakosti u francuskom obrazovnom sustavu, nejednakosti o kojima su najviše pisali Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passerson (Bourdieu i Jean-Claude Passerson 1977, 1979: Bourdieu, 1984, 1991).[02] Rancière ne spominje najvažnije intelektualce u toj polemici, Jean-Claudea Milnera i Pierrea Bourdieua, ali kritički raspravlja s obojicom uvodeći u raspravu Jacototove metode poučavanja. Jer Jacototove metode prevladavaju nedostatke obiju strana, a nisu kompromisne (vidi Ross u Rancière 1991[03]). Odnosno, drugačije rečeno, Jacototova antipedagogija odbacuje republikansko vjerovanje u racionalnost znanja, koje poučavaju navodno neutralni i upućeni učitelji, koje ne zanima društveno porijeklo njihovih učenika, kao i polazište (Bourdieovih) reformista: prvo trebamo analizirati i prihvatiti nejednakost između (drugačijih klasa) učenika kako bismo je postupno umanjili. Štoviše, Bourdieuova tobože emancipacijska analiza nejednakosti zahtijeva superiorno znanje stručnjaka za sociologiju, a to se kategorički kosi s Jacototovom tezom o jednakosti svih inteligencija.

S druge strane, Rancière podupire Jacotota, koji kaže da jedino jednakost svih inteligencija može biti polazište prihvatljive teorije i prakse za emancipacijsko poučavanje. Ako bismo naprimjer jednakost (učitelja i učenika, kao i učenika iz različitih slojeva društva) shvatili kao *cilj* emancipacijskog obrazovanja, a to žele i republikanci i Bourdieuovi reformisti, onda obrazovanje treba neprestano usavršavati. Štoviše, zauvijek ćemo analizirati i zatim nametati nejednakost. Dakle Rancière odbacuje nadmoćno znanje učitelja i:

> "logiku pedagoškog procesa, po kojoj učitelj započinje u kontekstu neznanja učenika te ga postupno nadomješta znanjem, svojim znanjem i postupno izvlači učenika iz konteksta nejednakosti kako bi njega ili nju poveo 'prema' situaciji jednakosti" (Rancière, 2010b:167).

2. Politika jednakosti

Kako je ranije rečeno, u *Učitelju neznalici* Rancièreov glas poklapa se s Jacototovim glasom. Ne samo zbog opsežnih citata iz Jacototovih tekstova nego i zbog toga što je Rancièreova knjiga ustvari blagonaklona rekonstrukcija Jacototova života, njegove teorije i prakse. Katkad zaista imamo dojam da čitamo Rancièreove varijacije na Jacototove motive. Međutim Rancièreov naglasak ipak je drugačiji. S jedne strane Rancière uzima Jacototovu teoriju o univerzalnom poučavaju kao jedan od brojnih primjera kako bi iznova opisao svoje shvaćanje politike kao emancipacijskog čina s kojim oni koji nisu priznati kao govoreća bića zahtijevaju jednakost.[04] S druge strane Jacototova teorija daje mnoge primjere, ustvari gotovo dokaz, o jednakosti svih govorećih bića, a to je osnovna tema Rancièreove analize političke emancipacije od nje-

govih prvih tekstova. Dakle Rancièrea nije fascinirala Jacototova antipedagogija već temeljna uloga koju Jacotot daje jednakosti u procesu učenja i poučavanja, pa je zbog toga Jacotot učenje i poučavanje shvatio kao emancipacijsku praksu.[05]

Rancière kaže da su dva aksioma bit Jacototove teorije (Rancière 2010b:168), a oba govore o "pretpostavci jednakosti". Prvi aksiom kaže da jednakost nije svrha ni utopijski cilj nego polazište. Druga kaže da postoji samo jedna, univerzalna vrsta inteligencije, koja je ustvari anarhična jer se sve može samostalno naučiti. A to je inteligencija koju imaju znanstvenici, stručnjaci, seljaci, zanatlije, glazbenici, slikari itd. To je opća inteligencija. Treba shvatiti da se tu kaže da sposobnost govorenja jezika nije općenitija od sposobnosti za konstrukciju kompjutera ili sviranja klavira. Kao rezultati univerzalnog poučavanja i učenja, sve sposobnosti su izjednačene. Drugačije rečeno, kad smo svladali svoj prvi jezik, mi, bar načelno, možemo shvatiti kako ćemo svladati mnoga druga nepoznata područja teorijskog i praktičnog znanja koja želimo upoznati. Dakle u raspravi o univerzalnoj inteligenciji u kontekstu sposobnosti govorenja, a o tome pišu Rancière i Jacotot, sposobnost govorenja ne mora biti nadmoćna sposobnosti, recimo, pjevanja. Rancière kaže da je to samo lakši način da se ukratko opiše opća sposobnost samostalnog učenja, a nju imaju svi koji su naučili govoriti. Zbog toga Rancière citira i ističe Jacototovu rečenicu da je "*govor* najbolji dokaz sposobnosti da možemo učiniti bilo što" (Rancière 1991:65). Međutim ipak je problematično opću sposobnost učenja sažeti na sposobnost govorenja, a o tome ću kasnije govoriti.

Rancière smatra da se pretpostavka jednakosti ustvari ne odnosi na govorenje zajedničkog jezika ili zajedničku sposobnost govorenja bilo kojeg jezika, nego na učenje novih, bilo kojih praksi. Kako bi istaknuo mogućnost te radikalne novine u kontekstu poznatih praksi, Rancière na jednom mjestu kaže: "Improvizacija je, kao što znamo, jedna od kanonskih vježbi univerzalnog podučavanja. [...] U činu govora, čovjek ne prenosi svoje znanje, on poetizira" (Rancière 1991:64). Štoviše, a tu Rancière na neočekivan način obrće Jacototovo univerzalno podučavanje, pretpostavka jednakosti odnosi se na zahtijevanje i/ili uzimanje nečega što je radikalno novo jer ga nitko nije mogao zahtijevati ili uzeti.

Međutim vjerojatno smo, a možda smo to morali, zaboravili na tu jednaku i navodno poetsku inteligenciju učenja, koju je otkrio Jacotot, a nakon njega Rancière. Kamo god pogledamo, od trenutka kad smo pokazali da imamo sposobnost učenja, rečeno nam je da je bitan (urođeni) talent, izvrsnost, domišljatost itd., da u stvarnom životu opravdano dominira hijerarhija znanja i stručnosti. Povjerovali smo da su nužni učitelji koji znaju više od svojih učenika, da su neki manje nadareni i treba ih više poučavati nego druge, da su neki potpuno nesposobni za učenje, pa im ni poučavanje neće pomoći i zbog toga ne treba ulagati vrijeme, znanje i novac u izgubljene slučajeve. I u naše doba kognitivnog kapitala u kojem je (doživotno) učenje postalo imperativ, pa se doima manje isključivo, nisu nestali mehanizmi kontrole i klasifikacije, kao što su tekstovi, ocjene i rangiranje. Paradoksalno je da posvuda haraju.[06]

U tom kontekstu još je važnije da Rancière slijedi dva Jacototova aksioma i ide korak dalje. Rancière kaže da nas Jacotot potiče da preispitamo svoje pedagoške teorije i praksu poučavanja, a zatim je Jacototove aksiome postavio kao svojevrsnu paradoksalnu osnovu bez osnove za ono što je nazvao emancipacijskom politikom, odnosno politikom. Svi koji su upoznati s njegovim mišljenjem dobro znaju da događaji koje Rancière naziva političkim nisu borbe ili pregovori, kako bi se dobilo više ove ili one stvari, bilo da je riječ o moći, suverenitetu, novcu, utjecaju, pravima, ili nekim dobrima i pozicijama koja su dostupna u etabliranoj zajednici. Sve te borbe ne osporavaju postojeći poredak vlasništva, moći, pozicija itd. Zbog toga su, kako Rancière kaže, puki činovi politike koja podržava, prvenstveno pomoću estetičkih strategija, postojeće poretke. Ti poreci definiraju i osiguravaju ono što se shvaća kao vlasništvo, znanje ili pravo, i tko ima pravo da zahtijeva ta dobra i pozicije. Naposljetku, to podržavanje pokazuje da se sve može riješiti u postojećem poretku, dakle ne postoji drugačiji poredak, nema izlaza. Stoga bismo izjavu Margaret Thatcher da ne postoji alternativa trebali uzeti kao najtočniji opis Rancièreove politike.

S druge strane politika je prakticiranje ili zahtijevanje nečeg što pripadnici etablirane zajednice ne mogu shvatiti ili zahtijevati, ili ne mogu vidjeti zbog toga što je besmisleno u postojećoj distribuciji pozicija, dobara, mjesta i vremena. Rancière je taj sukob nazvao stanje neslaganja – *mésentente* – a to je stanje u kojem jedna

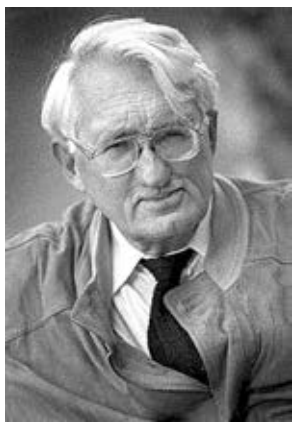
05 Međutim, kako je rekao Kant, u svim procesima emancipacije sadržan je obrazovni izazov, koji je s razlogom nazvan obrazovni paradoks: izazov je kako kultivirati slobodu pomoću prisile. Usp. Kant 1977: 711; Biesta 2010:41f.

06 Rekla bih da je Nina Power (Power 2009) točno zamijetila da Rancière nije obratio pažnju na taj današnji paradoks.

07 Rancièreova tvrdnja "društvena je nejednakost zamisliva, moguća je samo zahvaljujući prvobitnoj jednakosti inteligencije. Nejednakost se ne može shvatiti sama po sebi" (Rancière 1991:87), slična je Habermasovoj tvrdnji iz njegove knjige *Theory of Communicative Action* (Habermas 1984. i 1987). Kod Habermasa, komunikacija u kojoj se svi sudionici jednako tretiraju prethodi svih strateškim upotrebama jezika.

08 Pojam Todda Maya "aktivna jednakost" po meni se potpuno poklapa s Rancièreovom idejom o jednakosti (May, 2008: 38–77).

09 Iako Rancière pogrešno govori, npr. o "silogizmu emancipacije" (Rancière, 1995b:45ff), ipak ga ne treba optužiti za "*petitio principii*" (usp. Marchart, 2011:138). Rancière bi prvi priznao da ne postoji logička, transcendentalna i slično temeljena osnova za egalitarnu politiku.



Jürgen Habermas

strana kaže kako ne shvaća ili ne vidi o čemu druga strana govori. U neslaganju predstavnici etablirane raspodjele pozicija i stvari, koje Rancière naziva predstavnicima "konsenzusa", najčešće ne shvaćaju da im se drugi obraćaju ili da drugi uopće postoje.

> "Neslaganje nije sukob između jednog koji kaže bijelo i drugog koji kaže crno. To je sukob između jednog, koji kaže bijelo i drugog, koji također kaže bijelo, ali to za njega nije ista stvar, odnosno ne shvaća da i drugi govori o istoj stvari u ime bijelosti... Neslaganje se pojavljuje kad je prijepor oko značenja govora bit govorne situacije." (Rancière 1999:x)

Kako bismo ga čuli, zamijetili i shvatili u tom odnosu radikalnog neslaganja, onaj koji se ne slaže treba uspješno dokazati da dvije sukobljene strane imaju nešto zajedničko. Odnosno treba dokazati da su jednake i da zbog te jednakosti neznalica, onaj koji kaže da ne vidi problem, vrlo dobro shvaća, a druga strana ono što traži opravdano uzima kao shvatljivo i razumno postupanje. Treba shvatiti da se u tom dokazu o "paradoksalnom svijetu koji spaja dva razdvojena svijeta" (Rancière 2010c:39) pretpostavlja čin radikalnog, štoviše poetskog prevođenja. Riječ je o gradnji mosta između dva dotad nespojiva svijeta ili "raspodjeli osjetilnog" (Rancière 2004). Očito, Rancière kaže da taj most nije drugačiji od mosta koji djeca trebaju izgraditi kad uče prvi jezik. Čim se između dva svijeta uspostavi minimum razumijevanja, postaje jasno da postojeća raspodjela pozicija, vlasništva i ovlaštenja, kao i uvjeti njihove shvatljivosti, nisu bez alternative, da taj *status quo* nije rješenje svih problema već ustvari isključuje ono na čemu je temeljen i tvrdi da poštuje: jednakost svih bića da samostalno uče.

3. Neke zamršene implikacije Rancièreove politike radikalne jednakosti

Rancièreov opis jednakosti ima dalekosežne posljedice za političko mišljenje i djelovanje. Htjela bih istaknuti tri, zbog toga što ih, s jedne strane, želim obraniti od pogrešnog tumačenja i, s druge strane, raspraviti o mogućim ograničenjima Rancièreove radikalne jednakosti. Međutim prije svega u tom čitanju želim radikalnu jednakost učiniti neodoljivo privlačnom.

(1) Suprotno prvom dojmu Rancièreovih čitatelja i Habermasovoj intonaciji,[07] pretpostavka jednakosti nije transcendentalna činjenica, u koju se (nakon deduciranja) zauvijek možemo uzdati. Ustvari, jednakost treba uvijek iznova pokazati i dokazati, a u dokazivanju se pretpostavlja vjera u jednakosti: "Sloboda se ne jamči nikakvom unaprijed utvrđenom harmonijom. Ona se uzima, ona se stječe i gubi isključivo naporom svakoga od nas" (Rancière 1991:62).[08] Drugim riječima, ta jednakost nije jednostavno prisutna, recimo kao stabilan potencijal ili transcendentalna osnova, nego su joj potrebni specifični, konkretni "dokazi" koji se najčešće pozivaju na specifična službena priznanja, zapise i dokumentaciju o jednakosti, bilo da je riječ o ljudskim pravima, ustavima, politici o jednakopravnosti kompanije, ili radnoj izjavi o raznolikosti neke institucije itd. Ti zapisi često su bitna i korisna oruđa u konkretnim borbama. Međutim po sebi su slabi kao i sve teorijske dedukcije jednakosti bez obzira na to jesu li to logičke, transcendentalne, neurofiziološke ili neke druge (znanstvene) dedukcije.[09] Drugačije rečeno, svi zapisi, pa čak i aksiomska pretpostavka jednakosti, po sebi nisu ništa, a sve je u činu uspostave jednakosti kad se ona zatraži.

Rancière ne samo da nije htio deducirati jednakost. Štoviše, on je ne definira. Kad govori o aksiomima jednakosti ili (kao i Jacotot) kaže da je jednakost ono što je zajedničko svim govorećim bićima, te tvrdnje ne smiju se pogrešno shvatiti kao definicije. Ili kad sposobnost govorenja (pa onda i učenja) uzima kao dokaz jednake inteligencije svih govorećih bića, to nisu argumenti o najdubljem temelju. U tim pasusima Rancière ustvari govori o svojoj vjeri u jednakost:

> "Istina je da ne znamo jesu li ljudi jednaki. Mi govorimo da *možda* jesu. To je naše mišljenje, i zajedno s onima koji misle poput nas, postavljamo si zadatak da to potvrdimo. Ali znamo da je upravo to *možda* ono što ljudsko društvo čini mogućim." (Rancière 1991:73)

Po meni, Rancièreova najupečatljivija strategija u prakticiranju vjere u jednakost jest njegov stil pisanja, kad prepričava nove (najčešće arhivske) priče o uspješnom zahtijevanju i uzimanju jednakosti, tj. kad narativno daje empirijski dokaz. Ta praksa filozofiranja odlučno je suprotstavljena svim vrstama fundamentalnog mišlje-

nja. Međutim ne mogu poreći da bi bilo pogrešno nazvati "pretpostavkom" ono što treba poetički iznova osmisliti u svim pojedinačnim situacijama u kojima je riječ o neslaganju kao *mésententeu*.

(2) Rancièreovu jednakost treba aktivno zahtijevati i shvatiti kao suprotnost dobivenom ustupku ili omalovažavajućoj nagradi.[10] Zbog toga što oni koji imaju svoje mjesto u postojećoj raspodjeli osjetilnog ne mogu shvatiti traženja isključenog, ne mogu vidjeti da je aksiom jednakosti ignoriran i da postoje alternative za postojeću raspodjelu mjesta i pozicija. Međutim strana koja zahtijeva ima inteligenciju i vidi pukotine u raspodjeli osjetilnog o kojem je riječ. Jedan od primjera inteligencije strane koja zahtijeva jest dvojezičnost kao poznavanje jezika i sposobnost percipiranja. Dvojezičnost je za mene kad subjekti koji zahtijevaju shvaćaju pravila postojeće raspodjele osjetilnog i još nešto. Oni praktički žive u dva svijeta, dakle žive u uvjetima koji su vrlo slični onima koje je W. E. B. Du Bois već 1903. godine u knjizi *Duša crnačkog naroda* opisao kao iznimnu inteligenciju "dvostruke svijesti" (Du Bois 1996).[11]

Rekla bih da je napose u kontekstu kome se opće usvojena politička i moralna filozofija obraća, najvažnije prestati upozoravati, kritizirati, ispravljati i dokazivati da krivci i/ili zagovornici *statusa quo* logički ili moralno potpuno griješe, odnosno da su bar slijepi. Ta strategija uvijek sadržava pretpostavku da se promjena može i mora očekivati isključivo od krivaca i/ili zagovornika. Rancière u svojim tekstovima odbacuje takvo razmišljanje i kritiku, zbog toga što je to samo još jedna runda u igri nametanja postojeće raspodjele osjetilnog svim drugim alternativama. Umjesto da se obrati predstavnicima *statusa quo*, Rancière u analizi jednakosti ističe ohrabrivanje onih koji su radikalno isključeni iz jednakopravnosti, pa se njihovi zahtjevi doimaju kao neshvatljivi, kao puka buka, blebetanje, ili besmislica. Rancière očekuje korjenite promjene od onih koji zahtijevaju, a ne od krivaca koji zastupaju *status quo*, i stoga kod strane koja zahtijeva ističe sposobnost učenja, govora (obraćanja) i mijenjanja konkretne raspodjele. On ustvari naglašava iznimnu dvojezičnu ili višejezičnu inteligenciju strane koja zahtijeva. Iako je radikalno dokazivanje i zahtijevanje jednakosti vrlo teško i rijetko, Rancière neprestano ističe da je ono načelno uvijek i posvuda moguće. "Svatko može biti emancipiran i emancipirati druge..." (Rancière, 2010b:169). Štoviše, trebali bismo upitati zbog čega Rancière govori samo o politički ovlašćujućim aspektima dvojezičnosti, a nikad ne spominje njezine dimenzije sputavanja koje se, kako vidimo kod Du Boisa, ne mogu razdvojiti od emancipacijskih.

(3) Iako Rancière Jacototovu univerzalnu inteligenciju shvaća kao "kolektivnu inteligenciju", pa čak govori o "komunizmu inteligencije" (Rancière 2010a:80),[12] on uvijek ističe da kolektivna inteligencija nije inteligencija kolektiva. Naprimjer, u *Učitelju neznalici* on kaže: "Ali, to vrijedi za inteligenciju svakog pojedinca zasebno: ona je nedjeljiva, ne pripada zajednici, nerazdvojiva je. Ona stoga ne može biti vlasništvo nikakve cjeline, jer tada više ne bi bila vlasništvo dijelova. Treba dakle zaključiti da inteligencija postoji samo u pojedincima, ali ne i u njihovu *jedinstvu*." (Rancière 1991:76). U tom smislu na pitanje: "Koliko se komunističko afirmiranje inteligencije kod bilo koga poklapa s komunističkom organizacijom društva?", on je odgovorio: "Jacotot u potpunosti odbacuje tu mogućnost. On kaže da je emancipacija oblik djelovanja, koji se ne može prenijeti s jednog na drugog pojedinca. [...] Ali društvo nikad ne može biti emancipirano." (Rancière 2010b:169). Drugim riječima, kolektivna inteligencija nije inteligencija neke skupine, nekmoli stabilne zajednice ili države, nego individualna inteligencija bilo koga (svakoga).

Iako je potpuno jasno da se Rancière s definicijom kolektivne inteligencije kao inteligencije bilo koga distancirao od totalitarnog kolektiva koji govori uglas, nije jasno, prvo, kako se njegovo inzistiranje na emancipaciji pojedinca može uskladiti s kolektivnom dimenzijom procesa emancipacije. I drugo, što je konkretan sadržaj te koncepcije o kolektivnoj inteligenciji. Rancièreov opis kolektivne inteligencije kao inteligencije svakoga, najprije je kritika Negrijeve i Hardtove teorije o inteligenciji mnoštva, koju su opisali u svojoj knjizi *Imperij* (Negri i Hardt 2000). Ako pažljivo pogledamo Rancièreovu kritiku, vidjet ćemo da on prvenstveno odbacuje homogenost mnoštva onkraj (internih) sukoba. Nadalje, on kritizira vjerovanje, sadržano u Negri-Hardtovu veličanju inteligencije mnoštva, da današnji oblik kapitalizma, a to je kognitivni kapitalizam, u sebi nužno sadržava svoje uništenje. Rancière smatra da je ta vjera u tipičnu marksističku teleologiju potpuno neuvjerljiva (Rancière 2009b).

10 Usp. npr. Rancière, 1991:106f: "Vlada narodu ne duguje obrazovanje, jer jednostavno ne može dugovati narodu ono što on sam može uzeti. Dakle, obrazovanje je kao i sloboda: ono se ne daje, nego uzima."

11 To kaže i Donna Haraway kad raspravlja o posebnom "stajalištu pokorenih" glede epistemoloških izazova (Haraway 1988:583f).

12 Npr. Rancière, 2010b:168: "Emancipacija je komunizam inteligencije, konkretiziran u dokazivanju sposobnosti 'nesposobnog': sposobnost neukog da samostalno uči."

W. E. B. Du Bois

Bez obzira na to je li Rancière u pravu kad kritizira Negrija i Hardta, on nije do kraja objasnio specifičan kolektiv ili komunizam inteligencije, koji ga zanima premda najčešće ističe pojedinca. Štoviše, u kontekstu značenja te koncepcije za cjelokupno Rancièreovo djelo, još više začuđuje da ne uzima u obzir Virnovu razradu i kritiku Negri-Hardtova opisa inteligencije mnoštva, nego radije šiba mrtvog konja (Virno 2004; Power 2011). Virnov opis "općeg intelekta" vrlo je blizak onome o čemu je Rancière razmišljao kad je preuzeo Jacototovu koncepciju o univerzalnoj inteligenciji i povrh toga bi Rancièreu omogućio da konkretno kaže što je sadržaj kolektivne inteligencije. Štoviše, u knjizi *Komunisti poput nas*, koju su napisali Negri i Félix Guattari, Negri piše o antitotalitarističkoj koncepciji komunizma, koja je vrlo bliska onome čemu teži Rancière.[13] Međutim bez podrobnijeg pojašnjenja Rancièreova koncepcija kolektivne ili komunističke inteligencije ostaje nejasna. U Rancièreovu komunizmu možemo samo vidjeti, s jedne strane, univerzalnu inteligenciju svih govorećih bića, i s druge, mogućnost povezivanja pojedinačnih činova emancipacije, a njihova se povezanost doima slučajnom. Ali zbog čega bismo tu povezanost nazvali kolektivnom ili čak komunističkom inteligencijom?

4. Interaktivna i fragmentarna općost komunističke inteligencije

Iako Rancière, koliko mi je poznato, ne koristi pojam *autonomija* kad piše o političkoj emancipaciji, lako se stječe dojam da se njegovo isticanje pojedinca uklapa u klasične, liberalne opise autonomije u političkoj i moralnoj filozofiji.[14] U tim tekstovima, autonomija označava univerzalnu sposobnost svakog mislećeg i govorećeg pojedinca da odlučuje samostalno, bez prisile. Dakle emancipacija je proces koji stvara tog samostalnog pojedinca, a njega je omogućila univerzalna sposobnost mišljenja i prosuđivanja. Iz te perspektive, oni koji se nisu emancipirali mogu se optužiti da su nerazumni, pa i nemoralni, zbog toga što posjeduju sve sposobnosti potrebne za emancipaciju. U tom kontekstu klasična referenca je Katova praktična filozofija. Međutim iznenadit ćemo se ako pažljivije pročitamo Kantov (zacijelo najpoznatiji) tekst o emancipaciji, "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?", na koji se poziva i Rancière kad piše o svom shvaćanju komunizma.[15] Već je u uvodnim odlomcima tog kraćeg teksta jasno da je Kantova analiza samoodređenja, emancipacije i istinske autonomije možda manje individualistička, odnosno da je, otvoreno rečeno, više komunistička od Rancièreove, ili se bar tako čini.

Kant na početku piše kako je vrlo teško osloboditi se od "skrbnika", jer je vrlo udobno "ako imam knjigu koja misli umjesto mene, dušobrižnika koji umjesto mene ima savjest, liječnika koji mi propisuje dijetu itd.", a zatim kaže:

> "Svakom pojedincu je, dakle, teško izvući se iz nepunoljetnosti koja mu je gotovo postala druga narav. […] Međutim, prije je moguće da publika samu sebe prosvijetli. To je štoviše gotovo neizostavno ako joj se dopusti samo sloboda. Jer tada će se, čak i pod skrbnicima koji su gomili postavljeni, uvijek naći nekolicina onih koji sami misle" (Kant 2008:54-55).

Drugim riječima, za Kanta je druženje i interakcija s drugima bitna kako bi se pospješili očito pojedinačni čini emancipacije, a treba shvatiti da je to zajedničko postignuće. Međutim nužno komunalna dinamika emancipacije koja nadilazi pojedinačne pokušaje emancipiranja sebe, kako kaže Kant, ne stvara (identitetski) kolektiv.[16] S druge strane, Rancière kaže:

> "Ne može postojati emancipirana stranka, skupština ili društvo. Ali svaki se čovjek, u svakom trenutku, može emancipirati i emancipirati drugog, može navijestiti drugima tu *dobrobit* i povećati broj ljudi koji se smatraju takvima i ne glume više u komediji inferiornih superiornih. Društvo, narod i država uvijek će biti bezumni. Ali, možemo umnožiti ljude koji će se kao pojedinci služiti razumom." (Rancière 1991:98)

Drugim riječima, Rancière emancipaciju i autonomiju shvaća kao proizvod u biti pojedinačnih čina pozivanja na nečiju univerzalnu, a možemo reći i kolektivnu u smislu univerzalno dostupne, sposobnost govorenja usprkos činjenici da on vrlo često označava inteligenciju koja je osnova pojedinačne emancipacije i istodobno subjektivacija, "kolektivna inteligencija". Međutim, kako sam pokušala objasniti, potrebno je podrobnije analizirati značenje i suštinu te kolektivnosti. Zasad je očita,

13 "Ne budite u zabludi: komunizam nije slijepi, redukcionistički kolektivizam ovisan o represiji. To je jedinstven izraz kombinirane produktivnosti pojedinaca i skupina ('kolektiva'), koje se ni u kojem slučaju ne može svesti na jedno ili drugo. Ako nije trajno potvrđivanje jedinstvenosti, onda nije ništa, dakle komunizam nije paradoksalno definirati kao proces singularizacije" (Guattari i Negri 1990:17).

14 Međutim Rancière u estetici i teoriji umjetnosti često koristi pojam autonomije (usp. Rancière 2002). Za kritiku Rancièreove estetičke autonomije i njezine političke implikacije vidi Bennett 2011.

15 U tekstu *Komunisti bez komunizma* Rancière piše: "Emancipacija je izlaz iz stanja manjine. Stanje manjine je stanje u kojem te moraju voditi, zbog toga što ćeš se izgubiti ako se hodajući po stazi uzdaš u svoju orijentaciju" (Rancière 2010b:167). Kant je na početku teksta o emancipaciji rekao: "*Prosvjetiteljstvo je izlaz čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost* je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog" (Kant 2008:54.).

16 U tekstu Što znači oriijentirati se u mišljenju?, Kant ide korak dalje te (pojedinačnu) slobodu lišava svijesti o kvaliteti prave slobode: "Moramo priznati da nas viši autoritet može lišiti slobode *govora* ili *pisanja*, ali ne može nas lišiti slobode mišljenja. Ali koliko i koliko točno ćemo misliti ako ne mislimo, takoreći, u zajednici u drugima kojima *prenosimo* svoje misli." (Kant, 2008:247). Za antisubjektivističko čitanje Kanta vidi i O'Neill 1989:3-50.

prvo, Rancièreova odbojnost prema onim kolektivima koji su temeljeni na fiksnim, pa i esencijalističkim odlikama i drugo, njega stoga zanimaju pojedinci koji dijele istu univerzalnu inteligenciju, ali nisu nužno jedan drugom potrebni kako bi razvili ili osnažili tu inteligenciju. Kad Rancière piše: "Kolektivno shvaćanje emancipacije nije shvaćanje sveobuhvatnog procesa pokoravanja. To je kolektivizacija kapaciteta uloženih u prizore neslaganja" (Rancière 2009a:49), onda u toj kolektivizaciji ustvari vidimo samo zbir ili ulančavanje zasebnih čina snažnih pojedinaca u raznim prizorima neslaganja. Drugim riječima: premda je jasno da Rancière emancipaciju shvaća kao proces ulančavanja i širenja – ne možeš biti emancipiran, tj. vjeran pretpostavci jednakosti ako druge ne potakneš da vjeruju u svoju moć emancipiranja sebe – on te mreže nikad ne naziva emancipiranima. A s druge strane to ukazuje na pretpostavku da je emancipacija u biti pojedinačno postignuće. Prije nego što pokušam opisati alternativno čitanje Rancièreova pojma *komunistička inteligencija*, htjela bih istaknuti s tim povezan problem individualizma.

Potpuno su neupitne moralne i političke implikacije Rancièreove tvrdnje da podložni, koji nisu zastupljeni mogu u svim okolnostima govoriti u svoje ime, ako žele i ako se zaista potrude. A to će reći da su oni (nezastupljeni) koji se ne emancipiraju i subjektiviraju moralno i politički inferiorni. Tu bih spomenula kritiku Deleuzove i Foucaultove tvrdnje koju je iznijela Gayatri Spivak, o tome da podložni mogu u svim okolnostima govoriti u svoje ime i osloboditi se. Spivak kaže da je pohvala snazi podložnih ustvari odbijanje intelektualaca da se angažiraju i preuzmu političku odgovornost za podložne. Po meni, ta kritika pogađa Rancièreove kao i Foucaultove i Deleuzove izjave u raspravi o ulozi intelektualaca (Spivak 1998; Foucault i Deleuze 1977).[17]

Podrazumijeva se da Rancière izričito ne poziva pojedinca da se emancipira niti kaže da su sva govoreća bića odgovorna za svoju emancipaciju. Međutim, s obzirom na njegovu jacototovsku sklonost da univerzalnu inteligenciju temelji u pojedinačnoj sposobnosti govorenja, onda se ta tvrdnja ne može drugačije tumačiti nego da su svi koji govore, načelno, sposobni da sebe emancipiraju, iako ne sadržava taj imperativ. Čini se da imamo dva Rancièrea, kao i dva Kanta o kojima je pisao Foucault u raspravi o Kantovu tekstu o prosvjetiteljstvu (Foucault 1984).[18] Pozicija prvog i strogo univerzalističkog Rancièrea nagoni da se "samoskrivljena nepunoljetnost" govorećih bića i povezane podložne pozicije shvate kao znak moralnog ili epistemološkog manjka. Međutim drugi Rancière je kao i drugi Foucaultov Kant, svjestan da sposobnost otpora, dakle emancipiranja sebe, nije sadržana u sposobnosti govora. To je ustvari samopouzdanje i hrabrost koji su potrebni za emancipaciju, koja je s druge strane uvjetovana podržavanjem i poticanjem drugih. Drugim riječima, po meni je vrlo problematično univerzalnu inteligenciju i jednakosti suziti na sposobnost govorenja. Štoviše, treba s oprezom uzeti "načelne" izjave o emancipaciji, naprimjer izjave koje kažu da govoreća bića načelno mogu uvijek i posvuda emancipirati sebe.

Moje odbacivanje Rancièreova izdvajanja konteksta višeslojne dominacije koja iznimno otežava neslaganje (bez poticanja drugih), kao i moja potraga za ne-pojedinačnim opisom emancipacije, koja je očito sadržana u Rancièreovu pojmu kolektivne ili komunističke inteligencije, vraća me Jacototu. Po meni, prije analize aspekata kolektiviteta u Rancièreovoj emancipaciji, tj. aspekata koji kontekstualiziraju Rancièreovo iritantno inzistiranje na pojedinačnoj emancipaciji i pojedinačnoj upotrebi emancipacijskog razuma, trebamo razmotriti Jacototov individualizam. Čini se da je Rancière preuzeo neke elemente Jacototova individualizma, koje je vrlo teško uskladiti s idejom političke emancipacije kao kolektivnog pothvata koju smo nedvojbeno pronašli i u Rancièreovu opusu.[19]

Jacototova antipedagogija je individualistička zbog toga što se uvijek ističe volja pojedinca za učenjem. Štoviše, ono na što cilja poticaj emancipacijskog učitelja koji vjeruje u univerzalnu inteligenciju svih učenika jest volja više-manje izdvojenih subjekata. Po meni, kad Jacotot govori o univerzalnoj inteligenciji svih govorećih bića, on razmišlja o sposobnosti koja je zajednička svim govorećim bićima kao pojedincima. Jedina interakcija koju spominje, pa i ističe Jacotot, jest jednosmjerno poticanje učitelja svojih učenika kad učenikova pojedinačna volja nije dovoljno snažna. Primjer te jednosmjerne ulice možda je činjenica da se Jacotot, koliko mi je poznato, nikad nije osmjelio da nauči flamanski.

U kontekstu tog scenarija htjela bih reći da smo proširili prizor poučavanja kao poticanja i uveli praksu uzajamne vjere u jednakost kod poučavanja.[20] Odbacivanje učitelja koji (načelno) kažu da znaju više od svojih

17 Spivak kaže da upravo (neo)kolonijalizam stvara sve vrste sirovih i višeslojnih oblika dominacije i podložnosti, oblike dominacije u kojima je potpuno jasno da bi bilo cinično reći kako sva govoreća bića načelno u svim okolnostima – "uvijek, u svakom trenutku" (Rancière 1991:98) – mogu govoriti u svoje ime i emancipirati sebe. U kontekstu postkolonijalne kritike očekivano je da Rancière zaobilazi sva pitanja o (post)kolonijalizmu. Jer bi ona osporila jedinstvenu mogućnost, pa i imperativ, pojedinca da emancipira sebe kako to zastupa Rancière. (Vidi i Rancièreov negativni odgovor na pitanje Sundeepa Dasgupte o Rancièreovu shvaćanju postkolonijalnih studija; Dasgupta 2008). To kaže i Emmanule Renault kad piše o zrelom Rancièreu: "Čini se da se Rancière na kraju svog putovanja vraća Sartreovoj filozofiji apsolutne slobode, u kojoj se svi mogu osloboditi od svog društvenog usuda, filozofiji političke slobode temeljenoj na komunističkom načelu jednakosti koji je iznova opisan u epistemološkom... kontekstu 'jednake kompetencije svih'" (Renault 2012:186).

18 Foucault razdvaja ahistoričnog Kanta iz *Kritike čistog uma*, koji poistovjećuje autonomiju i sposobnost mišljenja, suđenja i emancipiranja sebe, od političkog Kanta, koji prihvaća nužnost povijesnih borbi za autonomiju i emancipaciju.

19 U knjizi *The Emancipated Spectator* Rancière piše o kolektivnoj inteligenciji, koja nije puki zbir pojedinačnih inteligencija: "(...) ona se koristi u nepredvidivoj igri udruživanja i razdruživanja... Posvuda vidimo polazišta, presjecišta i križanja koja nam omogućavaju da nešto novo naučimo" (Rancière 2009a: 17). Vidi i Rancière 2008:173, 178, 180.

20 Shvatiti obrazovanje kao praksu u kojoj su svi sudionici istodobno učitelji i učenici nije ni novo ni originalno. Glasovita je rečenica Antonia Gramscija iz *Za-*

učenika ne znači da poučavanje pomoću motiviranja i poticanja na učenje više nije bitno. Naprotiv, sve ovisi o toj podršci, bar za Jacotota, koji međutim previđa uzajamno poticanje. U vezi sa značajem (jednostranog) poticanja, neobično je da se Jacotot slaže s Rancièreovim zakletim neprijateljem Pierreom Bourdieuom. U istraživanju francuskog školskog i sveučilišnog sustava Pierrea Bourdieua imamo mnoge primjere kako se u školama i na sveučilištima ustvari ne poučava i ne provjerava jednostrano znanje, nego samouvjerena, "nepokoleblji-va", takoreći metoda predstavljanja, obrane ili propitivanja znanja.[21] Dakle sve ovisi o poučavanju i poticanju vjere u nečiju sposobnost učenja i emancipiranja, za univerzalnu inteligenciju kao i za Bourdieuov projekt propagiranja jednakosti pomoću analize struktura koje priječe jednakost.[22] To podučavanje, odnosno njegovu nužnost, ne treba ograničiti na vrlo grube kontekste podložnosti i nejednakosti. Ako imamo u vidu privlačnost vjerovanja u hijerarhiju ocijenjenog i rangiranog znanja, stručnosti, nadarenosti, sveučilišta, časopisa itd., a to je još važnije ako živimo u svijetu u kojem se silom nameće takvo razmišljanje u kontekstu izvrsnosti, svima je (katkad) potrebno ohrabrenje kad je riječ o vjeri u univerzalnu i jednaku inteligenciju, učiteljima emancipacije kao i učenicima.[23]

Učenike koji ne mogu shvatiti da su jednaki treba ohrabriti da vjeruju, a onima koji vjeruju u univerzalnu inteligenciju i kažu da su Jacototovi sljedbenici, tj. da su emancipirani, potrebni su konkretni dokazi emancipacije, napose kad ih najmanje očekuju. Drugim riječima, emancipiranim subjektima potrebni su drugi koje treba ohrabriti kako bi sebe emancipirali pomoću tog ohrabrenja. Čak i Jacototovi sljedbenici mogu izgubiti vjeru, u njegovo vrijeme kao i danas. Svi "dokazi" o pretpostavljenoj univerzalnoj inteligenciji koje imaju sljedbenici Jacotota i Rancièrea ustvari su pokazatelji jednakosti. Drugim riječima, samo ako su tobožnji učitelji i tzv. učenici emancipacije u interakciji i zamjenjuju svoje uloge, onda konkretni subjekti koji poučavaju i koji su poučeni, mogu održavati ono što bih nazvala (više-manje intenzivnom) atmosferom ili zajedništvom aktivne i istinski kolektivne inteligencije, a treba shvatiti da to zajedništvo nadilazi zbroj i ulančavanje pojedinačnih emancipacija.

Učestalost zamjene uloga između učitelja i učenika koji traže emancipaciju određuje emancipacijski intenzitet tog zajedništva. Učestalost tih zamjena je bitna, zbog toga što se protivi postvarenju emancipacije kao stabilne pozicije i sprečava opise emancipacije u kontekstu numeričke ekspanzije, a u potonjoj se pretpostavlja da je emancipacija stabilna pozicija koje se ne može izgubiti. Štoviše, ta učestalost omogućava nam da identificiramo konkretne mreže i zajednice koje su više emancipacijske od drugih, tj. da učinimo ono što Rancière odbacuje kad kaže da nijedna skupina ne može biti emancipirana već isključivo pojedinci. Međutim u svom kritičkom čitanja Rancièreova odbacivanja konkretne zajedničke emancipacije ne želim reći da on nikad ne spominje ono što bih nazvala zajedništvom emancipacije, naprotiv. Najbolji primjeri su razmjene (pisama), filozofski klubovi, čitalačke skupine, umjetnički časopisi itd. navodno neobrazovanih radnika, o kojima je Rancière pisao u knjizi *Proletarian Nights* (Rancière 2012). U kontekstu te knjige čitatelje Rancièrea (pa i mene) zbunjuje njegovo odbacivanje emancipacijskog zajedništva kao suprotstavljenog emancipacijskim pojedincima. To odbacivanje još je čudnije u kontekstu Rancièreova mjestimičnog korištenja pojmova *kolektiv* ili *komunistička inteligencija*.

U gornjem prikazu interaktivnog procesa uzajamne emancipacije trebalo bi biti mjesta i za raspravu o slabosti inteligencije na obje strane, emancipiranih i onih koji se žele emancipirati; ne zbog analize (društvenih) konteksta i uzroka tih slabosti kako to sociolozi najčešće rade, kaže Rancière. Htjela sam reći da ustvari mislim da će nam objašnjenje krhkosti Jacototove univerzalne inteligencije omogućiti da osmislimo onu emancipaciju koja više nije u posjedu pojedinca ili kolektiva koji govori jednim glasom, već je interaktivno zajedništvo uzajamnog ohrabrenja, kad je riječ o vjeri u jednakost. To će nam zajedništvo omogućiti da osmislimo emancipacijsko zajedništvo koje nijedan pojedinačni ili kolektivni subjekt ne može zasnovati, a koje onda ustvari nadilazi ulančavanje pojedinačnih činova emancipacije, kao i kolektive koji govore jednim glasom. Drugim riječima, interaktivno zajedništvo uzajamnog poučavanja i učenja kako biti vjeran univerzalnoj jednakosti omogućit će nam da osmislimo pojmove kao što su *kolektivna inteligencija* ili *komunizam inteligencije* i oslobodimo Rancièrea od neprestanog kolebanja između praktički praznog komunizma i individualističke analize emancipacije. Međutim treba shvatiti da je obrazovanje

tvorskih bilježnica da je "svaki učitelj uvijek učenik, a svaki učenik je učitelj" (Gramsci 1971,. str. 350). To kaže i Nina Power kad citira *Dolje škole* Ivana Iljiča i piše da su Jacotot i Rancière obrazovne procese trebali shvatiti kao mreže, a ne kao pojedinačne činove (Power 2011:6). Vidi i Mayo 1999 i Sternfeld 2009. Za raspravu o kritici da je Rancière hvaleći Jacotota zapostavio suvremene tijekove u pedagogiji, vidi Bingham i Biesta 2010 i Pelletier 2012.

21 Istraživanje o nejednakosti koju je analizirao Bourdieu, a koje Rancière oštro pobija, kasnije će se opet pojaviti. Međutim ta analiza bila bi slijepa da nije upotpunjena Jacototovom i Rancièreovom vjerom u jednakost. To je zaključio i Peter Hallward (usp. Hallward 2009). Vidi i Nordmann 2006; Sonderegger 2012.

22 Vidi npr. njegove komentare o jednakosti u umjetničkom obrazovanju (Bourdieu, Darbel i Schnapper 1991).

23 Biesta (2007), Pelletier (2009, 2012) i Ruitenberg (2008) idu dalje i kažu da su sve vrste organizacija, a ponajprije škole, iznevjerile jednakost zbog toga što sadržavaju (više ili manje) hijerarhije. Dakle institucionalna obećanja o jednakosti i demokraciji obična su prevara. Institucije jedino mogu osloboditi (neograničen) prostor u koji će (nadamo se) ući jednakost i demokracija.

samo jedan od mnogih prizora u kojima vjera u univerzalnu jednakost i njezino iskazivanje funkcioniraju kao najveća provokacija i stoga je njezino prakticiranje iznimno otežano, napose danas.[24]

Dopustite da na kraju kažem, ako je moje tumačenje dimenzija zajedništva u Rancièreovoj analizi jednakosti točno, onda moramo odbaciti, ili bar modificirati njegove tvrdnje da samo "kao pojedinci" možemo upotrijebiti emancipacijski razum (Rancière 1999:98), ili da se emancipacija "prenosi s pojedinca na pojedinca" (Rancière 2010b:169). Da je Rancière uvijek ozbiljno mislio ono što je rekao na nekim mjestima koja smo citirali, naime da je univerzalna inteligencija "praksa" te je suprotstavljena vlasništvu pojedinaca ili kolektiva, onda bez propitivanja pojedinca (Rancière 1991:98) on ne bi mogao odbaciti kolektive, naprimjer "društvo, narod, državu", ne samo zbog toga što je subjektivacija uvijek povezana s nekom posebnom dimenzijom onoga što je naizgled nedjeljiv pojedinac. Naprimjer, emancipacija žena kao radnice, ali ne i kao žene. Po meni, Rancièrea zanima zajednica emancipacijskih aktivnosti koja je prije i iznad pojedinaca i kolektiva. Međutim on nema koncepcije (ili maštu?) koje bi mu omogućile da prevlada binarnost nedjeljivih pojedinaca i zatvorenih kolektiva i iznova označi komunizam.

S engleskog preveo Miloš Đurđević

24 Rancièreova izjava očaravajuće je jednostavna, a ipak eksplozivna čim se poveže s obrazovnom praksom (Power 2011:4).

Ruth Sonderegger profesorica je filozofije i estetičke teorije na Umjetničkoj akademiji u Beču. Njezina su područja interesa estetika, kritička teorija i izučavanje otpora. Zadnje objavljene knjige: *Kunst und Ideologiekritik nach 1989* (uredila s Evom Birkenstock, Maxom Jorgeom Hinderom i Jensom Kastnerom); *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken* (uredila s Jensom Kastnerom).

Literatura:

Biesta, G. (2007), "Democracy, Education and the Question of Inclusion" *Proceedings of the 2007 Philosophy of Education of Great Britain conference*, učitano 22. ožujka 2014.: http://www.philosophy-of-education.org/conferences/pdfs/BIESTA%20PESGB%202007.pdf

Biesta, G. (2010) "A New Logic of Emancipation: The Methodology of Jacques Rancière", u *Educational Theory*, sv. 60, br. 1: 39-59.

Bingham, C. i G. Biesta (2010) *Jacques Rancière. Education, Truth, Emancipation*: London, Continuum

Bennett, T. (2011) "Guided Freedom: Aesthetics, Tutelage, and the Inter-pretation of Art", u *Tate's Online Research Journal*, br. 15, učitano 25. prosinca 2011.: http://www.tate.org.uk/research/tateresearch/tatepapers/11spring/bennett.shtm.

Bourdieu, P. i J.-C. Passeron (1979) *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*, prev. R. Nice, Chicago: University of Chicago Press [1964]

Bourdieu, P. i J.-C. Passeron (1977) *Reproduction in Education, Society and Culture*, prev. R. Nice, London: Sage [1970]

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, prev. R. Nice, Cambridge: Harvard University Press [Vidi i *Distinkcija: Društvena kritika suđenja*, prev. J. Milinković, Antibarbarus, Zagreb, 2011]

Bourdieu, P., A. Darbel i D. Schnapper (1991) *Love of Art: European Art Museums and Their Public*, prev. C. Beattie i N. Merriman, Cambridge UK and Oxford: Polity Press

Du Bois, W.E.B. (1996) *The Souls of Black Folk*, New York: Penguin Books (1903)

Dasgupta, S. (2008) "Art is going elsewhere. And politics has to catch it. An interview with Jacques Rancière", u *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, br. 1, učitano 25. prosinca 2011.: http://www.krisis.eu/content/2008-1/2008-1-09-dasgupta.pdf.

Fénelon, F. de (1997) *The Adventures of Telemachus, the Son of Ulysses*, uredili L. A. Chilton i O. M. Brack, Jr. Athens: University of Georgia Press [1699]

Foucault, M (1984) "What is Enlightenment?" ("Qu'est-ce que les Lumières ?"), u Rabinow, P. (ur.) *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books: 32-50.

Foucault, M. i G. Deleuze (1977) "Intellectuals and Power", u M. Fou-cault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, uredio i predgovor napisao D. F. Bouchard, prev. D. F. Bouchard i S. Simon, Ithaca and New York: Cornell University Press: 205-217.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, uredili i preveli Q. Hoare i G.N. Smith, New York: International Publishers [Vidi i *Pisma iz zatvora*, prev. Stanko Škunca, Zora, Zagreb, 1951]

Guattari, F. i T. Negri (1990) *Communists Like Us. New Spaces of Liberty, New Lines of Alliances*, pogovor 1990 Toni Negri, prev. Michael Ryan, New York: Semiotext(e)

Habermas, J. (1984) *Theory of Communicative Action Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, prev. Thomas A. McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press. [1981]
Hallward, P. (2009) "Staging equality: Rancière's theatocracy and the limits of anarchic equality", u G. Rockhill i Ph. Watts (ur.), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, Durham and London: Duke University Press: 140-157.
Haraway, D. (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", u *Feminist Studies* sv. 14, br. 3: 575-599.
Hard, M. i A. Negri (2000), *Empire*, Harvard University Press
Illich, I. (1973) *Deschooling Society*, London: Penguin
Kant, I (1977) "Über Pädagogik", I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 693-761.
Kant, I. (2008) "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", u I. Kant, *Political Writings*, uredio H. S. Reiss, prev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press (19. izdanje): 54-55. [Vidi "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?", u *Pravno-politički spisi*, izbor, prev. i predgovor Z. Posavec, Politička kultura, Zagreb, 2000]
Kant, I., "What Is Orientation in Thinking", u Kant (2008): 237-249.
Marchart, O. (2011) "The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality", u Bowman, P. i R. Stamp (ur.) *Reading Rancière*, London: Continuum: 129-147.
May, T. (2008) *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, Edinburgh: Edinburgh University Press
Mayo, P (1999) *Gramsci, Freire and Adult Education*, London: Zed Books
Nordmann, Ch. (2006) *Bourdieu / Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Pariz: Éditions Amsterdam
O'Neill, O. (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press
Pelletier, C. (2009) "Emancipation, equality and education: Rancière's critique of Bourdieu and the question of performativity", u *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 30 (2). str. 137-150.
Pelletier, C. (2012) "No Time or Place for Universal Teaching. The Ignorant Schoolmaster and Contemporary Work on Pedagogy", u Deranty, J.-P. i A. Ross (ur.) *Jacques Rancière and the Contemporary scene. The Philosophy of Radical Equality*, London and New York: 99-115.
Power, N. (2011) "Axiomatic equality. Rancière and the politics of con-temporary education", prvo objavljivanje: *Polygraph. An International Journal of Culture & Politics*, (21) 2009, učitano 25. prosinca 2011: www.eurozine.com
Rancière, J. (1991) *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, prev. i predgovor K. Ross, Stanford, California: Stanford University Press (1987)
Rancière, J. (1995a) "The Community of Equals", u Rancière, J., *On the Shores of Politics*, prev. L. Heron, London and New York: Verso [1992]: 63-92.
Rancière, J. (1995b) "The Uses of Democracy", u Rancière, J., *On the Shores of Politics*, prev, L. Heron, London and New York: Verso [1992]: 39-61.
Rancière, J. (1999) *Disagreement. Politics and Philosophy*, prev. J. Rose, Minneapolis and London: University of Minnesota Press [1995]
Rancière, J. (2002) "Emplotments of Autonomy and Heteronomy", u *New Left Review* 14: 133-151.
Rancière, J. (2003) *The Philosopher and His Poor*, izbor i pogovor Andrew Parker, prev. John Drury, Corinne Oster i Andrew Parker, Durham and London: Duke University Press [1983]
Rancière, J. (2004) "The Distribution of the Sensible", u J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, prev. i predgovor G. Rockhill, London and New York: Continuum.
Rancière, J. (2008) "Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière", u *Anarchist Studies*, sv. 16, 2008, br. 2: 173-185.
Rancière, J. (2009a) "The Emancipated Spectator", u J. Rancière, *The Emancipated Spectator*, prev, G. Elliott, London and New York: Verso: 1-23.
Rancière, J. "The Misadventures of Critical Thought", u J. Rancière (2009a): 25-82.
Rancière, J. (2009b) "Peuple ou Multitudes?' entretien avec Éric Alliez", u J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Entretiens, Pariz: Éditions Amsterdam: 290-297.
Rancière, J. (2010a) "Communism: From Actuality to Inactuality", u J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, uredio i prev. S. Corcoran, London and New York: Continuum, 76-83.
Rancière, J. (2010b) "Communists without communism", u Co. Douzinas i S. Žižek, *The Idea of Communism*, London and New York: Verso: 167-177.
Rancière, J. (2010c) "Ten Theses on Politics", u J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, uredio i prev. S. Corcoran, London and New York: Continuum: 27-44.
Rancière, J. (2011) *Althusser's Lesson*, prev. by Emiliano Battista, London and New York: Continuum [1974]
Rancière, J. (2011a) *Staging the People. The Proletarian and His Double*, prev. David Fernbach, London and New York: Verso [1975-1981]
Rancière, J. (2012) *Proletarian Nights. The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, London and New York: Verso [1981]
Renault, E. (2012), "The Many Marx of Jacques Rancière", u Deranty, J.-P. i A. Ross (ur.) *Jacques Rancière and the Contemporary scene. The Philosophy of Radical Equality*, London and New York: 165-186.
Ross, K. (1991), "Translator's Introduction", u J. Rancière (1991): vii-xxxiii.
Ruitenberg, C. (2008), "What If Democracy Really Matters?", u *Journal of Educational Controversy*, sv. 3, br. 1, učitano 22. ožujka 2014: http://www.wce.wwu.edu/Resources/CEP/eJournal/v003n001/
Sonderegger, R. (2012) "Negative versus affirmative critique. On Pierre Bourdieu and Jacques Rancière", u K. de Boer i R. Sonderegger (ur.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, London: Palgrave Macmillan: 248-264.
Spivak, G. Ch. (1988) "Can the Subaltern Speak", u Nelson, C. i L. Grossberg (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education: Basingstroke: 271-31.
Sternfeld, N. (2009) "Das pädagogische Unverhältnis. Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault", u *Vienna: Turia +Kant*
Virno, P. (2004) *The Grammar of the Multitude*, prev. I. Bertoletti, J. Casciato i A. Carsson, New York: Semiotext(e).

AUSTERITY
THAT'S
ENOUGH

KRIVAK, MARIJAN

“Metoda jednakosti” kao emancipacija

O politici i poetici Jacquesa Rancièrea

Prosvjedi protiv mjera štednje u veljači 2015., Atena.

KRIVAK, MARIJAN

“Metoda jednakosti” kao emancipacija

O politici i poetici Jacquesa Rancièrea

Uvod

Svako ispitivanje mogućnosti emancipacije, danas, mora poći od analize moći. Foucaultova “genealogija moći” stoga se pokazuje najprimjerenijim polazištem za suvremeno/svevremeno, ali i akutno/aktualno razmatranje mogućnosti otpora moći. Jer moć se ne može razmatrati a da se istovremeno ne razmatra i “otpor”.

Kako će opet proizlaziti iz Foucaulta, svaka briga za istinu – odnosno volja za znanjem – morat će položiti svoje račune upravo pred kategorijom moći.

Nota bene, ta je moć kod francuskog mislioca, zapravo, primarno pozitivna.

> “... moć koja je više usmjerena na to da proizvodi snage, da ih uvećava, da ih uređuje, negoli što je zaokupljena time da ih osujećuje, nagoni na popuštanje ili uništava”.[01]

Što je, zapravo, moć? Tko je u posjedu moći? Čije je moć vlasništvo?

Moć se, reći će Foucault, uvijek oblikuje kao osebujni *odnos snaga*. Stoga ne možemo izravno odgovoriti na pitanje “što je to zapravo moć?”. Jer, nadalje, moć se ne posjeduje nego se *provodi*; ona nije vlasništvo nego *izvršenje*... Može biti globalna (a što najčešće danas i jest), ali su mehanizmi, ciljevi i učinci njezina provođenja uvijek *posebni*.[02]

Moć se dakle oblikuje kroz navlastitu mikrofiziku.

Moć se proizvodi svakog trenutka... Ona je posvuda, odasvud (pro)izlazi.

Ovi se odnosi moći rastvaraju u mišljenju Michela Foucaulta, ali i kod najrelevantnijeg mu suvremenika po vokaciji, Gillesa Deleuzea. Obojica autora naglašavaju međutim još jednu činjenicu, a ta je: *otpor prethodi moći, otpor je uvijek primaran u odnosu na moć*!

Isti se *otpor* nikada ne može svesti na neku reaktivnost. U prirodi je ljudskog bića da se postavi prema moći snagom svih životnih snaga, da joj pruži – otpor.

Otpor je upravo ono što označava tzv. “procesualnost politike”.[03] Ovdje dolazimo do razmatranja klasične problematike suvremene političke filozofije.

Naime pitanja “što je politika?” i “što je ono *političko sámo*?”.

Velik je niz suvremenih mislioca, nadasve filozofa, pokušavao dati odgovore na ove temeljne upite društvene misli kroz posljednjih četvrt stoljeća, ali i na početku novog milenija. Na tragu klasika promišljanja o filozofskom smislu politike, kao i onome *političkome sámom* – dakle promišljanja Carla Schmitta, Waltera Benjamina, te onda Hannah Arendt – meni se najvažnijima u tome nizu čine Alain Badiou, Slavoj Žižek, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Giorgio Agamben... zatim Peter Hallward, Alberto Toscano i dr.

Ipak, onaj koji će i biti glavnim fokusom i predmetom ovoga napisa, razmotrio je ontološki pojam od presudne važnosti za razmatranje ove problematike. Naime Jacques Rancière, francuski filozof i esejist, te spisatelj o umjetnosti i estetici, koji uvodi kao nosive pojmove, redom: demokraciju, *jednakost* i *subjektiv(iz)aciju*, razmatra kao temeljni koncept svoje misli – *disenzus*.[04]

Disenzus je, zapravo, njegova riječ za *otpor*.

Cijeli je niz Rancièreovih spisa, posebice u 80-im i 90-im godinama prošlog stoljeća, tematizirao moguće puteve političkog otpora prema mehanizmima moći. Nastojao je uspostaviti *ono političko sámo* kao suprotstavljivo onome eminentno *policijskom*. Kao mislilac demokracije pak nastojao je ovome poprilično proskribiranome pojmu zapadne filozofske i društvene tradicije ponovno povratiti dignitet. Borio se protiv "mržnje demokracije".[05]

Na početku postavljeno pitanje "o mogućnosti emancipacije" pak moguće je odgovoriti i pozicioniranjem suvremenih filozofa otpora današnjice, što Rancière nesumnjivo jest. Naravno, pitanje intelektualaca u doba vladavine suvereniteta i biopolitike, te upravljačkih metodologija nad životom, kod ovog se mislioca pokazuje nadasve aktualnim, na koncu i presudnim.

Pojam disenzusa

Kada govorimo o navlastitoj političkoj filozofiji Jacquesa Rancièrea, onda moramo uzeti u obzir njezino preplitanje s "estetskom dimenzijom". Nakon što je u *Noći Proletera, Imenima povijesti* i *Prijeporu*[06] razmatrao (heraklitovski!) "mračnu" stranu povijesti radničkog pokreta i mogućnosti otpora preko njegova filozofskog pozicioniranja, kao i mogućnosti onoga političkog sámog, od prijeloma milenija, kod Rancièrea sve više u igru ulazi i "estetika kao identifikacijski režim umjetnosti". Ona se ujedinjuje s demokratskom revolucijom u mišljenju.

Otuda i novo smještanje pojma *disenzus*.

Što je disenzus?

Rancièreova osebujna "podjela osjetilnog" (*partage du sensible*)[07] označava izvjesnu konfiguraciju onoga što je dano. Nadalje, ta konfiguracija danoga obuhvaća određeni odnos između osjeta (*sense*) i smisla (*sense*). Taj odnos, reći će on, može biti konjunktivan ili disjunktivan. Rancière estetskom dimenzijom tematizira drugu vrstu odnosa između ovoga *osjeta* i onoga *smisla* (oboje su terminološki označeni riječju *sense*!). Suplement je to koji istodobno otkriva i neutralizira podjelu u "srcu osjetilnoga". Ovo se naziva *disenzus*.

Dakle disenzus je narušavanje normalnog odnosa između osjeta i smisla. Primjerice, pobuna demokratske klase želje protiv aristokratske klase inteligencije (govoreći shematski) nije primjer disenzusa. Jer oboje spomenutih su u igri parlamentarne (neo)liberalne demokracije. (*Nota bene*, takva "demokracija" uopće nije demokracija, već postdemokracija ili tzv. "konsenzualna" demokracija). Znači, nema disenzusa, narušavanja igre. Disenzus je na djelu kada se neutralizira sama opreka kao takva.

Tzv. estetska dimenzija politike kod Rancièrea se razlikuje od etičkog pristupa problemu. Disenzus je dakle istodobno politička i estetska kategorija. Ako uzmemo u obzir da je svako ljudsko pregnuće zapravo realizacija "praktičke filozofije", onda se ovdje narušava tradicionalna hijerarhija disciplinarnog pristupa filozofiji. Ono estetsko ulazi u "polje praktičkog", narušavajući ekskluzivizam etike, politike i ekonomije za ono praktičko, uspostavljen još kod Aristotela.

Zašto nam je u ovakvome okviru potrebna tzv. "poetika znanja"? Upravo stoga što ona svoj diskurs nalazi izvan bilo kakvih verifikacijskih postupaka. Razdvajajući se od striktnog područja osjetilnog u smislu *aiesthesis*, ta "estetska dislokacija filozofije" izravno nam otvara put u polje onoga političkog sámog!

"Ono političko sámo" pak doseže se kod Rancièrea preko tematiziranja demokracije. To nije, zasigurno, "demokracija koja dolazi", kao kod Derride, kojega ovaj autor kritizira zbog nedostatka političkog subjekta,[08] već je to temeljni pojam preko kojeg možemo redefinirati *otpor unutar okvira moći*. Demokracija nije samo forma države, nego ono što političkome poretku ljudskoga

01 Vidi Michel Foucault, "Pravo na smrt i moć nad životom", u: *Poredak diskursa. Znanje i moć*, izbor priredili Hotimir Burger i Rade Kalanj; prijevod Rade Kalanj. Globus, Zagreb, 1994., str. 94.

02 Vidi Rade Kalanj, "Humanističke znanosti i problem moći. Foucaultov pristup", pogovor gore navedenoj knjizi, str. 174.

03 O ovome posebice piše Alpar Lošonc u svojoj knjizi *Otpor i moć,* Adresa, Novi Sad, 2012. I još nešto, kako je govorila Urlike Meinhof, "Protest je kada kažem da me nešto ne zadovoljava, *otpor* je kada se pobrinem da se uzrok nezadovoljstva ne ponovi."

04 Na pitanje disenzusa eksplicitno je naslovljena Rancièreova knjiga. J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010.

05 Vidi njegovu knjigu: J. Rancière, *Mržnja demokracije* (preveo Leonardo Kovačević), Naklada Ljevak, Zagreb, 2008.

06 Redom: *La Nuit des prolétaires*, Fayard, Paris, 1981., *Les Noms de l'histoire*, Seuil, Paris, 1992.,*La Mésentente: Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

07 Jacques Rancière, *Le Partage du* sensible, La Fabrique, Paris, 2000.

08 Vidi J. Rancière, "Estetska dimenzija: estetika, politika, znanje", u: *Tvrđa*, 1-2 (2014), str. 98-107. Rancière se ovdje osvrće na Derridine *Politike prijateljstva*. Dakle: Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2006.

Aristotel

bitka u povijesti podaruje mnogo više od pukog aritmetičkoga "privida" slobode u jednakosti građana pred Zakonom.

Činjenice demokracije kao početni "skandal filozofije" navode ekskluzivnu, posebičnu grčku specifičnost – naime, filozofiju! – da se zamisli nad svojim smislom. Politiku, za Rancièrea, čine oni koji su istovremeno *i ništa i sve*, veličina nepodložna mjerenju. Politika postoji jednostavno stoga što nikakav društveni poredak nije baziran na prirodi, nema božanskog zakona koji bi regulirao ljudsko društvo. Postavljanje politike, također, identično je instituciji klasne borbe. Klasna borba jest politika sama koja pokušava iznaći zajednicu kroz njezin *arkhê*.[09]

Rancière posebice inzistira na pojmu jednakosti. Pritom valja imati na umu da ta jednakost nije nešto čemu trebamo težiti u svom društvenom, pa onda i političkom i filozofskom pregnuću. JEDNAKOST je polazišna točka.

Tako, kada govorimo o Josephu Jacototu, junaku *Učitelja neznalice* (1987)[10], na umu imamo demokratsku emancipaciju od ideologema nejednakosti kao polazišne točke, a koja bi, kao, trebala na koncu dovesti do jednakosti. Rancière govori o prirodnoj jednakosti svih inteligencija. Njegovo je metodološko ishodište upravo u tome. Sve su inteligencije, po naravi, jednake. Različit je tek način realiziranja tih inicijalno jednakih inteligencija. Odatle iskaz jednakosti predstavlja disharmoniju. Naime to je čin *disenzusa* od trenutačnog društvenog poretka. Ergo: demokratska politika se izravno, ontološki suprotstavlja policiji/policiranju.[11] Rancière karakterizira politiku kao disenzus.

Nadalje, politika je doista stvar demosa.

Što znači, "pojam moći demosa"?

Demos nije populacija. Njega čine oni koji nemaju nikakvu posebnu kvalifikaciju, koji nemaju nikakvu sklonost povezanu sa svojim položajem ili zanimanjem. *Demos* nema veću sklonost za vladanje od one da im se vlada, za koji nema više razloga da se njima vlada od toga da vladaju.

Demokracija je zasnovana na tom "zastrašujućem načelu".

Jedini razlog da neka osoba nad nekime vlada jest taj *da nema razloga*!

Radi se dakle kod Rancièrea o tzv. "anarhičkom načelu demokracije" koje se ispostavlja kao jedini temelj za postojanje nečeg poput političke zajednice i političke moći. Naravno, to je i ono što smo, gore, nazvali *primatom otpora prema* (realno egzistirajućoj) *moći.*

Kako bi neka zajednica bila politička, moramo imati otpor disenzusa prema moći konsenzusa. Tu leži i osnova svake moguće emancipacijske politike.

Kako je disenzus, preko negativiteta, temeljna odrednica demokratske politike, radi se ustvari o "deklasifikaciji". Što je pak ta *deklasifikacija*?

> "Bit jednakosti nije toliko u tome da se (nešto) ujedini, već da se *de-klasificira*, da se razore pretpostavljenosti prirodnosti poredaka i da se one zamijene kontroverznim figurama podjele."[12]

Drugim riječima, radi se kod Rancièrea o jednom obliku nestanka "klasnog društva", ali ipak nije riječ o sasvim jasno definiranom pojmu (uostalom slične probleme imamo i kod Derridina *différance*, Deleuzeova *différence et répétition*, Nancyjeva *singularno pluralnog*, Badiouova *mnoštvenog*!).

Kako na koncu, u okviru Rancièreove filozofije uopće uspostaviti otpor naspram moći? Naravno, preko konstituiranja političkog subjekta.

Subjektiv(iz)acija je nešto što proizlazi iz eminentno političkog *otpora* disenzusa i suprotstavlja se policijskoj moći identifikacije. Politika započinje i završava u disenzusu. Disenzus jest taj koji prekida zakon policijskog poretka.

> "Bit politike jest u ustanovljenju disenzusa, kao prisutnosti dvaju svjetova u jednome."[13]

Jedan je svijet istinske demokracije, s kategorijom subjektivacije kao temeljnom, dok je drugi svijet onaj konsenzualne ili postdemokracije, koja je utjelovljenje onoga što se u suvremenu svijetu uopće smatra "demokracijom".[14]

Međutim sam disenzus jest "opasan". Zbog čega?

Upravo stoga što se suprotstavlja suvremenoj američkoj politici, koja vrši ulogu "svjetskog policajca" u beskrajnom "ratu protiv terorizma". Disenzus ostaje tako filozofskom kategorijom, uokvirenom promišljanjem svijeta koji nas okružuje. Znači li to da je disenzus tek impotentan pojam filozofsko-teorijske provenijencije? Rekli bismo: (pretpostavljena) jednadžba ide ova-

09 Vidi Marijan Krivak, "Jacques Rancière – *Prijepor* kao osnova politike", u mojoj knjizi *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Biblioteka Electa, str. 83–100.

10 Jacques Rancière, *Učitelj neznalica. Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, preveo Leonardo Kovačević, Multimedijalni institut, Zagreb, 2010.

11 Vidi, posebice: Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.

12 J. Rancière, *On the Shores of Politics*, prevela Liz Heron, Verso, London, 1995. (izv. objavljeno 1992.), str. 32–33.

13 J. Rancière, "Ten Theses on Politics", u: *Theory and Event*, Vol. 5, No. 3, 2001.

14 Današnje karikaturalno iskazivanje ideologema "izvoza demokracije" tek je jedan pol temeljnog nesporazuma. Drugi, i Rancièreu mnogo važniji u podastrijetoj analizi, vezan je uz recepciju demokracije kao oligarhijske strukture vladavine. Monopol što ga globalna oligarhija, primjerice ona SAD-a, ima na termin demokracije, izvrće temeljne značajke ovog pojma. Demokracija je Rancièreu istoznačna s *politikom*. Politika je pak nešto što se definitivno mora odvajati od *policije*. Upravo u subjektivaciji, sadržanoj u sferi "političkog", vidi se i autorovo zauzimanje za demokraciju. Ono je usmjereno protiv izvitoperenja i iščašenja *izvornog impulsa demokracije*. Isti je pak utemeljen u *pravu onih koji nemaju udjela u postojećoj podjeli društva i u državi*. Prava je demokracija, dakle, za Rancièrea sadržana upravo u *borbi*. Nemogućnost osporavanja neke vladavine – a upravo je to bit demokracije – bila bi užasna.

ko: neoliberalizam = konsenzus = mir = poslovi, sigurnost i potrošačka dobra.

Njoj suprotna, koja bi se trebala izbjeći iz pozicije dominantnog poretka: demokracija = disenzus = konflikt = nestabilnost. Ovo implicira i sljedeće:

> "Kad bismo željeli definirati demokratsku politiku kao disenzus, tada pitanje koje se postavlja jest, da li nas demokratska, tj. aktivna jednakost u suvremenoj politici može dovesti do nečega drugog, bez obzira kako to nazovemo, što institucionalizira pretpostavku jednakosti?"[15]

Može li se nešto suprotstaviti postdemokraciji? Potonja je naime oblik što ga redom preuzimaju sve one demokracije koje se nazivaju parlamentarnim demokracijama suvremenog svijeta. Moguće je razlikovati pristupe pojmu postdemokracije. Jedno tumačenje pozicionira ovu temu na sljedeći način:

> "U mišljenju Jacquesa Rancièrea tim se pojmom određuje političko djelovanje potkopano samim činom depolitiziranja prelaskom u sklop javnoga mnijenja. Vladavina medijski konstruirane javnosti postaje na taj način vladavina ispitivanja javnoga mnijenja... Umjesto društvenoga konsenzusa o stvarima liberalne demokracije, koja potiskuje jednakost u pozadinu zagovorom liberalnoga shvaćanja slobode osobe u jednakosti šansi na tržištu, Ranciere zastupa ideju disensusa političkoga i politike kao meta-politike".[16]

Disenzus, prijepor, subjektivacija... Sve su ovo postaje na putu prevladavanja onoga temeljnog nedostatka što ga Kant pronalazi kod čovjeka u svojoj analizi prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo dakle stoji na začetku onoga što obično smatramo *modernitetom* u poimanju političke filozofije. Od kakva je značenja pojam prosvjetiteljstva za našu raspravu?

Ekskurs o samoskrivljenoj nezrelosti

U raspravljanjima o mogućnostima otpora, a koji se neizostavno povezuje uz pojam emancipacije, osvrćemo se sada ponovno na Foucaulta i na njegovu tzv. "ontologiju aktualnosti". Izvedena u dobroj mjeri, oslanjajući se na arheologiju znanja, kao i na genealogiju moći, ona svoje uporište (ipak!) ima u *hermeneutici sebstva*. Paradigmatska je u tom smislu Foucaultova analiza Kantova teksta "Odgovor na pitanje: Što je to prosvjetiteljstvo?".[17] Naime što nam je presudno potrebno za otpor postojećem?

Koji je to moment što nam se otvara k emancipacijskim potencijalima i slobodi?

Gdje leži sama mogućnost otpora? Odgovor glasi: u našem raskrinkavanju onoga što Kant naziva "samoskrivljena nezrelost".

Ako smo gore ustvrdili – najeksplicitnije s Foucaultom i Deleuzeom – da je "otpor vijek primaran u odnosu na moć", što to zapravo znači?

Ništa drugo doli da kategorija otpora nužno biva *ontološkom kategorijom*. Drukčije rečeno, otpor u sebi ima sadržanu osebujnu političku ontologiju. Sve gore izneseno zajedno s Rancièreom svjedoči jednoj osebujnoj emancipaciji kroz političku ontologiju otpora. Albert Camus, svojim *Pobunjenim čovjekom*, može nam biti dobar primjer te ontologije[18]

Njegovo "ja se bunim, mi-jesmo" pobuna je koja otvara vrata prema solidarnosti, utemeljuje mogućnost samotranscendencije k političkoj zajednici.

A da bi to doista mogla, mora se moći riješiti onoga što Kant smatra uzrokom sve naše nevolje koja treba nestati s razdobljem prosvjetiteljstva.

Naime, što?

Uzrok gotovo svih naših nevolja je, prema filozofu njemačkog klasičnog idealizma, u tome što nismo spremni koristiti se vlastitim (raz)umom. *Sapere aude. Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom. Eto gesla prosvjetiteljstva.*

Upravo u ovim Kantovim pokličima Foucault će vidjeti začetak i svoje "ontologije aktualnosti".

Zbog čega se ne služimo svojim razumom?

Nije to ni zbog nekih ograničenja legalne/pravne prirode, niti zbog stanja neke prirodne nemoći. Pojedinci su, prema Kantu, nesposobni izaći iz svog stanja maloljetnosti. Zašto? Zato što su kukavice, jer su lijeni i zbog straha.

Foucault radikalizira posljedice iz Kanta: "ne možemo izaći iz tog stanja maloljetnosti upravo zato jer smo kukavice i ljenčine".[19]

Upravo je to stanje koje će biti razlog svih neodlučnosti u pogledu otpora, pa onda i političkog. Novi vi-

Žarko Paić

15 Ovako pitanje formulira Todd May u: *The Political Thought of Jacques Rancière*, str. 164.

16 Žarko Paić: "Politika bez ideologije. Sablasti postdemokracije danas", u: isti, *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013., str. 45-46.

17 Ova se analiza vrši u nekoliko navrata. Najrefrentnijom nam se ipak čini pristup izveden u knjizi Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège du France*, preveo Zlatko Wurzberg, AntiBarbarus, Zagreb, 2010. Izvornik je M. Foucault, *Le Gouvernment de soi et des autres. Cours au Collège du France (1982-1983)*, Seuil/Gallimard, Paris 2008.

18 Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Biblioteka Parnas, Matica hrvatska, Zagreb, 2011.

19 Vidi M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 37.

jek obilježen je oslobođenom željom i s afektivnom konfiguracijom obilježenom strahom... ali i nadom.

> "Ne možemo objasniti ništa, ni u prošlosti ni danas, tako ni odnos poslušnosti i otpora, bez ove afektivne konfiguracije."[20]

No strah – kao jedan od temelja političke filozofije još od Hobbesa – moguć je i kao konstitutivan moment neke političke ontologije otpora. I iz straha se rađa otpor, pa onda i nada. Jedan od najvažnijih svjedoka u tom pregnuću bit će Ernst Bloch. Odnos između straha i nade kod njega će se pretvoriti u *princip.*[21]

Mogućnost slobodnog govora – Foucault ga nalazi u afirmiranju antičkog pojma *parrêsia* – bit će od presudnog značenja zasnivanja njegove "etike/estetike egzistencije".

Jer sloboda ostaje nemoćno apstraktna bez otpora; Foucault će u njoj naći relevantniji toponim praktičke filozofije od Marxova pojma revolucije.

Sloboda dobiva formu tek preko otpora. Sloboda ne može bez forme, to je njezina ne-dovoljnost, ne-konkretnost.

U analizi Kantova teksta Foucault će pronaći *otpor* kao protulijek sveopćoj poniznosti, poslušnosti i onom što još Boetie naziva "dobrovoljnim ropstvom".

Jer kod otpora u igri je i ono što Kant apostrofira kao "javnu upotrebu uma".

Javna upotreba uma naime uvijek korespondira s dimenzijom Univerzalnog.

A što je to drugo doli emancipatorski moment svake politike otpora – i slobode?

Politička korist javne upotrebe (raz)uma, međutim, kod Kanta služi za područje "privatnog pokoravanja". Jer, *nota bene*, Kantu je jamac prosvjetiteljstva, barem u prvoj verziji, Friedrich Pruski (tek kasnije će to biti Revolucija).

A gdje ćemo onda tražiti emancipaciju?

U Kantovu naglašavanju pojma *samoskrivljene nezrelosti* vidimo fatalnu lijenost i neodlučnost pojedinca. No prosvjetiteljstvo, kao temelj moderniteta ušlog u filozofiju, prema Foucaultu kao čitatelju Kanta, pretpostavka je istinskog poimanja slobode, umnosti, pa onda i onoga što Rancière naziva disenzusom kao osnovom politike kao jednakosti. Gdje, nakon svega gore rečenog, postoji mogućnost otpora kao kontrapunkta moći u ovako naznačenom kontekstu? Možda ćemo lakše dati odgovor na ovo pitanje ako definiramo – disentologiju.

20 O tome A. Lošonc, *Otpor i moć*, str. 17.
21 Vidi Ernst Bloch, *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.
22 U ovome se dijelu teksta oslanjam na prikaz knjige Žarka Paića, *Moć nepokornosti. Intelektualac i biopolitika*, AntiBarbarus, biblioteka Electa, Zagreb 2006. Ovaj tekst o "intelektulacu u bespućima biopolitičke zbiljnosti" uključen je i u moju knjigu: M. Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, Anti Barbarus, Zagreb, 2008.
23 Vidi Gilles Deleuze i Felix Guattari, "Geofilozofija", u: isti, Što je filozofija?, objavljeno u časopisu *Treći program Hrvatskog radija*, Zagreb, 1993., s francuskoga preveo Borislav Mikulić.

Ernst Bloch

Što je to disentologija?[22]

U tekstu "Geofilozofija", posljednje knjige Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija *Što je filozofija?*, pojavljuje se apologija otpora kao suverene kategorije naspram određenja moći kao transcendentne kategorije suvremenog kapitalizma. *Nota bene*, Kapital je danas jedini subjekt-supstancija bez-supstancijalnog svijeta.

Kapitalizam je onaj odnos moći koji umnogome predodređuje sve što nam se događa sada i ovdje i... zauvijek. Kapital je u mnogim diskursima političke filozofije onaj element na koji se usredotočuje otpor.

> "Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak cogitu komunikacije, još sumnjivijem od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je (i) previše: ono što nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti.* Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik... Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki..."[23]

Deleuze i Guattari, u svojoj radikalnoj dekonstrukciji cijelog ideološkog okvira zapadne filozofije, mogu se smatrati disentolozima. Baš poput gore tematiziranog Rancièrea. Tko je to – disentolog?

Suvremeni intelektualac danas obnaša dvije posve različite uloge. On je ili *disentolog* koji, manje-više, nemoćno traži prostore nove utopije protiv globalnog kapitalizma, ili je pak *strateg i mandarin* liberalno-demokratske ideologije. Disentolozi su, na neki način – u smislu koji nas ovdje zanima – "ideolozi" kritičkog otpora.

Intelektualac preuzima, još od "afere Dreyfus", političke ingerencije. To je i samorazumljivo, ako uzmemo u obzir da je politika "opća stvar brige za zajednicu". Kritička teorija intelektualaca mora se baviti pitanjima politike, ali i moći znanja u nekome društvu. Njegova je pak praksa ona – *disentologije*. Razlog postojanja intelektualnog kritičkog poziva jest u radikalnom suočavanju s

Deuxième Année. — Numéro 87

Cinq Centimes

JEUDI 13 JANVIER 1898

Directeur
ERNEST VAUGHAN

ABONNEMENTS

	Un an	Six mois	Trois mois
Paris	30 f.	15 f.	8 f.
Départements et Algérie	34 f.	17 f.	9 f.
Etranger (Union Postale)	55 f.	28 f.	15 f.

POUR LA RÉDACTION :
S'adresser à M. A. BERTHIER
Secrétaire de la Rédaction

ADRESSE TÉLÉGRAPHIQUE : AURORE-PARIS

L'AURORE

Littéraire, Artistique, Sociale

Directeur
ERNEST VAUGHAN

LES ANNONCES SONT REÇUES :
142 — Rue Montmartre — 142
AUX BUREAUX DU JOURNAL

Les manuscrits non insérés ne sont pas rendus

ADRESSER LETTRES ET MANDATS :
A M. A. BOUIT, Administrateur

Téléphone : 102-58

J'Accuse...!

LETTRE AU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

Par ÉMILE ZOLA

LETTRE
A M. FÉLIX FAURE
Président de la République

Monsieur le Président,

Me permettez-vous, dans ma gratitude pour le bienveillant accueil que vous m'avez fait un jour, d'avoir le souci de votre juste gloire et de vous dire que votre étoile, si heureuse jusqu'ici, est menacée de la plus honteuse, de la plus ineffaçable des taches?

Vous êtes sorti sain et sauf des basses calomnies, vous avez conquis les cœurs. Vous apparaissez rayonnant dans l'apothéose de cette fête patriotique que l'alliance russe a été pour la France, et vous vous préparez à présider au solennel triomphe de notre Exposition universelle, qui couronnera notre grand siècle de travail, de vérité et de liberté. Mais quelle tache de boue sur votre nom — j'allais dire sur votre règne — que cette abominable affaire Dreyfus! Un conseil de guerre vient, par ordre, d'oser acquitter un Esterhazy, soufflet suprême à toute vérité, à toute justice. Et c'est fini, la France a sur la joue cette souillure, l'histoire écrira que c'est sous votre présidence qu'un tel crime social a pu être commis.

Puisqu'ils ont osé, j'oserai aussi, moi. La vérité, je la dirai, car j'ai promis de la dire, si la justice, régulièrement saisie, ne la faisait pas, pleine et entière. Mon devoir est de parler, je ne veux pas être complice. Mes nuits seraient hantées par le spectre de l'innocent qui expie là-bas, dans la plus affreuse des tortures, un crime qu'il n'a pas commis.

Et c'est à vous, monsieur le Président, que je la crierai, cette vérité, de toute la force de ma révolte d'honnête homme. Pour votre honneur, je suis convaincu que vous l'ignorez. Et à qui donc dénoncerai-je la tourbe malfaisante des vrais coupables, si ce n'est à vous, le premier magistrat du pays?

***

La vérité d'abord sur le procès et sur la condamnation de Dreyfus.

Un homme néfaste a tout mené, a tout fait, c'est le colonel du Paty de Clam, alors simple commandant, lieu, des papiers disparaissaient, comme il en disparaît aujourd'hui encore; et l'auteur du bordereau était recherché, lorsqu'un *a priori* se fit peu à peu que cet auteur ne pouvait être qu'un officier de l'état-major, et un officier d'artillerie : double erreur manifeste, qui montre avec quel esprit superficiel on avait étudié ce bordereau, car un examen raisonné démontre qu'il ne pouvait s'agir que d'un officier de troupe. On cherchait donc dans la maison, on examinait les écritures, c'était comme une affaire de famille, un traître à surprendre dans les bureaux mêmes, pour l'en expulser. Et, sans que je veuille refaire ici une histoire connue en partie, le commandant du Paty de Clam entre en scène, dès qu'un premier soupçon tombe sur Dreyfus. A partir de ce moment, c'est lui qui a inventé Dreyfus, l'affaire devient son affaire, il se fait fort de confondre le traître, de l'amener à des aveux complets. Il y a bien le ministre de la guerre, le général Mercier, dont l'intelligence semble médiocre; il y a bien le chef de l'état-major, le général de Boisdeffre, qui paraît avoir cédé à sa passion cléricale, et le sous-chef de l'état-major, le général Gonse, dont la conscience a pu s'accommoder de beaucoup de choses. Mais, au fond, il n'y a d'abord que le commandant du Paty de Clam, qui les mène tous, qui les hypnotise, car il s'occupe aussi de spiritisme, d'occultisme, il converse avec les esprits. On ne croira jamais les expériences auxquelles il a soumis le malheureux Dreyfus, les pièges dans lesquels il a voulu le faire tomber, les enquêtes folles, les imaginations monstrueuses, toute une démence torturante.

Ah! cette première affaire, elle est un cauchemar, pour qui la connaît dans ses détails vrais! Le commandant du Paty de Clam arrête Dreyfus, le met au secret. Il court chez madame Dreyfus, la terrorise, lui dit que, si elle parle, son mari est perdu. Pendant ce temps, le malheureux s'arrachait la chair, hurlait son innocence. Et l'instruction a été faite ainsi, comme dans une chronique du quinzième siècle, au milieu du mystère, avec une complication d'expédients farouches, tout cela basé sur une seule charge enfantine, ce bordereau imbécile, qui n'était pas seulement une trahison vulgaire, qui était aussi la plus impudente des escroqueries, car les fameux secrets livrés, Est-ce donc vrai, les choses indicibles, les choses dangereuses, capables de mettre l'Europe en flammes, qu'on a dû enterrer soigneusement derrière ce huis clos? Non! il n'y a eu, derrière, que les imaginations romanesques et démentes du commandant du Paty de Clam. Tout cela n'a été fait que pour cacher le plus saugrenu des romans-feuilletons. Et il suffit, pour s'en assurer, d'étudier attentivement l'acte d'accusation lu devant le conseil de guerre.

Ah! le néant de cet acte d'accusation! Qu'un homme ait pu être condamné sur cet acte, c'est un prodige d'iniquité. Je défie les honnêtes gens de le lire, sans que leur cœur bondisse d'indignation et crie leur révolte, en pensant à l'expiation démesurée, là-bas, à l'île du Diable. Dreyfus sait plusieurs langues, crime; on n'a trouvé chez lui aucun papier compromettant, crime; il va parfois dans son pays d'origine, crime; il est laborieux, il a le souci de tout savoir, crime; il ne se trouble pas, crime; il se trouble, crime. Et les naïvetés de rédaction, les formelles assertions dans le vide! On nous avait parlé de quatorze chefs d'accusation : nous n'en trouvons qu'une seule en fin de compte, celle du bordereau; et nous apprenons même que les experts n'étaient pas d'accord, qu'un d'eux, M. Gobert, a été bonnement militairement, parce qu'il se permettait de ne pas conclure dans le sens désiré. On parlait aussi de vingt-trois officiers qui étaient venus accabler Dreyfus de leurs témoignages. Nous ignorons encore leurs interrogatoires, mais il est certain que tous ne l'avaient pas chargé; et il est à remarquer, en outre, que tous appartenaient aux bureaux de la guerre. C'est un procès de famille, on est là entre soi, et il faut s'en souvenir : l'état-major a voulu le procès, l'a jugé, et il vient de le juger une seconde fois.

Donc, il ne restait que le bordereau, sur lequel les experts ne s'étaient pas entendus. On raconte que, dans la chambre du conseil, les juges allaient naturellement acquitter. Et, dès lors, comme l'on comprend l'obstination désespérée avec laquelle, pour justifier la condamnation, on affirme aujourd'hui l'existence d'une pièce secrète, accablante, la pièce qu'on ne peut montrer, qui légitime tout, devant laquelle nous devons nous incliner, le bon dieu invisible et inconnaissable. Elle existe, on le jure, elle pèse d'un poids écrasant sur les destinées de Dreyfus. Un syndicat de trahison a dû se former, un syndicat qui a mis la main sur le ministre de la guerre, qui a mis la main sur le chef de l'état-major, qui a mis la main sur le sous-chef de l'état-major, qui a mis la main sur tout le service des renseignements, qui a mis la main sur deux ministres, sur les trois présidents des commissions parlementaires, sur le premier président, sur le procureur général, sur toute la haute hiérarchie judiciaire, qui a mis la main sur la presse entière, sur des hommes considérables, sur des hommes politiques, sur des hommes de lettres, sur des artistes, sur des gloires nationales, sur l'épée. Et, devant la formidable poussée de la vérité, de la justice, ce syndicat de crimes s'est ligué, a fait bloc, pour sauver le traître, pour perdre l'innocent, les deux hommes qui avaient eu le double tort de vouloir la lumière et de la chercher. Ah! quel effroyable cas de conscience, quel cauchemar pour les honnêtes gens, qui ne savent que depuis quelques mois, qui ne connaissent encore que par des lambeaux tronqués et volés, cette affaire mystérieuse, où les responsabilités sont si lourdes! Ils s'enquièrent, cherchent, frémissent d'être mêlés à quelque chose de pourri, de pire que la pire des basses besognes. Ils ont devant eux des hommes qui parlent haut, qui sont honorés, qui règnent, et ils ne savent rien encore, ils croient à quelque effroyable histoire de quelque bandit, d'un vol, d'un assassinat, d'un scandale, quelque chose de monstrueux, puisque le silence le plus profond, s'inquiètent, cherchent, finissent par se convaincre de l'innocence de Dreyfus.

Je ne ferai pas l'historique des doutes, puis de la conviction de M. Scheurer-Kestner. Mais, pendant qu'il fouillait de son côté, il se passait des faits graves à l'état-major même. Le colonel Sandherr était mort, et le lieutenant-colonel Picquart lui avait succédé comme chef du bureau des renseignements. Et c'est à ce titre, dans l'exercice de ses fonctions, que ce dernier eut un jour entre les mains une lettre-télégramme, adressée au commandant Esterhazy, par un agent d'une puissance étrangère. Son devoir strict était d'ouvrir une enquête. La certitude est qu'il n'a jamais agi en dehors de la volonté de ses supérieurs. Il soumit donc ses soupçons à ses supérieurs hiérarchiques, le général Gonse, puis le général de Boisdeffre, puis le général Billot, qui avait succédé au général Mercier comme ministre de la guerre. Le fameux dossier Picquart, dont il a été tant parlé, n'a jamais été que le dossier Billot. J'entends le dossier fait par un subordonné pour son ministre, le dossier qui doit exister encore au ministère de la guerre. Les recherches durèrent de mai à septembre 1896, et ce qu'il faut affirmer bien haut, c'est que le général Gonse était convaincu de la culpabilité d'Esterhazy, c'est que le général de Boisdeffre et le général Billot ne mettaient pas en doute que le fameux bordereau fût de l'écriture d'Esterhazy. L'enquête du lieutenant-colonel Picquart avait abouti à cette constatation certaine. Mais l'émoi était grand, car la condamnation d'Esterhazy entraînait inévitablement la revision du procès Dreyfus; et c'était ce que l'état-major ne voulait à aucun prix.

Il dut y avoir là une minute psychologique pleine d'angoisse. Remarquez que le général Billot n'était compromis dans rien, il arrivait tout frais, il pouvait faire la vérité. Il n'osa pas, dans la terreur sans doute de l'opinion publique, certainement aussi dans la crainte de livrer tout l'état-major, le général de Boisdeffre, le général Gonse, sans compter les sous-ordres. Puis, ce ne fut là qu'une minute de combat entre sa conscience et ce qu'il croyait être l'intérêt militaire. Quand cette minute fut passée, il était déjà trop tard. Il s'était engagé, il était compromis. Et, depuis lors, sa responsabilité n'a fait que grandir, il a assumé toutes les responsabilités, celle des autres plus grandes que la sienne, celle de la faute abominable, du crime qu'on allait commettre. Ah! ce dernier mois, comment a-t-il vécu, comment vit-il, avec la pensée de l'innocent qui agonise là-bas, à quelques pas de lui, sur la terre de douleur? Et il ne sait rien, il ne peut rien savoir, il ne peut pas douter de la culpabilité de Dreyfus, il a lu le bordereau, il a reconnu l'écriture d'un traître, d'un officier, d'un camarade, il a vu les hommes compétents, les experts, qui ont conclu comme il devait conclure, et il a fini par croire à l'innocence de Dreyfus, parce qu'il a cru à son devoir, parce qu'il a voulu garder intacte la foi en son drapeau.

Je ne ferai pas l'historique des doutes, puis de la conviction de M. Scheurer-Kestner. Mais, pendant qu'il fouillait de son côté, il se passait des faits graves à l'état-major même. Le colonel Sandherr était mort, et le lieutenant-colonel Picquart lui avait succédé comme chef du bureau des renseignements. Et c'est à ce titre, dans l'exercice de ses fonctions, que ce dernier eut un jour entre les mains une lettre-télégramme, adressée au commandant Esterhazy, par un agent d'une puissance étrangère. Son devoir strict était d'ouvrir une enquête. La certitude est qu'il n'a jamais agi en dehors de la volonté de ses supérieurs. Il soumit donc ses soupçons à ses supérieurs hiérarchiques, le général Gonse, puis le général de Boisdeffre, puis le général Billot, qui avait succédé au général Mercier comme ministre de la guerre. Le fameux dossier Picquart, dont il a été tant parlé, n'a jamais été que le dossier Billot. J'entends le dossier fait par un subordonné pour son ministre, le dossier qui doit exister encore au ministère de la guerre. Les recherches durèrent de mai à septembre 1896, et ce qu'il faut affirmer bien haut, c'est que le général Gonse était convaincu de la culpabilité d'Esterhazy, c'est que le général de Boisdeffre et le général Billot ne mettaient pas en doute que le fameux bordereau fût de l'écriture d'Esterhazy. L'enquête du lieutenant-colonel Picquart avait abouti à cette constatation certaine. Mais l'émoi était grand, car la condamnation d'Esterhazy entraînait inévitablement la revision du procès Dreyfus; et c'était ce que l'état-major ne voulait à aucun prix.

Il dut y avoir là une minute psychologique pleine d'angoisse. Remarquez que le général Billot n'était compromis dans rien, il arrivait tout frais, il pouvait faire la vérité. Il n'osa pas, dans la terreur sans doute de l'opinion publique, certainement aussi dans la crainte de livrer tout l'état-major, le général de Boisdeffre, le général Gonse, sans compter les sous-ordres. Puis, ce ne fut là qu'une minute de combat entre sa conscience et ce qu'il croyait être l'intérêt militaire. Quand cette minute fut passée, il était déjà trop tard. Il s'était engagé, il était compromis. Et, depuis lors, sa responsabilité n'a fait que grandir, il a assumé toutes les responsabilités, celle des autres plus grandes que la sienne, celle de la faute abominable, du crime qu'on allait commettre. Ah! ce dernier mois, comment a-t-il vécu, comment vit-il, avec la pensée de l'innocent qui agonise là-bas, à quelques pas de lui, sur la terre de douleur? Et il ne sait rien, il ne peut rien savoir, il ne peut pas douter de la culpabilité de Dreyfus, il a lu le bordereau, il a reconnu l'écriture d'un traître, d'un officier, d'un camarade, il a vu les hommes compétents, les experts, qui ont conclu comme il devait conclure, et il a fini par croire à l'innocence de Dreyfus, parce qu'il a cru à son devoir, parce qu'il a voulu garder intacte la foi en son drapeau.

A Paris, la vérité marchait, irrésistible, et l'on sait de quelle façon l'orage attendu éclata. M. Mathieu Dreyfus dénonça le commandant Esterhazy comme le véritable auteur du bordereau, au moment où M. Scheurer-Kestner allait déposer, entre les mains du garde des sceaux, une demande en revision du procès. Et c'est ici que le commandant Esterhazy paraît. Des témoignages le montrent d'abord affolé, prêt au suicide ou à la fuite. Puis, tout d'un coup, il paye d'audace, il étonne Paris par la violence de son attitude. C'est que du secours lui était venu, il avait reçu une lettre anonyme l'avertissant des menées de ses ennemis, une dame mystérieuse s'était même dérangée de nuit pour lui remettre une pièce volée à l'état-major, qui devait le sauver. Et je ne puis m'empêcher de retrouver là le lieutenant-colonel du Paty de Clam, en reconnaissant les expédients de son imagination fertile. Son œuvre, la culpabilité de Dreyfus, était en péril, et il a voulu sûrement défendre son œuvre. La revision du procès, mais c'était l'écoulement du roman-feuilleton si extravagant, si tragique, dont le dénouement abominable a lieu à l'île du Diable! C'est ce qu'il ne pouvait permettre. Dès lors, le duel va avoir lieu entre le lieutenant-colonel Picquart et le lieutenant-colonel du Paty de Clam, l'un le visage découvert, l'autre masqué. On les retrouvera prochainement tous deux devant la justice civile. Au fond, c'est toujours l'état-major qui se défend, qui ne veut pas avouer son crime, dont l'abomination grandit d'heure en heure.

On s'est demandé avec stupeur quels étaient les protecteurs du commandant Esterhazy. C'est d'abord, dans l'ombre, le lieutenant-colonel du Paty de Clam qui a tout machiné, qui a tout conduit. Sa main se trahit aux moyens sangreneus. Puis, c'est le général de Boisdeffre, c'est le général Gonse, c'est le général Billot lui-même, qui sont bien obligés de faire acquitter le commandant, puisqu'ils ne peuvent laisser reconnaître l'innocence de Dreyfus, sans que les bureaux de la guerre croulent sous le mépris public. Et le beau résultat de cette situation redoutable, c'est que l'honnête conseil de guerre déferait ce qu'un conseil de guerre avait fait?

Je ne parle même pas du choix toujours possible des juges. L'idée supérieure de discipline, qui est dans la sang de ces soldats, ne suffit-elle à infirmer leur pouvoir même d'équité? Qui dit discipline dit obéissance. Lorsque le ministère de la guerre, le grand chef, a établi publiquement, aux acclamations de la représentation nationale, l'autorité absolue de la chose jugée, vous voulez qu'un conseil de guerre lui donne un formel démenti? Hiérarchiquement, cela est impossible. Le général Billot a suggestionné les juges par sa déclaration, et ils ont jugé comme ils doivent aller au feu, sans raisonner. L'opinion préconçue qu'ils ont apportée sur leur siège est évidemment celle-ci : « Dreyfus a été condamné pour crime de trahison par un conseil de guerre; il est donc coupable, et nous, conseil de guerre, nous ne pouvons le déclarer innocent; or nous savons que reconnaître la culpabilité d'Esterhazy, ce serait proclamer l'innocence de Dreyfus. » Rien ne pouvait les faire sortir de là.

Ils ont rendu une sentence inique qui à jamais pèsera sur nos conseils de guerre, qui entachera désormais de suspicion tous leurs arrêts. Le premier conseil de guerre a pu être imbécile gent, le second est forcément criminel. Son excuse, je le répète, est que le chef suprême avait parlé, déclarant la chose jugée inattaquable, sainte et supérieure aux hommes, de sorte que des inférieurs ne pouvaient dire le contraire. On nous parle de l'honneur de l'armée, on veut que nous l'aimions, que nous la respections. Ah! certes, oui, l'armée qui se lèverait à la première menace, qui défendrait la terre française, elle est tout le peuple et nous n'avons pour elle que tendresse et respect. Mais il ne s'agit pas d'elle, dont nous voulons justement la dignité, dans notre besoin de justice. Il s'agit du sabre, le maître qu'on nous donnera demain peut-être. Et baiser dévotement la poignée du sabre, le dieu, non!

Je l'ai démontré d'autre part : l'affaire Dreyfus était l'affaire des bureaux de la guerre, un officier de l'état-major, dénoncé par ses camarades de l'état-major, condamné sous la pression des chefs de l'état-major. Encore une fois, il ne peut revenir innocent, sans que tout l'état-major soit coupable. Aussi

političkim poretkom. On u sebi sadrži strategije znanja kao temelja nekog društva. Stoga je nužno i tematiziranje tzv. "društva znanja" kao ideološkog konstrukta.

Konstrukt je to koji se legitimirao poznatom "Bolonjskom deklaracijom" o strategijama razvoja znanja u zapadnoeuropskim društvima, a što je značilo i prešutnu kapitulaciju pred američkim konceptom "javnog intelektualca" i čuvenim američkim *think tankovima* kao osnovom znanstvenog ovjerovljenja američke globalne predominacije nad cijelim preostalim svijetom.[24]

Govor je *disentologa* teorijsko-praktički poziv na akciju "protiv" svega toga.[25] Intelektualci kao disentolozi obnavljaju potencijale kritičkog otpora teorije. I to *onkraj* metapolitičke borbe kultura, kao signuma današnjeg svijeta. Ovdje se detektira i nova uloga intelektualca kao suvremenog *disentologa*. On je borac protiv izopačenja demokracije... protiv globalnog kapitalizma koji proizvodi bijedu... protiv realnog, totalitarnog socijalizma (Sj. Koreja, Kuba) koji ideološki počiva na ideji svejednakosti u bijedi. U pozadini svega toga ipak je uvijek neka etika i moralni *treba da*... (Sollen)! Tako je suvremeni intelektualac podvojen između navlastite autonomne slobode odane načelima ideja i... moralnog poziva.

Ipak, *in ultima linea*, disentolozi su danas kulturni ideolozi permanentne re-evolucije svijeta. Nešto poput Lava Trockog između dvaju svjetskih ratova!

Suvremeni intelektualac/disentolog u tome slijedi Marxa. On je prečesto i nepravedno stavljan u ropotarnicu povijesti ideja, i to iz interesa vladajućeg neoliberalnog diskursa. Međutim aktualnost njegova koncepta ideologije, transcendentalne strukture robe i kapitala, teorije fetišizma... modernizacije – pokazuje nezaobilaznost Marxa kod disentologa današnjice.[26]

Kulturni dispozitiv današnjice umnogome je izmijenio sliku intelektualca koja se uvriježila u povijesti moderne, posebice nakon slučaja Dreyfus.

Tko su dakle ti koji danas preuzimaju tu, zasigurno ne uvijek zahvalnu, ulogu glasnogovornika OTPORA? Jer doista intelektualac utjelovljuje diskurs otpora.

Za razliku od Sartrea, koji je do kraja svog života vjerovao da je znanje moć i istina, te da zbog toga ideje oblikuju realnost, ovdje često spominjani Deleuze i Guattari preobrću tu funkciju što je Jean-Paul Sartre pridaje intelektualcu. Intelektualac, sada primjerenije *disentolog*, nije više unajmljen da igra ulogu savjetnika masa i kritičara ideološkog sadržaja, on nam tek može dati instrumente za analizu.

> "Za nas intelektualac teoretičar... više nije subjekt, svijest koja reprezentira ili reprezentativna svijest... reperezentacija više ne postoji, postoji samo djelovanje, djelovanje teorije, praktično djelovanje u odnosima mreže",[27]

kaže Deleuze u jednom razgovoru s Foucaultom. Foucault će – kao osebujni disentolog otpora – jednako tako izmijeniti gledanje na ovu solemnu figuru francuske tradicije. Umjesto univerzalnog, on se zalaže za tzv. "specifičnog intelektualca". Takav je agens *otpora* onaj koji više ne govori kao gospodar Istine i Pravde, njemu će biti dovoljno da (tek!) otkrije istinu o moći i povlasticama. On će biti stručnjak za diskurzivne funkcije institucija što ih analizira, bez želje da za sebe time priskrbi neki poseban status.

Jer za Foucaulta dioništvo OTPORA, vezano uz teoriju, nije ispisivanje globalne analize ideoloških kodova, nego analiza specifičnosti mehanizama moći i izgradnja, korak po korak, "strateškog znanja".[28]

Dakle ako je moć raspršena u multipliciranim mrežama, otpor je jedino moguć u nizu lokaliziranih strategija.

Foucault će kao navlastitu EMANCIPACIJSKU strategiju i diskurs OTPORA prakticirati osebujnu i navlastitu "politiku istine". Radi se dakle o oslobađanju istine iz onih oblika hegemonije u kojima je ostala zatočena.

Ipak, neizostavna je ovdje i sama POBUNA.

> "Svi oblici slobode, izborene ili zatražene, sva prava koja se cijene, pa i ona o najnevažnijim stvarima, u pobuni sigurno vide zadnju točku u kojoj će se usidriti, koja je čvršća i bliža nego prirodna prava".[29]

Ovo se svakako nadovezuje na stav koji emancipaciju i put prema slobodi vidi u aktivnome otporu prema okoštalim, ali istodobno (ipak) i dinamičkim strukturama moći koje utjelovljuje sam Kapital. Također, treba postojati i stanovita "homeopatska strategija otpora".[30] Deleuze će reći da Kapital treba okrenuti protiv njega samoga, da treba ići kapitalom protiv kapitala. I ne treba pritom strahovati da će nas kapital "potkrasti, da će prigrabiti ispoljenu kreativnost/otpor, nego se (moramo) svjesno-namjerno *ekscesno* identificirati s kapitalom, (a to je) ono što moć nikako ne voli".[31] U tome nas podučava i

24 O ovome pišem u tekstu M. Krivak, "'Društvo znanja' i Europa", u: *MISLITI več = Pensare di più = Misliti više : zbornik mednarodnega filozofskega simpozija o krizi = atti del simposio internazionale di filosofia sulla crisi = zbornik međunarodnog filozofskog simpozija o krizi*, Narodni dom, Aula Magna SSLMIT, Aula Magna SSLMIT, Trst, Trieste, Trst, 11. 4. 2014 / [uredniški odbor Veronika Brecelj ... et al.]. - Trst : Slovenski klub : Društvo slovenskih izobražencev, Trieste/Trst, 2014., str. 109-118.

25 Vidi M. Krivak, *Protiv!Fragmenti o postmodernizmu, medijima, politici, Americi...i filozofiji*, biblioteka Filozofska istraživanja, HFD, Zagreb, 2007.

26 Vidi samo jedan primjer takovog tematiziranja Karla Marxa kod Toma Rockmorea: T. Rockmore, "Marx nakon marksizma", u: *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (1/2, 2014), str. 128-142.

27 Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power", u: Donald F. Bouchard (ur.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell UP, Ithaca, 1977., str. 206-207.

28 Vidi: Lawrence Kritzmann, "Foucault i politika iskustva", *Tvrđa* (1/2, 2014), str. 16-24.

29 Michel Foucault, "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11.-12 svibnja 1979., str. 1-2.

30 Nju navodi Alpar Lošonc, vidi: *Otpor i moć*, str. 35-36.

31 Isto, str. 35.

strategija tzv. "prekomjerne identifikacije" u estetici, koju su primjerice u svojim nastupima i ikonografiji prakticirali članovi *rock* skupine Laibach. Njihova je imitacija totalitarne estetike doista imala izvornu snagu *otpora* inkarnirajući rituale teutonske vizualnosti i auditivnosti, samu transparentnost *moći*!

Foucault je obrnuo Sartreov ideološki imperativ utemeljen na apstraktnome shvaćanju moći, te se usredotočio na otkrivanje detalja i kontingencije našega znanja i diskurzivnih praksi kao političkih tehnologija.

> "Estetika i etika egzistencije, askeza i samodisciplina, to je onaj model prema kojemu se treba oblikovati suvremeni intelektualac. Njegova je obveza razotkrivanja režima proizvodnje istine, a što čini i njegovu 'politiku istine'.
> Foucault definira međuodnos politike i filozofije u temeljnom zadatku suvremenosti, tj. u zadaći filozofije kao pitanju smisla političkoga djelovanja u moderno doba. Preduvjet za sve to jest kritičko, svjesno, etičko usmjeravanje i estetičko stiliziranje vlastite egzistencije. To je ono što čini lik samosvjesnog, angažiranog intelektualca vjernog politici istine i istinskom življenju."[32]

Za Foucaulta je misao o otporu i emancipaciji nova "politika istine". Radi se o osebujnoj kritičkoj povijesti sadašnjosti koja funkcionira upravo kao takva.

Iako je, naravno, Foucault svjestan da je "mišljenje napor koji nije u modi", on nas poziva na uvijek iznovice dešifriranje istine i dislociranje samog procesa mišljenja. Dakle radi se o otporu svakovrsnim dispozitivima moći kao proizvodećim instancama diskurzivne prakse.

Vratimo se, u ovom momentu naše "diskurzivne prakse", pitanju o disentologiji.

(Opet se oslanjam na svoj prikaz prevažne Paićeve knjige o *moći nepokornosti*.)

Kako je, danas, moguća moć nepokornosti?

Nepokornost slobode bezdan je i temelj života, realnosti i umjetnosti. Razmatrajući konačne konzekvence istinske disentologije, sada se traži mjesto za intelektualca kao kritičkog disentologa. Intelektualac, kao umreženi *disentolog*, nalazi svoju pozicioniranost u pokušaju artikulacije nove ideje javnosti i komunikacijske zajednice građana. Predvodnik je novog uvida o *građanskoj neposlušnosti*. Ta je "neposlušnost" odlika civilne religije demokracije. Ipak, semantički moćnija riječ za suvremeni diskurs – te koja nadilazi granice političkog liberalizma – jest *nepokornost*. Suvremeni "muzej nepokornosti" slobode vezan je uz metapolitičke pretpostavke drukčijeg i drugog života radikalnog individualizma.[33]

Pojam disentologije, odnosno suvremenog intelektualca kao *disentologa* ima svoje krajnje posljedice u tzv. "metapolitičkom muzeju" suvremene demokracije. Takva disentološka politika i umjetnost utopije ne živi negdje "izvan" ovoga svijeta, nego u njegovu jedino realnom podzemlju. To je svijet hakera, fanatika, gubitnika i lunatika, *cyber* revolucionara i neoavangardnih mistika... ali i filozofsko-teorijskog otpora.[34]

Tomu svakako pripada i cijeli opus mislioca koji je i osnovni predmet ovoga napisa – Jacquesa Rancièrea.

Njegovo je pregnuće u povezivanju filozofije i umjetnosti, a u svrhu iznalaženja politike emancipacije, predragocjeno. Stoga ću se u nekovrsnom zaključku ovoga teksta referirati na još jedno područje koje mi je od presudnog interesa za navlastiti angažman oko emancipacije i govora otpora.

Ono je svakako vezano uz tzv. politiku i metodu JEDNAKOSTI.

Da spomenem još nešto. Vrlo važnim držim i Rancièreovo razmatranje o umjetnosti pokretnih slika u njegovoj *Filmskoj fabuli*.[35] Knjiga mi se čini jednako važnom kao i Deleuzeove analize "slike pokreta" i "slike vremena".

Ipak, uvažavajući sve njegove analize filmskog medija kao estetskog i identifikacijskog režima umjetnosti – zadržat ću se na poetici znanja.

Ova pak dislocira filozofiju na područje koje predstavlja "pomireno mišljenje razumskoga i osjetilnoga".

To je i nova estetska praksa otpora i pregnuće k emancipacijskom diskursu.

McKenzie Wark

K emancipaciji... kroz "metodu jednakosti"

Može li jednakost biti metoda? Ima li u Rancièreovu pregnuću poimanja onoga političkoga nešto kontradiktorno? Kako bi uopće, nešto što bi trebalo razmatrati kao čin ili ideal – poput jednakosti – moglo biti metodom?

Upravo se ovim pitanjem Jacques Rancière bavi u

32 Vidi o tome moj još neobjavljeni tekst: "Filozofija i politika.O istoznačnosti filozofirajućeg s vladajućim subjektom!?", izlaganje na simpoziju *Michel Foucault: Moć ideja*, u organizaciji alumni-udruge studenata Filozofskog fakulteta u Osijeku, 3. lipnja 2014.

33 Vidi Ž. Paić, *Moć nepokornosti.*, str. 288.

34 Vidi isto, str. 289-290. Također, usporedi i McKenzie Wark, *Hakerski manifest*, Multimedijalni institut, Zagreb, 2006.

35 Vidi Žak Ransijer, *Filmska fabula*, s francuskoga prevela Jasna Vidić, Clio, Beograd, 2010. O ovoj njegovoj, meni posebno važnoj temi ispisao sam još neobjavljeni tekst "JEAN-LUC GODARD I JACQUES RANCIÈRE: *(Pri)povijesti filma* kao subverzivna filmska umjetnost u doba spektakla". Rancièrove reference na Godardove *Histoires du cinema* predragocjene su.

dvama svojim predavanjima.[36] Kako bismo mogli kontekstualizirati njegova poimanja, trebamo postaviti jasnom njegovu jednadžbu:

SLOBODA + JEDNAKOST + DEMOKRACIJA + POLITIKA (ono političko) = EMANCIPACIJA.

Naizgled, čini se plauzibilnim da se metoda ne bi trebala baviti pitanjima jednakosti. To podrazumijeva da je jednakost, npr. "lijep cilj", a da se do njega može stići tek mukotrpnim napredovanjem u smislu samooslobođenja. To je nešto poput Kantove teorije o prosvjetiteljstvu. Međutim aktualne socijalne okolnosti čine se neizbježnim okvirom stanja *ne*jednakosti koja proizlazi iz čitavog niza mehanizama društvenih odnosa. Potlačeni se u takovrsnom razmatranju nalaze u svojevrsnom *circulus vitiosus*. Njihova težnja da se u konsenzualnim okvirima pokušaju izboriti za pravo glasa, pa onda i eventualno jednakost i emancipaciju, u bitnome je ograničena strogo zadanim pravilima socijalnog aparata. To je, primjerice, ono što Foucault naziva "dispozitivom".

> "*Aparat*, tj. *dispozitiv*, dakle, sastoji se od potpuno heterogenog skupa što ga čine: *diskursi, institucije, sve arhitektonske forme; pravne odluke, zakoni, administrativne mjere; znanstveni iskazi, filozofski, moralni i filantropski stavovi* – ukratko, *ono rečeno* i, još više, *ono prešućeno*."[37]

Kako se izvan, ali i u okviru tako postavljenog dispozitiva uopće može steći "pravo glasa"? Krug dominacije i neznanja (a koji nema u vidu eventualne pozitivne mogućnosti i opcije što ih u dispozitivu ipak pronalazi Foucault!), za Rancièrea se razbija "raspodjelom osjetilnog".[38] Ona je stvar konsenzusa ili disenzusa.

Konsenzus pak funkcionira jedino u službi održavanja poretka dominacije. On se temelji na raspodjeli društvenih uloga u socijalnom polju. Samom podjelom položaja može se zasnovati jedino – nejednakost. U tim se okvirima često svaka proizvoljna pripovijest preobražuje u znanstvenu demonstraciju. Nejednakost se znanstveno verificira snagom neumitnog, željeznog zakona. Začetnik tog načina promišljanja, prema Rancièreu, jest Platon. Naspram mita o željezu ulivenom u dušu radnika, te zlata u duše onih koji su predodređeni da upravljaju *Politeiom* – dakle naspram "željezne logike *socijalne* stratifikacije!" – Rancière nam nudi preoblikovanje polja *političkog*.

36 Radi se o predavanjima održanima u ožujku i travnju 2010. godine u Beogradu, Ljubljani i Zagrebu, u okviru turneje pod naslovom "Metoda jednakosti, ideja jednakosti". Gostovanje je upriličeno u organizaciji Edicije Jugoslavija, Delavsko-punkerske univerze i Multimedijalnog instituta. Transkript izlaganja objavljen je u Ediciji Jugoslavija, biblioteci SVESKE, u ožujku 2014.

37 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C. Gordon (ur.), Pantheon Books, New York, 1980., str. 194-196.

38 J. Rancière, *Le Partage du sensible*.

39 J. Rancière, *Učitelj neznalica*.

40 J. Rancière, *Metoda jednakosti: Politika i poetika*, Edicija Jugoslavija, Beograd/Zagreb, 2010., str. 9.

41 Vidi najreprezentativniju knjigu Badiouva "platonizma mnoštvenosti": Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989., hrvatski prijevod (Gordana V. Popović): *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

Zanimljiv primjer u toj metodi bit će Joseph Jacotot, junak emancipacije iz njegove knjige *Učitelj neznalica*.[39] On se zalaže za jednakost inteligencija.

Naspram Jacotota, navodni "progresivni put" od nejednakosti do jednakosti, pretpostavlja da učitelj-pedagog zauzima položaj onoga koji zna, i to prije svega zbog neukosti onoga koga treba proučiti. Ovo je verifikacija logike nejednakosti.

EMANCIPACIJA je, prema Rancièreu, odluka o provjeri činjenice da ne postoje takovrsne dvije vrste duša ili dvije vrste inteligencija. Sve su inteligencije jednake, rekao je već Jacotot. Što je onda u tome tzv. "metoda jednakosti"?

> "Metoda jednakosti drži se pretpostavke da možemo krenuti od bilo koje točke i da postoje mnogostruki putovi koji se mogu izgraditi da bismo došli do neke druge točke ili opet neke druge koju ne možemo predvidjeti."[40]

U emancipaciji se dakle radi o *odluci*. Odluka je to o ostvarenju vlastitih sposobnosti. Da bismo to postigli, ne treba "težiti k jednakosti", već jednakost treba uzeti kao pretpostavku! Nije nužno studirati mehanizme izrabljivanja u suvremenosti koju nastanjujemo, već moramo krenuti od svakodnevne preinake oblika svakodnevnog iskustva. To je ono što nazivamo DISENZUS.

Ono političko – a do kojeg je Rancièreu primarno stalo – treba se odvojiti od socijalnog. U biti na taj način pokrenute emancipacije jest mogućnost negacije one vrste stvarnosti koju propisuje konsenzus, mogućnost raskida veze između društvenog položaja i mentalne spreme. (Rancière je ovdje, za razliku od primjerice Badioua[41] u tom smislu, izraziti antiplatonist!)

U nizu lucidnih naznaka iz njegove knjige *Noć proletera* francuski nam autor rastvara neznanu povijest radničkog pokreta na primjeru stolara koji radi u kući nekog bogataša. Umjesto da tek radi svoj posao i apstrahira od okoliša, ovaj se radnik usredotočuje na pogled koji mu otvara sasvim novu perspektivu. Koristi pogled kroz prozor da promišlja i da odvoji oči od ruku. Na taj način pogledom otvara nove svjetove i izravno se usmjerava k onome – političkome.

Dakle vježba jednakosti sastoji se u razdvajanju tijela, prostora i vremena rada.

To je emancipacija. Jer višak fizičke snage radnika, koji ga je bio nakratko predao moćima dominacije, biva nadmašen viškom osvojene slobode od te logike dominacije i to mnogo dugoročnije.

Ovdje je sadržan i sam smisao *disenzusa*. Radi se o razdvajanju vještine posla (stolarije) od svijesti o uvjetima (rad u kući bogataša). Razdvajanjem aktivnosti ruku i aktivnosti očiju, označava se raščlanjenje radnikova tijela koje je naviknuto na dominaciju, (to znači) revoluciju u samoj ravnoteži boli i zadovoljstva.

No, to nije sve... Radnik nakon gledanja poželi i (o) pisati što je pritom doživio.

Ulaskom pak u svijet pisanja dolazimo do točke u kojoj estetika i politika označavaju istu stvar. Referirajući se na Aristotela iz njegove *Politike*, Rancière nam kazuje da je čovjek "politička životinja" upravo stoga što ima moć govora kojom artikulira pitanja pravde i nepravde, dok drugi stvorovi tek ograničenim glasom iskazuju osjećaje zadovoljstva i boli.

Čovjek je pak politička životinja zato što je literarna životinja.[42]

"Da li je vrijeme emancipacije prošlo"?[43] Ovo naizgled retoričko pitanje već *a priori* pretpostavlja da su emancipacijski pokreti danas stvar prošlosti. Naravno, radi se tek o ideološkoj obmani suvremenog korpokapitalističkog svjetskog poretka. Rancière ovo pitanje razmatra, naslućujemo, na osnovi svoje "poetike znanja" i disenzusa. Njome se jedino može suprotstaviti intelektualnoj kontrarevoluciji na djelu. Stoga na suvremenost možemo gledati tek na način da promijenimo naše shvaćanje vremena.

Emancipacija se, prema njemu, događa zato što postoji nekoliko vremena u jednom. Naspram dominantne temporalnosti "entropije umreženih društava kontrole" (Deleuze) postoji i drukčije shvaćanje vremenitosti. Ta je vremenitost označena *intervalima* i *prekidima*.

Iz ponovnog prisvajanja tih intervala i prekida u vremenu – a čime je označena i suvremena fragmentiranost rada – radnik (i čovjek!) može sebi priskrbiti subjektiv(iz)aciju.

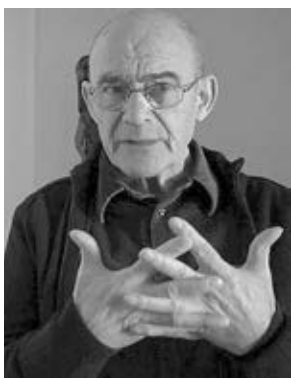
> "Trenutak nije samo točka u vremenu koja nestaje. To je isto tako i zamah, ono što će se protegnuti i proizvesti novu konfiguraciju 'općeg', novi pejzaž vidljivog, zamislivog i mogućeg".[44]

42 Na sličan način pitanje pisanja i literarnosti uvodi u svoj filozofski tekst i Jean-Luc Nancy. Vidi: J.-L. Nancy, *2 ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*, s francuskoga preveo Tomislav Medak, Multimedijalni institut & Arkzin d.o.o., Zagreb, 2004. U tekstu o *Razdjelovljenoj zajednici* on pak dolazi do neke vrste tzv. "književnog komunizma". Komunitarna izloženost vezana je uz razdjelovljenje i književnosti. Jednako tako i ono "političko" se upisuje u dioništvo zajednice. *Pisanje* implicira to dioništvo. Konačno, za Nancyja, političko se u zajednici iskazuje osebujnim *književnim komunizmom*. To je i mjesto s kojega se može poći samo dalje, kako zaključuje i zadnja rečenica ovoga eseja.

43 Naziv je to drugoga predavanja u spomenutoj knjizi, "Da li je vreme emancipacije prošlo?", *Metoda jednakosti: Politika i poetika*, Edicija Jugoslavija, Beograd/Zagreb 2010., str. 30-53.

44 Isto, str. 51.

45 Vidi M. Krivak, "Totalitarizmi danas. Od Izvanrednog stanja do 'Društva znanja'", u: Marijan Krivak i Željko Senković (priredili), *Zapisi o totalitarizmu. Zbornik radova znanstvenog skupa* Totalitarizam danas, Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayer, Osijek, 2014., str. 263-281.



Jean-Luc Nancy

Dakle treba prionuti (*ne samo filozofski*) "naporu pojma" i preuzeti na sebe *politički* formalizaciju svih mogućih uvjeta promjene opstojećeg kao takvog.

* * *

Na koncu, kakva je kod Rancièrea uopće mogućnost emancipacije?

Mogu li se kod njega naći autentični načini, navlastite metode *otpora* svekolikoj "genealogiji moći"?

Rancière zamišlja emancipaciju kao svojevrsnu "tradiciju" koja se stvara oko niza trenutaka, poznatih i nepoznatih, kada se obični radnici i obični muškarci i žene dokazuju kao oni koji se bore za svoja, ali i za bilo čija prava. Kada raskrinkavaju nepravdu, bilo gdje da je zateknu i progovaraju o tome.

Ovo je otpor koji doista ontološki prethodi svakoj moći.

Politika emancipacije daje trajnu formaciju trenucima u kojima se stvara oblik kolektivne misli i postupak onih posvećenih zadatku uvećanja moći jednakosti inteligencije, koja se pokazuje aktualnom upravo u tim trenucima.

Jer, *nota bene*, emancipacija zahtijeva od nas da živimo u nekoliko vremena odjednom.

Intelektualna emancipacija dakle nema ničeg zajedničkog s onime što nam se totalitaristički nameće danas kao Bolonjska konvencija i tzv. "društvo znanja"![45] (Fenomen europske "Bolonjske deklaracije" zapravo parazitira na američkom konstruktu *knowledge society*. Porast kognitivnog neznanja o pravoj moći javnog znanja daljnja je posljedica njegove "korporativizacije".)

Emancipacija je način da živimo, reći će Rancière, *jednaki u nejednakom svijetu*. Pružat ćemo OTPOR svakoj moći ako stvorimo oblike i trenutke jednakosti u okviru svijeta nejednakosti.

Nećemo ništa postići ako budemo čekali da jednakost dođe kao rezultat globalnog procesa kojime upravljaju oni koji "znaju" kako on funkcionira.

Preuzeti sposobnost navlastitog upravljanja svojim razumom (Kant), uzdići se do uspravnog hoda (Bloch), preuzeti na sebe "kritiku svega opstojećeg" (Marx) – na koncu preko politike *prijepora* (mésentente) uzdići se na razinu jednakosti i politike – sve su to predragocjene postaje na putu emancipacije i slobode.

Dixi et salvavi animam meam.

NE DAMO RAFINERIJU, NE DAMO INU!
NEMA INE

PEOVIĆ VUKOVIĆ, KATARINA

“Marksizam, emancipacija i mikropolitike. Badiou ili Foucault danas?”

Prosvjedni skup “Za spas industrije i radnih mjesta”, održan na Praznik rada u Sisku
1. svibnja, 2015.

PEOVIĆ VUKOVIĆ, KATARINA

“Marksizam, emancipacija i mikropolitike. Badiou ili Foucault danas?”

Tolerancija? Ne hvala!

Politička emancipacija odnosi se prvenstveno na osiguranje ekonomskih i socijalnih prava ili jednakosti, te oslobođenje marginalnih ili podčinjenih skupina. Emancipacija je povezana s političkom borbom, otporom, i slobodom od opresije. Promišljanje emancipacije povezuje se s misliocima kao što su Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel i Marx. Svoj intelektualni izraz ona nalazi u prosvjetiteljstvu, dok se njezinim političkim momentima smatraju američki građanski rat (1861. – 1865.) i francuska građanska revolucija 1789. godine (Hewlett 2007: 1). Tijekom dvadesetog stoljeća emancipacija se povezuje i s nezavisnošću od kolonijalne vladavine, emancipacijom žena od dominacije muškaraca, kao i emancipacijom radničke klase od kapitalističke eksploatacije (Hewlett 2007: 1). Krajem milenija mnogi su dijagnosticirali kraj emancipacijskih borbi i smrt utopije. Takav je stav komprimiran u “endizmu” – ideji i vjerovanju da su povijest i ideologija došli do svojeg kraja, te da se nalazimo u trenutku povijesti kada zapadna demokracija i kapitalizam trijumfiraju. Endizam ne zagovaraju samo glasoviti Francis Fukuyama u studiji *The End of History and the Last Man* (1992), već i sociolozi poput Daniela Bella. Bell naime, osim što proglašava postindustrijsko doba, doba novih odnosa u proizvodnji, u kojima narasta treći sektor (kulturne industrije, menadžment, turizam), tvrdi i da je došao kraj radikalne kritike kapitalističkih društvenih odnosa (Bell 1962). Gledano s distance, danas možemo ustvrditi kako je endizam ipak limitirajući. Neupitno je naime da postoje i politička i ekonomska nejednakost zbog kojih emancipacijske borbe predstavljaju nužnost. No usprkos ograničenjima endizma, ipak postoji dimenzija u kojoj je zaključak točan iako do toga endizam dolazi pogrešnim putem. Nije riječ o kraju klasnih nejednakosti i ukidanju razloga za emancipacijske borbe. Ipak, u odnosu na predmilenijska promišljanja emancipacijskih borbi, kao pokreta za osiguranje jednakosti i oslobođenje potlačenih skupina, uistinu se suvremena praksa i teorija emancipacijskih borbi suočavaju s ozbiljnim problemima.

Prije svega, ono što predstavlja problem svakom promišljanju emancipacijskih praksi može se nazvati *paradoksom svjetonazorske otvorenosti*. U odnosu na rano 20. stoljeće, tolerancija, inkluzivna politika, odnosno

politika načelno otvorena prema različitostima krajem 20. stoljeća postaje deklarativan temelj i dominanto načelo politike, "svjetionik multikulturalne pravde i građanskog mira" kako će to sažeti Wendy Brown (Brown 2006: 1). Promišljanje emancipacijskih politika, paradoksalno, suočava se ne samo s još uvijek aktivnom netolerancijom prema manjinama već i s problemom političko-ideološke kooptacije zagovora tolerancije, različitosti i multikulturalnosti. Wendy Brown u studiji *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* obrazlaže kako je tolerancija postala klasičan alat depolitizacije (Brown 2006: 13). Tolerancija, pogotovo zagovor prava na naraciju, danas se nekritički promovira kao rješenje niza različitih problema. Od programa Ujedinjenih naroda, do internacionalnih kampanja za ljudska prava, tolerancija se uzima kao komponenta univerzalnog ljudskog dostojanstva. U Europi se tolerancija preporučuje kao rješenje za probleme imigracije, Roma, Židova i civilnih žrtava na Balkanu (Brown 2006: 2). Tolerancija je diskurs koji promovira ideju suživota, a neprijatelja slika kao onog "čiju priču nismo čuli" (2006: 1). Ukoliko dođe do dijaloga, smatra se da će doći i do razumijevanja i suživota među suprotstavljenim stranama.

Uz mnoge problematične točke tolerancije – nacizam je jedan od najučinkovitijih katalizatora problema. Nacizam je također naracija, naracija koju nije lako inkorporirati u današnji zapadni politički sustav. Bez obzira na to koliko puta čuli tu priču, Hitlerova ideja ne postaje prihvatljivija. Drugim riječima, nacizam i fašizam krajnji su test teze da će se ako upoznamo neprijatelja, ako dopustimo da nam neprijatelj "ispriča svoju priču", jaz između dvije strane dokinuti ili barem smanjiti. No ipak, usprkos učinkovitosti ovog testa – nacizam se ne može inkorporirati u zapadne političke sustave – treba se zapitati, nije li kod tolerancije riječ o diskurzivnim znanjima, praksama i vjerovanjima koja ne moraju nužno imati veze s ideološkim aparatom? Svakako treba priznati kako bi takvo uopćavanje, odbacivanje tolerancije kao nepotrebne, bilo pogubno za autentične emancipacijske politike, jer ako se sada svaka emancipacijska politika može optužiti kao puka retorika, postoji li uopće potrebe za tolerancijom? Drugim riječima, postavlja se pitanje, kako povući razdjelnicu između političke demagogije i autentične borbe poređenih skupina?

U promišljanju emancipacijskih politika, ključno je primijetiti načine na koje se zbiva ta kooptacija. Jedno od najvažnijih oružja hegemonije tolerancije danas predstavlja *kulturalizacija politike*. Kulturalizacija politike je praksa koja djeluje tako da se političke i ekonomske nejednakosti naturalizira/neutralizira kao "kulturalne" razlike (različite načine života), te kao nešto što se ne može prevladati, promijeniti već samo "tolerirati" (Žižek 2008: 140). Jedan od takvih postpolitičkih projekata predstavlja identifikacija kulture i prirode, gdje se kultura pojavljuje kao nešto dano, pa se može primijetiti kako se kultura pojavljuje kao razdjelnica između onih kojima nije dopušteno da pobjegnu od svoje kulture i onih koji svoju kulturu samo uživaju, ali su se iz nje izdigli i mogu birati koju kulturu žele (Žižek 2008). Kultura tako postaje, paradoksalno, ultimativni barbarizam i karakteristika obespravljenih.[01] Primjerice, kada se danas susrećemo s idejom o sukobu civilizacija, jačanju polarizacije između muslimanske manjinske zajednice u Francuskoj i Francuza, valja se prisjetiti mehanizama koji kulturaliziraju političko-ekonomska pitanja i produbljuju fabricirani jaz između radnika i radnica, subjekata jednako podčinjenih kapitalizmu, koji se sve više vide kao akteri suprotstavljenih politika.[02]

Alain Badiou i etika razlika

Dakle ključni problem s kojim se emancipacijske borbe susreću jest deklarativna svjetonazorska otvorenost zapadnih političkih sustava, koju istovremeno prati politička nejednakost i ekonomska eksploatacija. Jedan od najoštrijih oponenata kulturalizacije politike – Alain Badiou – prozvao je aktualnu etiku kao mehanizam konzerviranja apsolutne nejednakosti (Badiou 1993/2001: 43). Badiou locira samozadovoljni egoizam Zapada utkan u ljudska prava, zbog čega danas živimo u svijetu u kojem zemlje bogatog zapada grade bedem prema emigrantima, a proklamirana svjetonazorska otvorenost nalazi granice svojeg razuma u ekonomskim razlikama.[03]

Na kojim etičkim počelima se temelji mit o toleranciji i kako je postao opća maksima? Alain Badiou će takvu etiku promatrati kao "etiku razlike", nalazeći etiku Emmanuela Levinasa, koji uvodi ideju "apsolutnog drugog", normativnom za stanje u kojem se nalazimo. Levinasova etika iako ne uspijeva, tvrdi Badiou, u deskripciji ni preskripciji stvarnog etičkog stava prema

01 Lažna politička korektnost čita se i u terminima *Afroamerikanac* i engleskom izrazu za Indijanca (*Native American*) koji su se pojavili na vrhuncu doba političke korektnosti, devedesetih godina prošlog stoljeća. Kako primjećuje Žižek, dok je bijelom čovjeku ostavljeno da bira, ovi termini pripadnicima manjina ne ostavljaju takvu mogućnost, poistovjećujući ih s prirodom (Žižek 2003). Naravno, najčešći je primjer onaj rodni – poistovjećivanje žena s prirodom – gdje se fiziologija uzima kao signal snažnijeg srodstva žene i prirode. No takvo srodstvo govori više o poziciji žena u strukturi moći nego o realnoj razlici spolova, koja ako je isključivo fiziološka, ne može nalaziti potvrdu u identitetima.

02 U tom se ključu valjaju čitati i dvije dobro poznate endističke krilatice, ona Samuela Huntingtona o "sukobu civilizacija", i druga Francisa Fukuyame o "kraju povijesti". Žižek će zaključiti da je "sukob civilizacija" politika na "kraju povijesti" (2008: 141). Drugim riječima, politika na kraju povijesti koristi se narativom o sukobu civilizacija, idejom da su današnji ekonomsko-politički problemi proizvod nativnih kulturoloških razlika.

03 Ako uzmemo u obzir da je problem emancipacijskih politika danas konflikt između svjetonazorske otvorenosti s jedne strane i ograničavanja političkog djelovanja političko-ekonomskim razlozima s druge, možemo reći da je, usprkos ograničenjima svoje etike individualnog djelovanja i tehnologija sebstva (kojima se posvetio u kasnijoj fazi svojeg rada), Michel Foucault ponudio jednu od najboljih definicija liberalizma. Za Foucaulta liberalizam nije jednostavno politička ekonomija, već novi režim istine koji samoograničenje vladavine nalazi u političkoj ekonomiji. Politička ekonomija je tu da osigura samoograničenje vladajućeg razuma (Foucault, 2008: 13). Dok u srednjem vijeku nalazimo pa-

ternalistički odnos suverena, poput odnosa oca i djeteta, moderno doba je doba države koja postoji za sebe i u odnosu prema sebi. U Foucaulta *raison d'Etat* se po prvi put definira kao specifična forma racionalnosti u praksi vladavine, racionalnost koja ima svoje interne regulacije uokvirene političkom ekonomijom. Primjerice, razlog za povećanje poreza ne može više biti neelaboriran, kao što je to bio slučaj u 16. i 17. stoljeću, jednostavno upražnjavanje suverenova prava ili feudalnog prava. Jedini cilj sada može i mora biti državni boljitak. Ova reflektirana koherencija uvodi i novi odnos prema prirodi koja više nije regija nad kojom se provodi moć. Priroda je sada nešto što se pojavljuje pod, kroz i u praktici-ranju guvernmentaliteta (Foucault, 2008: 15–16).

04 Na istom tragu zaključuje i Laclau u studiji *Emancipacije* gdje piše kako shvaćanje drugog kao radikalnog drugog može biti samo stvar percepcije, jer drugi može biti samo ishod unutarnje diferencijacije "istog" pa mu je i u potpunosti podređen (Laclau, 1996/2007: 2–3).

05 Naravno, Badiou se priklanja lakanovskom razumijevanju subjekta, velikom kopernikanskom obratu i za filozofiju i za psihoanalizu u kojem je Lacan po prvi put subjekt vidio kao cjelovit u svojoj necjelovitosti. Kao temelj takvog obrata Lacan uzima hegelovsko-kojèvljevsku konstitutivnost negativnog. Subjekt je najkonzistentniji ne u svojoj punoći, već u svojem manjku, te svoje Ja oblikuje putem identifikacije s Drugim.

06 U povorci dužnosnika koji su na pariškom Trgu Republike koračali uime slobode govora našli su se i izraelski premijer Benjamin Netanyahu i ministar vanjskih poslova Saudijske Arabije, u čijoj je zemlji dva dana nakon povorke bloger kažnjen fizičkom kaznom jer je diskutirao o ulozi religije u društvu.

drugom, precizno opisuje mnoge načine na koje se danas Drugi i razlika evociraju. Levinasovu etiku Badiou naziva mimetičkom koncepcijom koja pristup drugom smješta u prizor subjektove udvostručene slike. Etika je za Levinasa iskustvo susreta s Drugim kao apsolutnim drugim, epifanije pogleda jednog lica prema drugom licu, gdje se drugi štuje na distanci, bez pretenzije spoznavanja. Iako je Drugi uzdignut na pijedestal političke retorike, a tolerancija i suživot postaju maksime današnje politike, etika se svodi na sliku samog-sebe-na distanci. Ono što subjekt poštuje, tvrdi Alain Badiou, nije apsolutni Drugi, već vraćanje istog. Slika sebe, upravo zato što je objektivizirana za subjektovu svijest, potvrđuje njegovu/njezinu stabilnost u obliku unutrašnjosti koja je dokučiva u svojoj izvanjskosti (Badiou 1993/2001: 21).[04]

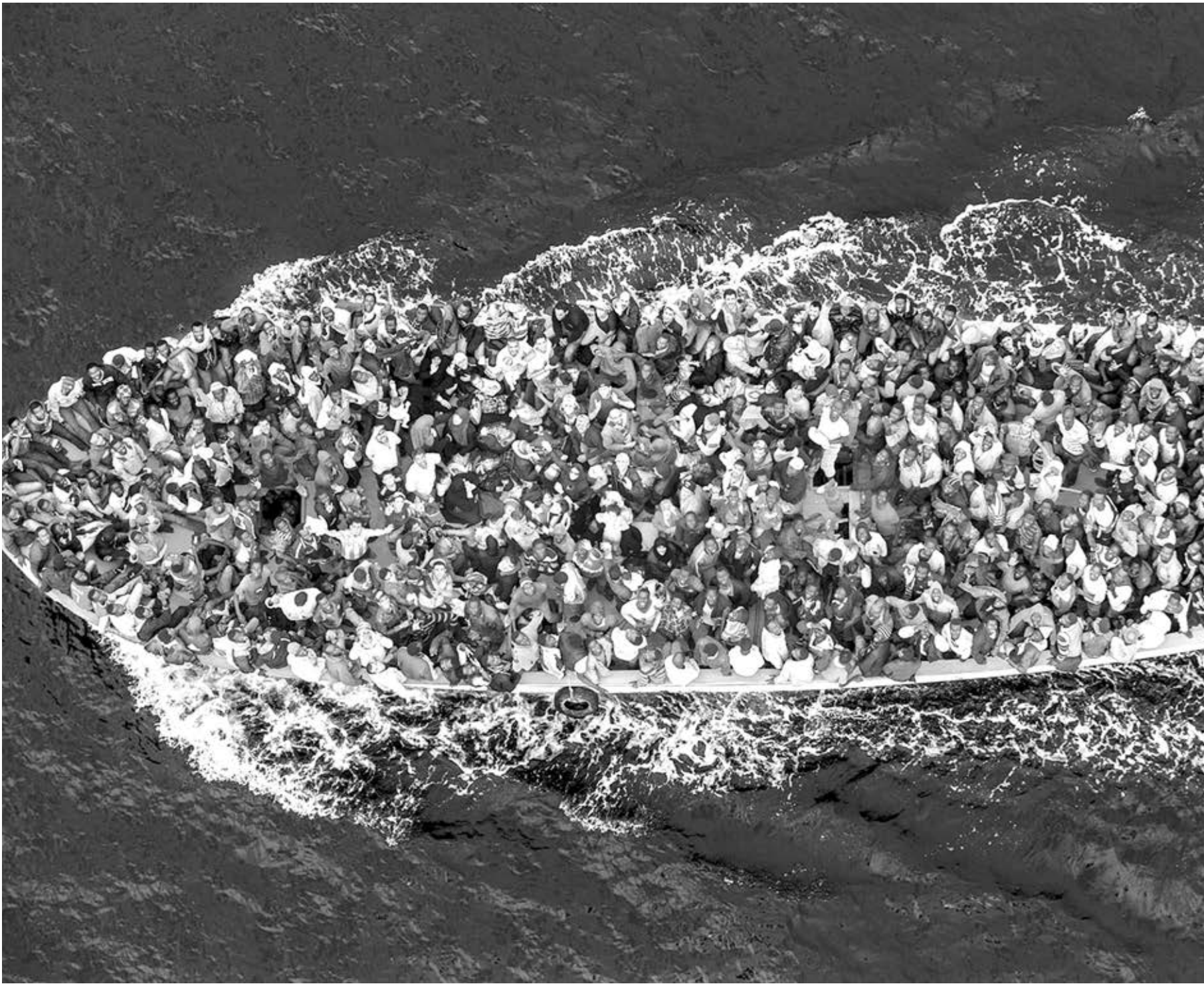
Ovaj zrcalni efekt kombinira narcizam (cijenim izvanjskog drugog dokle se on oblikuje kao ja koji sam se učinio sebi vidljivim) i agresivnost (investiram u drugog svoj nagon smrti, svoju vlastitu arhaičku žudnju za samodestrukcijom) (Badiou, 1993/2001: 21). Etika apsolutnog drugog nije moguća jer je svako investiranje u drugog-drugog, apsolutnog drugog, već uhvaćeno u refleksije proizvodnje vlastitog Ja putem vanjskog agenta.[05] Badiouov zaključak označava kraj duge tradicije štovanja svetog Drugog. Putem lakanovskog filozofsko-psihoanalitičkog obrata u razumijevanju subjekta, Badiou etiku dovodi u poziciju da ona može prepoznati problem koji se krije u navodnoj apsolutnoj drugosti, koja u praktičnoj političkoj primjeni poprima oblik deklarativne tolerancije.

Nije li to pokazao slučaj Charlie Hebdo, zločin koji su počinili mladi muslimani u Parizu u siječnju 2015. godine? Nisu li reakcije na taj slučaj, a posebice konsenzus svjetskih moćnika među kojima neki i sami sudjeluju u kršenju slobode govora, dokaz činjenice da etika razlike danas predstavlja ništa više do "spiritualni suplement konsenzusa" (Badiou 1993/2001: 32)?[06] Danas kada etika jaše na tom dobro dresiranom konju kulturalizama i kulturalnih razlika, odgovor "Je suis Charlie" tipičan je za ideologiju "miroljubive koegzistencije kulturalnih, religioznih i nacionalnih 'zajednica'" (1993/2001: 26). Kada kažemo "Je suis Charlie", nije li to kao da kažemo: "uvažavam razlike, no samo, naravno, dokle god taj koji se razlikuje također uvažava, upravo kao ja, navedene razlike. Upravo kako 'ne može biti slobode za neprijatelje slobode'" (1993/2001: 24)? Isto stoji i za humoristički tjednik i njegov pristup toleranciji. Nije li humor koji promoviraju ujedno poruka i apel uvažavanja drugog, no samo ukoliko taj koji se razlikuje od nas također uvažava i tolerira razlike koje i mi uvažavamo i toleriramo (konfesionalne razlike, primjerice)? Ono što proizlazi iz tog stava jest i oprečni stav koji glasi – "ne može biti slobode za neprijatelje slobode". Ne negira li taj stav u svojoj suštini pravilo apsolutnog drugog?

Nadalje, u ovom se slučaju još jednom potvrdilo kako etika razlike koja inzistira na tome da se "ne bude uvriježen činjenicom da drugi misle i djeluju drugačije od tebe" (1993/2001: 20), zapravo ne znači zbiljsku emancipaciju manjinskih skupina. Slični su slučajevi poznati u političkim gestama poput poznate podrške američkih feministica agresorskoj intervenciji SAD-a u Iraku. Njihovi argumenti počivaju na tvrdnji da će agresija imati pozitivne učinke za emancipaciju žena. No upravo se u tim slučajevima pokazuje kako tolerancija želi prije svega integrirati i asimilirati, a ne uistinu pomiriti razlike. Iako će neke žene možda uistinu biti u boljem položaju nakon intervencija SAD-a u Iraku, istovremeno svi su drugi političko-ekonomski parametri pogaženi.

Badiou još davne 1998. godine piše kako aktualno čudoređe imigrante u Francuskoj prihvaća kao različite jedino onda kada su integrirani, odnosno kada traže integraciju, što zapravo znači, "jedino onda kada žele potisnuti svoju razliku" (1993/2001: 24). Kao rezultat toga, "uvažavanje razlika se primjenjuje samo na one razlike koje su razumno dosljedne ovom identitetu (koji, na kraju krajeva, nije ništa drugo doli identitet bogatog – iako vidljivo nazadovanog – 'Zapada')" (1993/2001: 24). Lekcija multikulturalističke etike glasi: "Postani kao ja i ja ću poštivati tvoju razliku" (1993/2001: 25). Nije li recentno izdvajanje onih "miroljubivih Muslimana", ili Muslimana koje Zapad prihvaća, upravo jedno takvo raslojavanje, raslojavanje na one koji pristaju i one koji ne pristaju na hegemoniju tolerancije? Kada čitamo o etici temeljenoj na kulturalnom relativizmu kao perverziji "zbog koje ćemo platiti groznu povijesnu cijenu" (1993/2001: 28), ne možemo u Badiouovim riječima ne vidjeti proročanstvo.

Ukratko, da sažmemo, u suvremenom svijetu tolerancije, uistinu su na djelu tri procesa – depolitizacija, pri kojoj tolerancija služi kao glavni zamašnjak ideologi-



115

PEOVIĆ VUKOVIĆ, KATARINA

"Marksizam, emancipacija i mikropolitike. Badiou ili Foucault danas?"

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2015.

je, kulturalizacija politike – pretvaranje političko-ekonomskih razlika u kulturalne, i na kraju – etika razlike, pri čemu slika Drugog služi potvrdi vlastite refleksije i konzerviranju političko-ekonomske asimetrije. No ako je uistinu tako, što bi u etičkom smislu predstavljalo autentičnu emancipacijsku politiku i je li ona moguća? Za Badioua, prvi postulat emancipacijskih politika (a koji proizlazi iz njegove logike) glasi "ako istina postoji, ona je svakako indiferentna prema razlikama" (Badiou, 1988/2006, xii). Čitava etička premisa temeljena na razlikama trebala bi jednostavno biti odbačena, zaključuje Badiou. Prvi aksiom emancipacijske borbe odbacivanje je etike temeljene na razlikama. Ne samo da takva etika gradi pogrešnu sliku Drugog, već ona djeluje kao agent promocije nepravde i *statusa quo*.

Marxov "Prilog Židovskom pitanju" kao prva kritika kulturalizacije politike

No što ovi procesi zapravo prikrivaju? Što se to konzervira uz pomoć kvazitolerancije, kulturalizacije politike i etike razlike? Tu se pojavljuje pitanje klase kao izlučno pitanje onih koji promišljaju emancipaciju. Dok jedni emancipaciju vide kao pitanje kulture, etničkih razlika i folklora, drugi klasnu emancipaciju uzimaju kao temelj svih drugih emancipacija. Na toj strani, koja uključuje novoobnovljeni interes za dijalektički materijalizam, oblikuje se teza koja glasi: kapitalizam je univerzalan, jer on uistinu nije ime neke "civilizacije", već ime za stvarno neutralnu *ekonomsko*-simboličku mašinu (Žižek 2009: 384). Drugim riječima kapitalizam je u mogućnosti inkorporirati sve identitetske opcije, dokle god političko-ekonomski temelj ostaje netaknut.

No što to znači? Znači li to povratak Marxu i pitanjima klase? Dijalektički materijalisti danas tek rijetko slijede Marxa. Za Badioua možemo ustvrditi da, *de facto,* zaobilazi Marxa (Žižek 2006: 325). Badiouova politika istovremeno je odbijanje prijedloga da se istraži revolucionarni potencijal ekonomske sfere (Žižek 2006: 328). Za Badioua emancipacijske borbe se nalaze u sferi "čisto" političke organizacije koja djeluje izvan granica Države, čime se on zapravo ograničava na deklarativno djelovanje, ili "mobilizacijske proglase" (Žižek 2006: 328). Usprkos tom Badiouovu ograničenju, odbijanju Marxa, on u djelu *Etika* zapravo dolazi do zaključka koji nalazimo i u ranog Marxa, posebice u eseju "Prilog Židovskom pitanju" ("Zur Judenfrage"). Ipak u sferi djelovanja njihovi se zaključci bitno razlikuju.

Ne samo zbog ove razlike, već i zbog genealogije problema identitetskih politika koje stoje u korijenu današnjih kulturalizacija, depolitizacija i etike razlike, trebalo bi se vratiti ovom Marxovu eseju napisanom 1843. godine, a objavljenom u Parizu 1844. godine, radu koji se smatra jednim od prvih pokušaja definiranja materijalističke koncepcije povijesti. Marx ovdje daje kritiku dvaju radova svojeg kolege, mladohegelijanca Brune Bauera o židovskoj emancipaciji. Bauer smatra da prava politička emancipacija Židova znači odbacivanje religije. No Marx se suprotstavlja toj tezi, upozoravajući da sekularna država ne može priskrbiti emancipaciju. Sekularna država, kao su Sjedinjene Američke Države, piše Marx, pokazuje kako hegemonija opstaje i kada su teološka pitanja potisnuta u drugi plan. Drugim riječima, Marxu se obznanjuje ono što je danas u političkoj teoriji (od Wendy Brown, Slavoja Žižeka, Ernesta Laclaua, Chantal Mouffe, do Alaina Badioua) jasno, da toleriranje identitetskih razlika ne dokida nejednakost.

Marx priznaje kako židovsko pitanje identiteta "gubi svoje *teološko* značenje tek u sjevernoameričkim slobodnim državama – barem u jednom njihovu dijelu – i postaje zaista *svjetovno* pitanje…". I nastavlja:

> "Kritika ovoga odnosa prestaje biti teološka kritika, čim država prestane da se prema religiji odnosi na *teološki* način, čim se ona prema religiji odnosi kao država, tj. politički. Kritika postaje tada kritikom političke države." (Marx 1989: 60).

Odnos političke emancipacije prema svjetonazorskim pitanjima (u Marxa prema "religiji") jalov je. Postavlja se pitanje – što treba zamijeniti taj odnos? Za Marxa je odgovor jednoznačan – što treba zamijeniti "odnos političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji" jest kritika političke ekonomije. Dok je religija osobna stvar, a država treba biti ateist (Marx, 1989: 62), pitanje emancipacije je političko-ekonomsko pitanje.

Kako svjetovna država teološku dimenziju zamjenjuje ekonomsko-političkom, Marxa zanima s čim je židovstvo zapravo poistovjećeno? Poveznicu židovstva i libertarijanstva, zbog koje su Marxovo djelo čitali kao antisemitsko, Marx zapravo nalazi u "Deklaraciji o pra-

vima čovjeka i građanina", a gdje se sloboda definira kao sloboda "uživanja" roba i dobara. Sloboda kao sloboda uživanja privatnog vlasništva prvi je put tako definirana u "Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina" ("La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen"), dokumentu nastalom 1789. u jeku Francuske revolucije. Marx komentira kako je tako defirano pravo - "pravo sebičnosti". Marx u ovom eseju još nema razrađenu teoriju vrijednosti (koju će izložiti u prvoj knjizi *Kapitala*), no već nudi kritiku slobode kao slobode "uživanja" privatnog vlasništva. Ovo će se pravilo u *Kapitalu* pretvoriti u matematički preciznu analizu razloga zbog kojeg stvaranje viška vrijednosti ne može biti shvaćeno kao sloboda, jer svako oduzimanje viška vrijednosti predstavlja apropriaciju tuđeg rada.

Nije li paradoksalno da je upravo Marxov esej koji je posvećen univerzalnim ljudskim vrijednostima osuđen zbog antisemitizma, pogotovo zbog dijelova posvećenima trgovinstvu, s naglaskom na Marxovu primjedbu kako je emancipacija Židova u svojem krajnjem značenju emancipacija čovječanstva od židovstva (Marx 1989: 84)? No ovdje je Marx krajnje nezainteresiran za židovstvo kao takvo, napose u njegovoj konfesionalnoj, teološkoj dimenziji. U političko-ekonomskoj dimenziji slika Židova je proizvod građanskog društva i kao takva proizvodi značenja mimo Židova kao konkretnog subjekta tog društva.[07] Ovdje Marx židovstvo poistovjećuje s trgovinstvom, odnosno Židova poistovjećuje sa slikom Židova, i zapravo postavlja humanističko pitanje kako se nešto tako partikularno uvuklo i opsjelo nešto univerzalno?

U tom smislu treba čitati Marxovu maksimu s kraja prvog dijela ovog eseja, a koja glasi: "Svaka emancipacija je svođenje čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na samog čovjeka" (Marx 1989: 81). Tu izjavu valja čitati i lakanovski – emancipacija nije emancipacija neke čovjekove bîti (što sebi kao cilj postavlja svaka kulturalizacije politike) – partikularnosti koja se treba uzdići na razinu univerzalnog, već čovjeka kao takvog koji je uvijek i svugdje isti čovjek. Tako se vraćamo na Badioua i njegovu kritiku etike, koja se može dovesti u vezu s Marxom. Badiouov aksiom "Boga nema" znači da "svako ono mnogostruko biće nije ništa drugo već ono mnogostruko onih mnogostrukih – odnosno zakon bića" (Badiou 1993/2001: 25). Drugim riječima, vraćamo se na Marxova čovjeka i emancipaciju koja je uvijek svođenje društvenih odnosa na samog čovjeka. Umjesto Boga i transcendencije, kod Badioua (što je nasljeđe Lacana) nalazimo i to da je jedina krajnja točka praznina. "Vječno, što je već Pascal shvatio, banalna je realnost svake situacije, a ne osobina transcendencije" (Badiou 1993/2001: 25). U tom se trenutku tek može krenuti s Marxovim projektom transformacije svijeta. Umjesto slobode "uživanja" dobara s jedne strane (pravne definicije slobode Deklaracije) i ontologiziranja s druge (teološka koncepcija identiteta), Marx nudi zamjenu partikularnog i univerzalnog, kao mogućnost pozitivnog završetka ljudske emancipacije.

> "Tek kad zbiljski, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog državljanina i kao individualni čovjek postaje rodno biće u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje "forces propres" [vlastite snage] kao društvene snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku političke snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena." (Marx 1989: 81)

Univerzalno/ partikularno, političko/ekonomsko

U Marxovu radu upravo imamo začetke dvaju temeljnih problema emancipacije. Prvi je odnos univerzalnog i partikularnog, a drugi odnos političkog i ekonomskog. Prvo se odnosi na jalovost projekta uzdizanja partikularnog na razinu univerzalnog,[08] jer je svaka "totalitarnost pogrešno prepoznavanje sebe kao univerzalnog" (Žižek 1996: 217). No to otkriće je ono što i Marx i politika tolerancije multikulturalnosti dijele. Multikulturalnost je svela ovo otkriće na pravilo o potrebi svijesti o tome da je kulturalno zaleđe nešto kontingentno i zamjenjivo. Rezultat te kontingentosti za multikulturalizam je značio da možemo mijenjati svoje identitete (ali kako smo vidjeli, taj je relativizam rezerviran samo za zapadnog čovjeka). No prava bi politika emancipacije bila obrtanje odnosa Univerzalnog i Partikularnog. "Univerzalno i Partikularno trebaju zamijeniti mjesta" – "imamo niz Univerzalija, univerzalnih interpretativnih matrica, koje su sve odgovori na 'apsolutnu partikularnost' traumatičnog Realnog, neravnoteže antagonizma koji nas baca u iščašenje i zato partikularizira neutralno-uni-

07 Nije li to upravo ona dimenzija na koju upozorava i psihoanalitičko čitanje proizvodnje slike Židova kao ultimativnog neprijatelja nacističke Njemačke, gdje se u toj slici simptomatski pojavljuje višak značenja (negativnih karakternih osobina), a koje upućuju na to da je ta slika konstrukt društva koje ne uspijeva prevladati probleme ekonomsko-političke prirode. Upravo zato, a ne zbog neke zbiljske prijetnje, bilo je potrebno konstruirati lik negativca koji će djelovati homogenizacijski. Fantazma o Židovima koji financijski eksploatiraju ostatak stanovništva tako je tek dio fantazme kojom se krpala nekonzistentnost njemačkog ideološkog sistema (vidi primjerice u Žižek 1989).

08 Takav se izvod problema univerzalnog i partikularnog nalazi u najjasnijem obliku u radu Slavoja Žižeka, Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe (Laclau/Mouffe 1985; Laclau 1996/2007).

verzalni okvir" (Žižek 1996: 214). Drugim riječima ono univerzalno je prazno Realno, koje upravo jer je ispražnjeno od svakog značenja predstavlja univerzalno, a ne obrnuto (u teoremu koji je u općoj primjeni: imamo niz partikularnih koje treba ujediniti u jedno univerzalno).

Drugo, postoji li podjela između politike i ekonomije uopće, razlog zbog kojeg bismo dio problema adresirali kao probleme identitetske politike, a dio problema kao one ekonomske prirode? Neki smatraju da postoje autonomne sfere koje nisu nužno zahvaćene ekonomijom. To pitanje često se čuje u kritikama marksizma, koji navodno nije uspio pomiriti dvije strane (ekonomsku i političku). S druge strane, odvajanje te dvije sfere zbiva se upravo putem kulturalizacije politike. Nije li to slučaj u primjerice korporativnom feminizmu, kada se emancipacija roda uzima odvojeno od političko-ekonomske emancipacije? Pa se primjerice u promociji slike "moćne žene", korporativne feministice, zanemaruje klasna razdjelnica među samim ženama, ekonomska nejednakost koju ova slika ne samo da ne dokida već je i reproducira. Odgovorit ćemo argumentacijom iz studije *Paralaksa* gdje Žižek o odnosu ekonomije i politike piše, citirajući Lacana (koji pak piše o seksualnom odnosu):

> "*....Il n'y a pas de rapport* – nema odnosa između ekonomije i politike, za marksizam, te su dvije razine nužno isprepletene; politička klasna borba odvija se usred ekonomije dok istovremeno domena ekonomije služi kao ključ koji nam omogućava da dešifriramo političke borbe – taj odnos je paralaksa; odnos Moebiusove trake; prvo s političkog spektakla moramo doći na njegovu ekonomsku infrastrukturu; zatim se, u drugom koraku, moramo suočiti s nesvodljivom dimenzijom političke borbe u samom srcu ekonomije." (Žižek 2006: 387)

No kao i u slučaju Badiou/Marx, i Žižekov izvod može se naći već i u klasicima marksizma. Rosa Luxemburg analizirajući dijalektiku spontanosti i organizacije masovnih štrajkova diljem Europe početkom 20. stoljeća nudi važan uvid u ovaj odnos politike i ekonomije. Gledajući suvremenu povijest, ekonomskih kriza i masovnih prosvjeda, turbulentnih političkih smjena, više je razloga za povlačenje ove paralele. Pa čak ostajući i samo u konturama ovog rada, bez povijesnih usporedbi, dijalektika političkog i ekonomskog je dovoljna da bismo se danas podsjetili na nju. Kako se masovni štrajkovi u Njemačkoj, ali i po čitavoj Europi početkom 20. stoljeća ne uspijevaju uzdići iz ekonomske indukcije prema političkom "požaru", Luxemburg istražuje jednu takvu indukciju u Rusiji, gdje radnike početkom stoljeća više i ne zanimaju masovni "demonstracijski" štrajkovi – kao oblik klasnih pregovora – već su koncentrirani na "ozbiljnu borbu sa svim njezinim posljedicama" (Luxemburg 1906/ 1925/ 1999). No kada promatramo Rusiju i njezine borbene štrajkove, postaje jasno da je nemoguće odvojiti ekonomske faktore od drugih faktora. Pokret se u cjelini ne "uzdiže" s ekonomske na političku razinu, pa čak ni obrnuto. Ne samo da ekonomska borba ne posustaje širenjem političke borbe već ona jača. Dakle između političkog i ekonomskog je odnos reciprociteta. Ekonomska borba je odašiljač iz jednog centra prema drugom, a politička borba je periodička fertilizacija polja ekonomske borbe (Luxemburg 1906/ 1925/ 1999).

No ovakav zaključak rješenje je ako se naslanjamo na Marxovu jednadžbu iz "O židovskom pitanju", i nipošto nije konsenzualan. Za odgovor na pitanje odvojenosti politike i ekonomije, trebalo bi se dati odgovor na pitanje: možemo li naći one pore društva u kojima, uistinu, ekonomska sfera nije ključna, već se emancipacija odnosi isključivo na političku emancipaciju i obrnuto? Radovi Foucaulta i nekih njegovih nastavljača mogu se svrstati u onu literaturu koja primjećuje neke političke, ali ne nužno i ekonomske hegemonije.

Ključno pitanje glasi: postoje li neke politike koje bismo mogli definirati kao "identitetske politike"? Za Laclaua i Mouffe odgovor je negativan. U predgovoru studije *Hegemonija i socijalistička strategija* upozoravaju kako je nekad, osamdesetih, marksizam bio optužen zbog propuštanja prilike da se uključi u nove društvene pokrete, a da se danas suočava s novom vrstom kritike – a ta je kritika identitetskih politika. No, tvrde Laclau i Mouffe, tu nema prostora za moraliziranje, jer se oni odlučuju za strategiju radikalne demokracije – artikulaciju različitih oblika emancipacijskih borbi koji se u danom trenutku mogu udružiti da bi se u sljedećem razdvojili. No u tim artikulacijama nema podjele na kritiku političke ekonomije i manje snažne borbe. One se jednostavno mogu pojavljivati rame uz rame, da bi se u idućem trenutku razišle. Ipak, pored ogromnog doprinosa teoriji hegemonije, Laclau i Mouffe nisu uvjerljivi u ovom opi-

Slavoj Žižek

su društvene nedeterminiranosti i slobode artikulacije, jer nije li i današnja liberalna demokracija (koju Badiou naziva kapitalo-parlamentarizmom) jedan oblik artikulacije hegemonije i nije li taj oblik statičan i nezamjenjiv već dobar niz godina? Možemo li onda govoriti o tome da se sve artikulacije pa i one manje snažne artikulacije političkih borbi za ravnopravnost (a koje ne naglašavaju političko-ekonomsku nejednakost) mogu udruživati i da će u konačnici te artikulacije dovesti uopće do političke emancipacije? U postmarksističkoj literaturi dolazi do razdvajanja na političku i ekonomsku frakciju, na one koji inzistiraju na politici i one koji ističu kako su ekonomska pitanja ključna.

Trebalo bi potražiti korijene razdvajanja kritike političke ekonomije i emancipacijskih borbi koje se oslanjaju na nemarksističke opise moći. Jedan od najvažnijih teoretičara u tom smislu je Michel Foucault, a jedan od najvažnijih njegovih uvida vezan je uz termin *mikropolitike*. Iako se sam Foucault pozivao na marksizam, njegovi su uvidi često upozoravanja na specifičnu autonomiju hegemonije i smještanje hegemonije u sferu privatnosti uz koju je povezan optimizam, osobito u kasnijoj fazi kada konstruira i koncept tehnologija sebstva kao subverzivne prakse i odgovor na dominaciju. *Tehnologije sebstva* su pak pojam koji evoluira iz Foucaultova pojma mikrofizike moći.

Mikropolitike

Foucault u studiji *Nadzor i kazna* piše o mikrofizikama moći. One su raspršene, ne pripadaju pojedinačnoj instituciji, niti obliku institucije niti državnom aparatu, a ipak nameću određene metode (Foucault 1995: 26). Mikropolitika dakle, u odnosu na politiku, funkcionira na drugoj razini. Ona se nalazi između institucija i državnih aparata s jedne strane, i fizičkih tijela s druge. Izučavanje tog oblika moći znači izučavanje strategija, manevara, taktika i tehnika koje treba odgonetnuti gledajući mrežu odnosa koja je u stalnom pokretu. Riječ je o neprekinutoj borbi, jer ta se moć prije *izvodi* nego što se *posjeduje*, ona nije privilegija vodećih klasa, već efekt njihovih strateških pozicija (Foucault 1995: 26). Ni one koji su podređeni ne možemo promatrati kao statične, jer kako piše Foucault, oni koji su podređeni stalno se opiru, iako ni sami nisu homogeni, jer predstavljaju bezbrojne točke sukoba. Nema ni analogije ni homologije kojoj bismo se obratili, tvrdi Foucault, već specifičnih mehanizama i modaliteta koje treba otkriti (1995: 27). Zbog toga svrgavanje takve moći ne znači jednostavno odbacivanje ili neodbacivanje zakona (1995: 27).

Foucault piše kako se od 17. stoljeća mikromoć neprestano razvija, te nastoji prekriti čitavo društveno polje (1995: 139). Mali činovi prijevare povezani su s velikom moći difuzije, suptilni dogovori, naizgled nevini, ali sumnjivi, dovode do promjene sustava kažnjavanja (1995: 139), ali i čitavog socijalnog polja. Takva premreženost kod Foucaulta nije u konfliktu s idejom makromoći. U razdoblju između 1976. i 1984. godine Foucault otkriva tehnologije sebstva koje mu omogućuju da opiše ne samo dominaciju putem mikropolitika već i mogućnost subverzije i otpora putem subjektova odnosa prema samom sebi (Rehmann 2013: 302), načine na koje ljudi organiziraju svoje živote i tehnike koje primjenjuju na sebi. Njihovi stavovi, tijela i um postaju važne sastavnice Foucaultova koncepta moći (Rehmann, 2013: 302). Foucault je inzistirao na analizi tehnologija sebstva kao određenim društvenim ograničenjima koja zahtijevaju određeno znanje o sebi, a bez kojih ta ograničenja ne mogu biti prakticirana (Foucault 1988b: 17). Kako se netko može odreći svega (primjerice vlastite seksualnosti), zanima Foucaulta, koji odgovara – to se zbiva putem određenih znanja, odnosno tehnologija sebstva. *Tehnologije sebstva* tako će postati termin koji će pred sam kraj Foucaultova života nadopuniti termin *mikrofizika moći*.[09]

Na jednom će mjestu Foucault zaključiti kako je povijest mikrofizike moći genealogija ili element genealogije moderne "duše". Bilo bi pogrešno, tvrdi Foucault, zaključiti kako je ta duša iluzija, ili posljedica isključivo ideologije (Foucault 1995: 40). Genealogija duše uznapredovalo se udaljava od Marxova odbacivanja teološke kritike i apela da se uzdignemo do razine kritike političke države. Nije li kod mikromoći riječ o Foucaultovu religioznom posvećenju moći, apsolutnoj posvećenosti traženju i nalaženju svih oblika mikro i makronaredbi, porobljavanja subjekta?

Termin *mikromoći* mnogi su napadali kao nejasan (primjerice Baudrillard, u studiji *Zaboravi Foucaulta*, iz 1977. godine) ili su ga redefinirali i preciznije opisivali kako bi izbjegli determinizmu sveprisutnosti moći, a koncept tehnologija sebstva i sam predstavlja jedan pokušaj odbacivanja determinizma mikromoći. Jedno od

09 Foucault kratko prije svoje smrti, 1984. godine govori o ideji da napiše knjigu o "tehnologijama sebstva". Taj interes nalazimo primjerice i u njegovu komentaru na Platonova Alkibijada gdje se i nalazi njegova prva elaboracija fenomena "brige za sebe", o ulozi čitanja i pisanja u oblikovanju sebstva. Knjiga koju je Foucault zamislio djelomično bi se temeljila na njegovim predavanjima "Tehnologije Sebstva" koja je održao na Sveučilištu Vermont ujesen 1982. godine (Martin/Huck/Hutton, 1988b: 3). Ta su predavanja objavljena 1988. godine u knjizi *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, koju su uredili Luther H. Martin, Huck Gurman i Partic H. Hutton.

najozbiljnijih redefiniranja učinili su Deleuze i Guattari u studiji *Tisuću platoa*. U poglavlju "Mikropolitika i segmentiranost" Gilles Deleuze i Félix Guattari inzistiraju na definiranju mikromoći, osjećajući i sami probleme koji mogu proizaći iz utemeljenja tog termina. Ako je riječ o suptilnim i malim nagovorima, mikrorazinama privatnog, skrivenog zakona koji nije napisan, možemo li uopće govoriti o simetriji između makro i mikromoći, te ima li potonja uopće neku vrijednost ako uzmemo u obzir njezine dosege?

Definirajući mikromoć, Deleuze i Guattari pišu kako prvo treba umaknuti aksiološkoj pogrešci, ideji da je potrebno samo malo više "gipkosti da bi se dovelo do 'boljitka'" (2013: 240). Mikrofašizmi nisu manje opasni kao formalni makrosegmenti moći. Na drugom će mjestu zapisati: "ruralni fašizam i fašizam grada ili... mladi fašizam i veteranski fašizam, fašizam ljevice i fašizam desnice, fašizam para, obitelji, škole ili ureda: za svaki je od tih fašizama svojstvena neka crna mikrorupa koja je samostojna i komunicira s drugima prije nego što počne rezonirati u velikoj, poopćenoj središnjoj crnoj rupi" (2015: 239). Dakle "fašizam nastaje kada se neka ratna mašina ustanovi u svakoj rupi, u svakoj niši", kada prodre u sve ćelije društva (2015: 239). Druga pogreška je "psihološka", ideja da mikromoć pripada polju imaginarnog i da se odnosi samo na pojedinačno (2015: 240), jer je ona prisutna u istoj mjeri na jednoj i drugoj osi moći. Treće, vrlo je važno shvatiti kako se dvije forme "ne razlikuju samo po dimenzijama, kao velika i mala forma" (2015: 240). Iako mikromoć djeluje u "pojedinostima" i kroz "male grupe", "molekularno je jednako koekstenzivno s cjelokupnim društvenim poljem" (2015: 240). I konačno, revolucionarni moment, uvijek se može prekrojiti taj odnos, jer je on proporcionalan: "bilo izravno ili obrnuto proporcionalan" (2015: 240).

Dakle mikropolitiku treba redefinirati ukoliko želimo primijetiti asimetričnost između vladajuće paradigme, slova zakona, njegove nedorečenosti i gipkosti, i konsenzusa oko tog "slova zakona" do kojeg u društvu dolazi prije putem nepisanih pravila nego izravno, zabranama, opresijom, ili althusserovskim terminom – djelovanjem represivnih državnih aparata. No ako je mikropolitika uistinu prisutna svugdje, možemo li joj uopće umaći, možemo li uopće tehnologijama sebstva prevladati dominaciju?

Deleuze i Guattari

Foucault. Religiozno posvećen moći

U razgovoru s Foucaultom koji je objavljen 1983. godine postavilo se pitanje koncepta mikropolitike i nejasnoća oko ovog pojma (Foucault 1988a: 17-46). Odgovor koji nudi Foucault je višeznačan, a daje nam uvid u njegovu posvećenost pojmu i fenomenu moći. Foucault u ovom intervjuu ponavlja da u svojem odnosu prema moći nije istraživao Moć (pisanu velikim slovom), koja dominira i koja nameće svoju racionalnost nad čitavim totalitetom društvenosti, već odnose moći koji su višestruki i koji "mogu biti igrani" u porodičnim odnosima, ili unutar institucija, ili administracija, ili između podređenih i vladajućih klasnih odnosa moći sa svojim specifičnim oblikom racionaliteta, oblicima koji su im pripadni itd. (1988a: 38). Foucault je u više navrata utvrdio kako nema namjeru stvoriti teoriju Moći, već da ga zanima kako su povezani refleksivnost subjekta i diskurs istine, načini na koje subjekt može govoriti istinu o sebi. (Temeljno je to pitanje koje zabavlja i teoriju ideologije, iako joj se Foucault opire.) Iako u intervjuu Foucault inzistira na tome da nije imao namjeru graditi teoriju Moći, on također zaključuje: "ako govorim istinu o sebi, kao što to sada činim, to je djelomično i zato što sam oblikovan kao subjekt preko brojnih *odnosa moći* koji su nada mnom upregnuti i koje ja upređem nad drugima" (Foucault 1988a: 39). U idućem trenutku Foucault će opet ponoviti "ne razvijam teoriju moći, već se bavim poviješću načina na koje se *refleksivnost sebstva* nad sobom utemeljuje, kao i diskursa istine koji su s tim povezani" (1988a: 39). U ovim se nastojanjima vidljivo ističu dvije odvojene linije koje Foucaulta dovode u kontradikciju, barem sa stajališta klasičnog marksizma. S jedne strane Foucault obrazlaže refleksivnost sebstva, koja pripada sferi subjekta i mikromoći kojom subjekt može djelovati subverzivno. S druge strane crta odnose moći koji vladaju na mikro i makrorazini, moć koja djeluje, *dominira*, nad subjektom. Ukoliko ove dvije razne preslikamo na, u Marxovim terminima, teološku kritiku države (po načelu refleksivnosti sebstva), i na, drugo, kritiku političke države (koja vlada u javnoj sferi), vidimo kako je odnos mikro i makrorazine za Marxa promašen. Za Foucaulta odnosi moći mogu biti smješteni i u privatnu sferu ("odnosi moći koji su nada mnom upregnuti", ali koje i "ja upređem nad drugima") kao što oni reflektiraju odnose javnog, makroprostora moći. No za Marxa u "Prilo-

gu Židovskom pitanju" mikrorazina – politička emancipacija na mikrorazini, emancipacija putem emancipacije od religije - očita je stranputica. Ona ne znači pravu emancipaciju jer se pokazuje kako su politička pitanja na razini identitetskih politika u (sekularnim) kapitalističkim državama vrlo lako kooptirana. Za Marxa ne može biti dileme, pitanje emancipacije je političko-ekonomsko pitanje, pitanje na razini klase, a ne na razini identiteta, privatne sfere mikromoći.

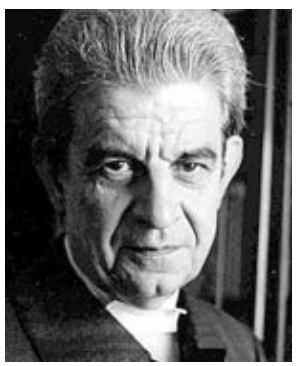
Nije samo riječ o kvantiteti, na koju se fokusira Rehmann (2013) primjerice. On kritizira Foucaulta jer nije razlikovao kvalitativno, već samo kvantitativno te oblike moći, prema skali – gdje se dominacija odnosila na makrostrukture, a moć na mikrostrukture (Rehmann 2013: 302). Kao što vidimo, Deleuze i Guattari su se također tome opirali. No i Foucaulta zanima, i on vidi kako su privatno i javno isprepleteni, mikro i makroodnosi moći mogu biti igrani i u porodičnim odnosima, kao i unutar institucija i administracija, između podređenih i vladajućih. Ipak on ne samo da inzistira na razlici u kvantiteti već istovremeno ostaje pri tome da je riječ o jednako važnom odnosu. I privatna moć i dominacija javne moći i za Foucaulta (kao i za Deleuza i Guattarija) jednako su važne. Za Foucaluta nema razlike između tehnologija sebstva (heteronormativnosti, primjerice, koju otac nameće sinu), i mikromoći (primjerice prakticirane u zatvorima), i jedno i drugo je deleuze/guattarijevski rečeno fašizam, a molekularno su koekstenzivni s čitavim društvenim poljem.

Nije riječ samo o tome da Foucault propušta priliku, kako upućuje Rehmann, da se složi s teorijama ideologije i da primijeti da se i dominacija (makromoć) može uvući u neposredne ljudske odnose, kao i najintimnije, te da se s druge strane demokratska i antiimperijalistička borba (primjerice Svjetskog socijalnog foruma) može pojaviti na globalnoj skali (Rehmann 2013: 303). Naravno ova je Rehmannova opaska vrlo važna. No pored toga, kao i kod Deleuzea i Guattarija – moć je svugdje jednaka i sveprisutna[10]. Zbog toga kod Foucaulta možemo primijetiti kako je ono što ga ograničava uistinu njegova predana, i povremeno paranoidna posvećenost moći. Zbog takve posvećenosti, koja nosi elemente religioznog zanosa (osobito u religioznim tehnikama sebstva, poput parezije), Foucault nije u mogućnosti ni kvalitativno propitati vrste odnosa moći. Takva posvećenost nije u mogućnosti primijetiti kako je pitanje moći uvijek već i pitanje najintimnije regulacije, te kako nije riječ o tome da se razviju tehnike sebstva koje mogu biti subverzivne prema dominaciji, već kako je potrebno priznati da nije moguće izaći iz odnosa moći. Drugim riječima, iako se valja složiti s Foucaultom/Deleuzeom i Guattarijem, kako je moć prisutna svugdje, taj fakt ne bi trebao dovesti do trajnog konflikta na privatnoj razini. Ne postoji psihološki zdrava osoba, osoba formirana u sferi privatnih odnosa, koja nije izgrađena uz pomoć i na temelju odnosa moći. Svaki odnos, a ne samo političko-hegemonijski odnos jest nametnuti odnos, odnos Oca i sina, subjekta i konstituirajućeg Zakona.

Refleksivnost uistinu i ne postoji izvan toga odnosa. Samo paranoici su slobodni od njega (jer oni umnažaju pozicije Drugog u beskonačnost). Na to upućuje lakanovski izvod "želja čovjeka jest želja drugoga (de l 'Autre)" (Lacan 1986: 125). Čak i ako Otac ne nameće, primjerice, heteronormativnost, on se nalazi u poziciji, kako će to Lacan ustvrditi, "subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna" (Lacan, 1986), te će zbog te svoje pozicije u strukturi moći (odnosa koje oblikuje sam subjekt) predstavljati formativnu osnovicu. Ne postoji ništa supstancijalno što bi Oca postavilo u tu poziciju, već on svoju važnost dobiva samo putem svoje pozicije u strukturi. Foucault je religiozno posvećen moći jer odbija primijetiti jaz koji dijeli Simboličko od Imaginarnoga, funkciju Oca u strukturi i imaginarnu strukturu subjekta, što ga dovodi do fiksacije, slične paranoidnim fiksacijama. Foucault je fokusiran na višestruke oblike moći koji nagrizaju subjekt, a posljedično i miješanja javnog i privatnog (mikromoći). (Nisu li najgore izvedenice Foucaulta upravo paranoidne u svojem posvećenom traženju oblika nametanja moći u privatnim sferama?)

Da zaključimo. S jedne strane Foucault je previše posvećen subjektu, vjeruje da je subjekt nagrižen tim uprezanjima koja se zbivanju nad njim (ne nailazimo li ovdje na paranoidnu sliku Drugog koji vreba?), dok s druge strane, u odnosu na primjerice Marxovo poimanje povijesti i subjektove uloge u povijesti, Foucaultova vizija ostaje nepovjerljiva prema subjektu jer, opsjednuta slikama vrebajućeg Drugog, ne može izbjeći moći kojoj pripisuje deterministički karakter. Odbacivanje religiozne posvećenosti moći ne znači da se s moći treba pomiriti, da treba prihvatiti podređeni stav. Iako se konflikt ne može prevladati, s tim se konfliktom, u sferi privatnog, valja usuglasiti, ne kako bismo kapitulirali, već

10 U četvrtom poglavlju studije *Tisuću platoa*, primjerice, Deleuze i Guattari će iscrtati naredbodavnu funkciju jezika, te ustvrditi kako: "Elementarna jedinica jezika – iskaz – jest riječ-naredba" (Deleuze/ Guattari 2013: 86). Dakle svaki iskaz, bez obzira na to bio on u sferi privatnog ili javnog, predstavlja naredbu.



Jacques Lacan

kako bismo primijetili da je on neizbježan. To istovremeno ne znači da emancipacijske politike nisu moguće, već samo to da se one moraju fokusirati na političko-ekonomska pitanja. Pogotovo valja izbjeći identitetskim politikama, priznati konflikt u sferi privatnog, te se fokusirati na javno.

Što je to prosvjetiteljstvo? Ili – ograničenje oslobađa!

U jednom posebnom slučaju Foucaultova religiozna posvećenost moći najbolje će doći do izražaja. To je slučaj Foucaultova odnosa prema prosvjetiteljstvu, primjeru na kojem se može ilustrirati problem koji leži u neprepoznavanju važnosti imaginarnog registra u konstituciji subjektove žudnje. Foucault u eseju "Što je to prosvjetiteljstvo" pokušava definirati što je pošlo po zlu, čitajući Kantov istoimeni esej (Foucault 1984). U svojem odgovoru na to pitanje *što je to prosvjetiteljstvo?* Kant počinje pragmatično, u očekivanom tonu, sloganom prosvjetiteljstva *Sapere aude!*, koji znači *Usudi se znati!*, ili preciznije, *budi hrabar, imaj drskosti znati* (Kant 1784/1996; Foucault 1984). Kant smatra da je prosvjetiteljstvo "izlaz", "put iz" stanja nezrelosti (Foucault 1984), te da je odrasla osoba ona osoba koja ne treba vodstvo autoriteta (svećenika, doktora ili učitelja), već se usuđuje izazvati znanje. No nakon ovih uvodnih kvalifikacija, Kant nastavlja nečim što se može smatrati flagrantnom kontradikcijom (Dolar 1991: 47), *razumijevaj koliko želiš i što želiš, ali se povinuj!* (Kant 1784/1996: 18). Tako istina mota *Sapere aude* glasi: *Koristi svoj razum slobodno – pod uvjetom da se povinuješ!* (Dolar 1991: 47). Ipak Kant rješava ovu kontradikciju smještanjem slobode razuma i poslušnosti u dvije odvojene sfere, javnu i privatnu (Dolar 1991: 47). Njegova poanta nije *Misli što želiš privatno, dokle god se povinuješ javno*, već upravo suprotno: upotreba razuma pripada javnoj sferi – ukupni uspjeh prosvjetiteljstva temelji se na slobodi od ograničenja u sferi javne upotrebe razuma – dok je poslušnost privatna stvar (Dolar 1991: 48). To je formula "kao časnik vojske, primjerice, moram se povinovati naredbama... ali mogu javno prosvjedovati" (Dolar 1991: 48). Podjela javno/privatno reflektira podjelu moći (kao privatne) i znanja (kao javnog), a ta je podjela prisutna u svakom pojedincu (Dolar 1991: 48). (Tu nalazimo sličnost i s Althusserovom podjelom na represivne državne aparate i ideološke državne aparate i razlogom zbog kojeg je privatna upotreba razuma mjesto gdje se krije ideologija za Althussera.)

Dok Foucault nalazi paradoks "zakon vrijedi, ali nije istinit" limitirajućim, za Kanta, kao i za Hegela i Lacana, taj je paradoks konstitutivna osnova slobodnog subjekta. "Subjekt prosvjetiteljstva je za Kanta podijeljeni subjekt koji može ostati slobodan jedino ako prihvati tu podjelu", kao što je rascjep uistinu mjesto slobode, a ne nešto što bi se trebalo prevladati, kako zaključuje Mladen Dolar (Dolar 1991: 48). Ne samo da Kant priznaje podjelu razum/moć, već je on uzima kao osnovnu matricu prosvjetiteljstva: jer priznati rascjep kao konstitutivan najbolji je način da se suočimo s nerazumnošću moći (Dolar 1991: 48). Ako slijedimo Dolara, temeljna formula ove kantovsko/lakanovske emancipacije bila bi "ograničenje oslobađa" (Dolar 1991: 50). Lacan i Kant zovu na drugačije čitanje odnosa između univerzalnog i partikularnog. Nije da možemo osloboditi naše društvo uključujući svako partikularno u neko univerzalno. Već bi pojava univerzalnog trebala biti ispražnjena od svakog sadržaja, i stavljena u poziciju praznog označitelja koji mora biti gospodar označitelj ne usprkos svojoj praznini, već upravo zbog nje.

Tu se pokazuje kako su i Kant i Lacan pokušali utemeljiti paradoksalno mjesto istine, jer samo ime, prazni označitelj, čisto formalni vrh moći, isključivo, nesocijalno mjesto lakanovskog S1, kod Kanta, drži društvo na okupu. To ne znači, nastavlja Dolar, da trebamo trpjeti iracionalni zakon. Upravo suprotno: prihvaćanje, unaprijed, njegove neutemeljenosti zapravo omogućuje degradaciju zakona, ono deprivilegira zakon njegova unutarnjeg autoriteta, čisti prostor za "pravi" autoritet: autoritet razuma i istine (Dolar 1991: 50). Razum može biti univerzalan samo ako prihvati iznimku, njegova univerzalnost uistinu zahtijeva iznimku. Nije li zbog toga Rosa Luxemburg zapisala kako je sloboda uvijek isključivo sloboda za one koji misle drugačije? I to ne, nastavlja Luxemburg, zbog nekog fanatičnog koncepta "pravednosti", već zato što sve što vrijedi u političkoj slobodi ovisi o ovoj bitnoj karakteristici, dok njezina učinkovitost nestaje kada "sloboda" postane posebna privilegija (Luxemburg 1922/1940/1999). Kao i pravda i istina, svaki od ovih gospodara-označitelja najprije valja biti ispražnjen od transcendentalnih značenja, da bismo mu se ponovo mogli vratiti kao validnom pojmu.

Mladen Dolar

Hegemoniji kulturalnog relativizma treba suprotstaviti jasne političko-ekonomske nejednakosti. Umjesto formule "pustite nas da toleriramo svoje razlike", kako sumira Žižek, valja ustrajati na formuli "pustite nas da toleriramo svoje netolerancije" (2008: 157). Osnova emancipacijske etike glasila bi "indiferencija prema različitostima". Sličnu maksimu nalazimo i kod Laclaua i Mouffe u terminu *radikalna demokracija*, a napose u Alaina Badioua čije djelo u cijelosti možemo promatrati kao zagovor odbacivanja politike/etike razlike. Izvanjska unutrašnjost koja potkopava ideju etike temeljene na apsolutnoj drugosti ne znači da je prevladavanje te dijalektike moguće. Umjesto prevladavanja valja pak ponuditi matematičko-metafizičko-psihoanalitički izvod koji upućuje na jalovost etika razlike i zagovora politika koje unaprijed odustaju od kolektiviteta i klase. Ukratko, da bismo ponovo uspostavili poligon za emancipacijske politike, etika temeljena na prepoznavanju drugog treba biti u potpunosti napuštena. U teorijskom se smislu pokazuje problem s Foucaultom, kao i s njegovim postmodernističkim izvedenicama, koje danas bivaju kooptirane u politike razlike. S druge strane, optimizam se javlja na strani novoobnovljenog interesa za dijalektički materijalizam koji detektira probleme emancipacijskih politika, odbacujući napose depolitizaciju, kulturalizaciju politike i etiku razlike.

Literatura:

Badiou, Alain (1993/2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. By Peter Hallward, London/ New York: Verso

Badiou, Alain (1988/2006) *Being and Event*, prijevod Oliver Feltham, New York: Continuum

Baudrillard, Jean (2007) *Forget Foucault*, Los Angeles, Semiotext(e)

Bell, Daniel (1962) *The End of Ideology: On the Exahauston of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press

Brown, Wendy (2006) *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton/ Oxford: Princeton University Press

Deleuze, Gilles i Félix Guattari (2013) *Tisuću platoa*, prijevod Marko Gregorić, Zagreb: Sandorf

Dolar, Mladen (ljeto 1991) *The legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan*, New Formations, br. 14

Foucault, Michael (1995) *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, prijevod Alan Sheridan, New York: Vintage Books

Foucault, Michel (1988a) "Critical Theory/ Intellectual History", in *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, prijevod Alan Sheridan i dr., London: Rutledge, str. 17-46

Foucault, Michel (1988b) "Technologies of the Self", u *Technologies of the Self. A Seminar With Michel Foucault*, ur. Luther H. Martin, Huck Gurman i Partic H. Hutton, str. 16-49. University of Massachusets Press

Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-79*, ur. Michel Senellart, Palgrave Macmillan

Foucault, Michel (1984) "What is Enlightenment?" u *The Foucault Reader*, uredio Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, str. 32-50.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, The Free Press: New York

Hewlett, Nick (2007) *Badiou, Balibar, Ranciere. Rethinking Emancipation*, New York: Continuum International Publishing Group

Kant, Immanuel (1784/1996) "An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784)", u *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, preveo i uredio Mary J. Gregor, Cambridge University Press, str. 11-22

Lacan, Jacques (1986) *XI Seminar. Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed

Laclau, Ernesto (1996/2007) *Emancipation(s)*, London/ New York: Verso

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (prvo izdanje 1985, drugo izdanje 2001) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, New York: Verso

Luxemburg, Rosa (1906/1925/1999) *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions*, Marxist Educational Society of Detroit, *online* izdanje: Rosa Luxemburg Internet Archive (marxists.org)

Luxemburg, Rosa (1922/1940/1999) *The Russian Revolution*, New York: Workers Age Publishers, *online* izdanje: marxists.org

Marx, Karl (1989) "Prilog jevrejskom pitanju", u *Marx/ Engels Rani radovi*, Zagreb, Naprijed, str. 54-89.

Žižek, Slavoj (29. rujna 2003) "Liberation Hurts. An Interview with Slavoj Žižek", Sveučilište Illinois, Chicago, razgovor vodio Eric Dean Rasmussen, originalno objavljeno u *Electronic Book Review*, URL: http://www.lacan.com/zizekillinois.htm

Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts/ London, England, The MIT Press

Žižek, Slavoj (1989/2002) *Sublimni objekt ideologije*, Arkzin, Zagreb

Žižek, Slavoj (1996, drugo izdanje 2007) *The Indivisible Remainder*, London: Verso

Žižek, Slavoj (2008) "Tolerance as an Ideological Category", poglavlje studije *Violence. Six sideways reflections*, Profile Books LTD

LESBIANS & GAYS
SUPPORT THE MINERS

SEYMOUR, RICHARD

Kulturni materijalizam i politike identiteta

Podrška lezbijki i homoseksualaca Londona rudarima Južnog Walesa u Onllwynu, 1984-85.

SEYMOUR, RICHARD

Kulturni materijalizam i politike identiteta

Pod pretpostavkom da je kulturni materijalizam kakav su zastupali Raymond Williams ili Stuart Hall moguć, je li moguća i materijalistička politika identiteta? Je li uopće preporučljivo pokušavati? Za odgovor na prvo pitanje moramo promisliti značenje Marxova koncepta društvene formacije kao jedinstva u različitosti; za odgovor na drugo moramo pojasniti na što Lenjin misli kada kaže da osoba koja čeka "čistu" revoluciju – revoluciju nikada neće dočekati.

Po mnogočemu, identitet je tijekom posljednjih deset godina postao opsesija u Ujedinjenom Kraljevstvu. Da nema globalne ekonomske krize, uglavnom bismo se bavili nusproizvodima naprasnih pokušaja novih laburista da uspostave različite oblike "britanstva" – od uglađenog, neoliberalnog kozmopolitizma brendiranog u frazi "cool Britannia", do društveno konzervativnog, obrambenog nacionalizma otjelovljenog u "ratu protiv terora". Unutar tog ograđenog teritorija vodilo se nekoliko pozadinskih rasprava i sporilo oko islama, imigranata, Roma i nomada, "englestva" i pitanja Unije, podjele na sjever i jug, te, naravno, oko pitanja mogu li se LGBT i rodna prava (naspram njihovih deklarirano netolerantnih neprijatelja) ikada na odgovarajući način postaviti na dnevni red u okvirima nacije.

Na koji bi točno način ljevica u okvirima takve topografije trebala operirati – kontroverzno je pitanje. Velikom dijelu ljevice zamjera se napuštanje politike "kruha i maslaca" (što podrazumijeva pitanja poput pronalaženja posla, doma, i osiguravanja socijalne zaštite), u korist bavljenja "identitetskim" problemima poput islamofobije, pitanja Gaze itd. Ova kritika može priznavati važnost antiimperijalističke i antirasističke politike, no tvrdi da do problema dolazi kada se ovakvim "identitetskim" pitanjima daje prioritet, jer to predstavlja promjenu naglaska i lokusa djelovanja: od radnog mjesta prema kampusu, od kruha i maslaca prema brusketima i maslinovu ulju. Naravno, daleko od toga da ovakav trop predstavlja nešto novo. Možemo trasirati njegovo podrijetlo od izbezumljene reakcije raznih pojedinaca na socijaldemokratskoj i revolucionarnoj ljevici prema "novim socijalnim pokretima" – borbama koje su orijentirane na zaštitu okoliša, oslobođenje žena i LGBT populacije, antirasizam itd. Prije negoli istražimo posljedice ovakva gledišta, vrijedi napomenuti da se sama argumentacija uglavnom izvodi upravo na istom onom kulturnom i

identitetskom terenu koji se vidi kao problematičan. Jedan od poznatijih pobornika načelnog stava koji opisujem jest Owen Jones. (Poštedjet ću ga nelagode tako što ću odmah objasniti da mu ne pripisujem sve pojedinosti ovakva stava, tek njegove najšire obrise.) Njegova knjiga *Chavs*[01] između ostalog je i kulturalni protunapad na reakcionarni zdravorazumski stav demoniziranja pripadnikâ radničke klase, koji sve više izbija na površinu. "Politika zajednice" koju, tvrdi Jones, eksploatira BNP (*British National Party*), i od koje ljevica može ponešto i naučiti, oblikuje se politikama identiteta i vrednovanjem "lokalnog". Prema tome, iako ovaj generalni stil argumentacije uvodi podjelu ljevice na one koji su okrenuti prema kulturi i one koji su okrenuti prema klasi, te premda mu prethodi izvjestan "ekonomistički" materijalizam, on se nužno provodi kroz nesumnjivo kulturalističku problematiku.

Dakle, može li se na kulturalizaciju klase odgovoriti kontriranjem preko materijalizma kulture i identiteta? Temelji za materijalistički pristup kulturi postavljeni su u (gramšijansko-altiserijanskoj) knjizi *Resistance Through Rituals* (*Otpor putem rituala*), čiji su autori Stuart Hall i drugi:

> "U modernim društvima, najtemeljnije grupe su društvene klase, a glavne kulturne konfiguracije bit će – na suštinski, iako često posredovan način – "klasne kulture". U odnosu na ove kulturno-klasne konfiguracije, supkulture su podskupovi – manje, lokaliziranije i diferenciranije strukture, unutar ove ili one šire kulturne mreže. Najprije moramo sagledati supkulture u pogledu njihova odnosa sa širim klasno-kulturalnim mrežama čijih su distinktivni dio. Kada ispitujemo ovaj odnos između supkulture i "kulture" čije je ona dio, potonju zovemo "roditeljska" kultura. Ovo ne bismo smjeli miješati s konkretnim odnosom "mladih" i njihovih "roditelja", o čemu će biti riječi kasnije. Naime, ono na što mislimo jest da će supkultura, iako se u mnogome bitno razlikuje od kulture iz koje potječe – u svojim "fokalnim pitanjima", specifičnim oblicima i aktivnostima – također imati i niz zajedničkih stvari s "roditeljskom" kulturom. Boemska supkultura *avangarde*, koja se pojavljivala s vremena na vrijeme u modernom gradu, istovremeno je različita od svoje "roditeljske" kulture (urbane kulture srednjoklasne inteligencije), ali je opet i njezin dio (jer s njom dijeli modernistički izgled, obrazovne standarde, privilegiranu poziciju *vis-à-vis* produktivnog rada itd.)... Supkulture se moraju predstaviti kroz oblike i strukture koji su dovoljno distinktivni da ih učine vidljivo različitima od njihove "roditeljske" kulture. Moraju se usredotočiti na određene aktivnosti, vrijednosti, određenu uporabu materijalnih artefakata, teritorijalnih prostora itd., i tako se u bitnome razlikovati od šire kulture. No, s obzirom na to da su u pitanju podskupovi, moraju također postojati i značajne stvari kojima se vezuju uz "roditeljsku" kulturu i pomoću nje artikuliraju. Primjerice, slavni blizanci Kray istovremeno su pripadali visoko diferenciranoj "kriminalnoj supkulturi" Istočnog Londona, kao i "normalnom" životu, te kulturi radničke klase East Enda (čiji je jasno prepoznatljiv dio uistinu uvijek bila i "kriminalna supkultura"). Ponašanje Krayevih kao kriminalnog bratstva označava razlikovnu os tê supkulture: odnos Krayevih prema vlastitoj majci, obitelji, domu i lokalnom *pubu* predstavlja vezivnu os – os artikulacije." (str. 13-14)

Sigurno smještena unutar klasnih formacija, kultura ih oblikuje i dijeli duž više ravni i s mnogo hijerarhijskih težišta. Dakako, bilo bi pogrešno promatrati kulture, bilo u roditeljskom ili u supkulturnom obliku, kao da su određene isključivo klasama. Praksama koje sačinjavaju kulture i supkulture, zbog njihove dostupnosti, često pristupaju pripadnici više klasa. Ove prakse, kao i "mreže značenja" koje odražavaju življeni odnos jedne klase prema njezinoj životnoj situaciji, mogu se aproprirati i preoblikovati za osobne potrebe od strane članova neke druge klase, što bi se moglo nazvati "upadanjem u tuđi rov" (*trench raiding*). Vojna analogija odabrana je kako bi izrazila činjenicu da takvi upadi prelaze i preko linija antagonizama, odnosno borbe – ne samo preko pukih razlika. To objašnjava prijezir prema onima koji prijeđu takve granice – "hipsterima", naprimjer. Do većeg stupnja kompleksnosti dolazi kada linije razlikovanja u opresivnim situacijama postanu antagonističke. Zamislite da ste osoba bijele boje kože za koju se smatra da "glumi crnca". U većini slučajeva, to bi bila poprilično čudna primjedba. Nestvarno je pomisliti da određen skup kulturnih praksi ima ekskluzivno "crnački" karakter. Međutim, za rasiste, "crnačko" je patologija koja vektorima glazbe i popularne kulture prelazi na mlade

Stuart Hall

01 http://leninology.blogspot.com/2011/09/review-of-chavs-by-owen-jones.html

bijelce, za koje se onda tvrdi da postaju "crncima". U tome leži osnova za određeno folk-rasističko objašnjenje ljetnih nemira, što ga je nezaboravno artikulirao David Starkey. Istovremeno, ali iz drugačije perspektive, takva se "gluma" može doživjeti kao oblik rasističke parodije i snishodljivosti, ili naprosto kao krađa u kulturnom ratu – iako vjerojatno ne bez upadanja u određeni kulturni esencijalizam i njemu prateću ideju da je kultura nešto što se može strogo ograničiti i nadzirati. Međutim koji god zaključak izveli o takvim kritikama, u svrhu ove rasprave važno je primijetiti liniju antagonizma i načine na koji ona strukturira procese transmisije i apropriacije.

Kako se "identitet" uklapa u sve to? Često se toj temi pristupa suprotstavljajući partikularizam univerzalizmima koji tvore osnovu za suparničke političke projekte poput socijalizma i liberalizma. To bi sugeriralo da je identitet isključivo vezan uz određenu kulturu ili supkulturu, te da se njegov politički radijus ne širi izvan granica kulturne forme u koju je ugrađen. Još skandaloznije (iz određene točke gledišta) zvuči da je identitet, kako se čini, vezan uz buržoaskog pojedinca – samodostatnog, samoodrživog kartezijanskog subjekta. Međutim identitet je daleko neuhvatljiviji koncept nego što se ovdje implicira. On se ne raspoznaje samo na osnovi afirmacije onoga što mu je kulturalno ili politički blisko, već i putem procesa *identifikacije* koji obuhvaća sagledavanje, primjerice, zajedničkih interesa. A interesi su interesantne stvari: mogu biti ekspanzivni, ili sasvim uski; inkluzivni, ili na distanci. U svakom slučaju, politike identiteta su "politike lokacije". No mjesto gdje se pojedinac u nekoj društvenoj formaciji nalazi, podrazumijeva i posljedice po pitanju toga koliko će daleko vidjeti. Odnekud se sjećam kako je, čini mi se, Angela Davis čitatelje poticala da zamišljaju kapitalistički sistem kao piramidu s heteroseksualnim bijelim muškim kapitalistima na vrhu, a crnim gej ženskim zatvorenicama na dnu. Između ostalog, svaka borba onih na dnu podizala bi one na vrhu, pa bi, što je netko podčinjeniji, njegov interes *potencijalno* bio univerzalniji. Marksističko razumijevanje radničke klase kao "univerzalne klase" djelomično se oslanja na ovaj strateški uvid.

"Politike identiteta" obično se tretira kao nepoželjno sužavanje horizonta, redukciju političkog polja na konkurentske partikularističke feude – jednom riječju, kao *identitarizaciju politike*. No do iste teme je također moguće stići iz suprotnog smjera – *politizacije identiteta*. Kapitalizam ima tendenciju da umnožava broj antagonističkih linija. Stoga, ako su određeni identiteti potaknuti na to da postoje, ili da zauzmu politizirani stav zato što sustav napada ljude, onda je jasno da "politike identiteta" nisu ni odvlačenje pažnje, kao ni potencijalni bonus. Činjenica je da "identiteti" imaju materijalnu osnovu u kapitalističkim procesima. A samo zato što su konstruirani (iz te materijalne osnove) ne znači da se naprosto radi o spontanim odgovorima na životnu situaciju iz koje izrastaju, koja se može modificirati ili odbaciti po volji. Dakle nije realistično reći nekome – "imaš pogrešan identitet; trebaš zapravo misliti o sebi kao o radniku". Govoriti o kapitalizmu znači govoriti o sustavu jedinstva u različitosti, kompleksnog jedinstva strukturiranog antagonizmima. U bilo kojoj konkretnoj kapitalističkoj formaciji, snage koje se pojavljuju kao podrška opozicijskim i ljevičarskim borbama obično dolaze iz neke identitetske pozicije; a obično iz više od jedne identitetske pozicije, jer se linije antagonizma križaju, a polja politizacije preklapaju. Kako Judith Butler tvrdi u eseju "Merely Cultural" ("Tek kulturno"), ljevica na to može odgovoriti na dva načina. Može pokušati stvoriti jedinstvo zasnovano na isključivanju po liniji, koju bih radi lakšeg snalaženja nazvao linijom pred-šezdesetosmaške ljevice: jedinstvo koje potiskuje ili suzbija rod, rasu itd., kao nešto od sekundarne, sporedne važnosti. Međutim to neće funkcionirati: duh se neće vratiti u bocu, i svi takvi pokušaji rezultirat će ljevicom koja je još podjeljenija i neuspješnija. Alternativa je da ljevica pokuša stvoriti jedinstvo u različitosti, pregovarajući s identitetima i prihvaćajući ih kao *polazne točke* s kojih određeni oblici politizacije mogu krenuti, i koje potencijalno mogu biti osnova za pristupanje univerzalističkom političkom projektu.

Dakako, može mi se prigovoriti podsjećanjem na ono što sam rekao (ili citirao) nekoliko pasusa ranije: osnovna podjela u svakom društvu jest klasna (tj. nije rodna, nije rasna, nije religijska itd.). A ako je tô dominantni antagonizam, onda iz toga mora slijediti da klasna borba ima strateški prioritet nad drugim borbama. Moralno je ugodno, ali glupo, pretvarati se da su svi identiteti – klasni, rasni, rodni, religijski itd. – ekvivalentni. To znači da neki od njih moraju biti od "sekundarne, sporedne važnosti". Međutim ponuditi takav pri-

David Starkey

govor bilo bi opsjenarski. Prije svega, njime se esencijalistički pristup za koji se, čini se, zalaže, postavlja kao pravilo. Tvrditi da se oblik opresije može *derivirati* iz fundamentalnijeg klasnog antagonizma znači pasti natrag u tu živopisnu iluziju, taj "ekspresivni totalitet" u kojem se svi fenomeni društvene formacije mogu rastočiti do njezine esencije. Drugo, i važnije, priznavanjem eksplanatornih hijerarhija, ujedno priznajemo i strateške hijerarhije. S točke gledišta socijalističke organizacije, neki su identiteti štetni; neki su nevažni; a neki posjeduju vrijedne resurse. To je hijerarhija. No ono što je posrijedi, i što se nelegitimno miješa s poviše navedenim, jest tvrdnja da nepravde koje proizlaze iz ugnjetavanja ne spadaju među pitanja "kruha i maslaca", tj. da su nekako manje "materijalne" ili manje "temeljne" od klasnih nepravdi. Budući da ih se ne vidi kao dio istih procesa materijalnog života, i da se ne smatra kako doprinose reprodukciji proizvodnih odnosa, njihovo se razrješenje može razumjeti kao strano klasnoj borbi – kao poželjno, ali u konačnici odvojeno od materijalne osnove u kojoj se odigrava realna politika.

Nisu potrebne teže riječi da bismo opisali ono što primjećujemo – radi se naprosto o tendenciji koja se uvlači natrag u određene lijeve (uglavnom socijaldemokratske) diskurse. Njezina logika, koju će mnogi njezini zagovornici zanijekati pozivajući se na svoj istančani osjećaj za ispravno, teži rasno i spolno "pročišćenoj" klasnoj borbi, u suštini usko postavljenoj borbi bijelih heteroseksualnih muškaraca za bolje životne uvjete u imperijalnoj jezgri – drugim riječima, ne radi se o klasnoj borbi u bilo kojem prepoznatljivom smislu. Riječ je prije o zatucanoj formi politike identiteta. Na stranu što je to samo po sebi uznemirujuće, zapravo je i beskorisno za ljude kojima se navodno želi pomoći, za pripadnike "bijele [heteroseksualne, muške] radničke klase". U trenutnim konkretnim borbama protiv rezova do kojih dolazi u Ujedinjenom Kraljevstvu, početna točka je vrlo često neki oblik političkog identiteta koji nije naprosto "socijalistički" ili "liberalan". Te oznake mogu ukazivati na širu političko-stratešku podjelu koja oblikuje teren na kojem politički identiteti djeluju. No veoma često će se netko priključiti prosvjedu "kao student", "kao sindikalist", "kao crna žena", "kao majka uhićenog prosvjednika" i tome slično. Njihovi politički identiteti zrcalit će sekcionalne interese, kulturne formacije, partikularna iskustva opresije itd. Međutim, kao što sam rekao, ovo su tek *početne točke*. A kreativan, politički inteligentan odgovor na politike identiteta mora do određene mjere krenuti od mjesta na kojemu se nalaze snage koje su na našoj strani.

Materijalistička politika identiteta jest ona koja uvažava korporealnost identiteta, njihovo sudioništvo u metaboličkim interakcijama između čovječanstva i njegova okoliša. Prepoznati da su identiteti dio življenih, materijalnih procesa, rezultira daljnjim uvažavanjem njihove izdržljivosti, no i uviđanjem raznovrsnih načina na koje oni mogu biti operacionalizirani. To znači tretirati identitete kao sile s kojima treba surađivati i pregovarati, raspravljati, ali i učiti od njih, i koji će se u konačnici (nadajmo se) pripojiti univerzalističkom projektu – revolucionarnom napadu na kapitalizam.

S engleskog preveo Ivan Velisavljević

Izvor (autorov blog *Lenin's Tomb*, 30. studenog 2011.): http://www.leninology.co.uk/2011/11/cultural-materialism-and-identity.html

Angela Davis

E SUIS
HARLIE
STOP killing IN OUR NAME
TERRORISM HAS NO RELIGION
#Je SuiS AHMED

AHMAD, AIJAZ

Islam, islamizmi i Zapad

7. siječnja 2015. napad na francuski satirički tjednik *Charlie Hebdo*. Na prosvjedu protiv napada koji je održan u Parizu u moru transparenata sa sloganom "Ja sam Charlie", bilo je i onih posvećenih Ahmedu Merabetu, jednom od dva policajca koji su također stradali u napadu.

AHMAD, AIJAZ

Islam, islamizmi i Zapad

Politika identiteta danas u najširem smislu predstavlja normu koja se manifestira na mnogo načina, u svakodnevnoj političkoj praksi kao i u političkim teorijama i analizama desnice, ljevice i liberalnog centra. Iz ovoga proizlazi kulturalizam, to jest stav da je kultura primarna i određujuća odrednica društvene stvarnosti. Gdje god je religija u sprezi s politikom, ona postaje istovjetna kulturi, a kultura religiji. Na taj način primjerice ljevica može tvrditi kako postoji temeljna razlika u otvorenosti prema egalitarnim politikama između islama i kršćanstva, dok desnica iznosi svoje beskompromisne geopolitičke recepture, a sve pod krinkom diskursa o religiji, kulturi i civilizaciji.

Većinski muslimanske zemlje koje su sve do zadnjih desetak godina obilježene kao "muslimanske države", danas su, u nedostatku boljeg termina, preimenovane u "islamske države". Na taj se način demografsko pitanje svodi na pitanje vjeroispovijesti, uz posljedicu zaoštravanja međuljudskih odnosa. Sami muslimani razlikuju ova dva pojma. Za većinu biti musliman prije svega znači biti rođen u muslimanskoj obitelji, dok u širem smislu može podrazumijevati muslimansku supkulturu unutar šire nacionalne kulture (egipatske, nigerijske, libanonske ili neke druge). Prakticirajuća religija tek je jedan od mnogih sastojaka složenog društvenog identiteta osobe, koji je uvijek specifičan te duboko vezan uz jezik, regiju, običaje, klasnu pripadnost itd.; dok se religijski običaji uglavnom smatraju lokalnom i osobnom stvari. Muslimanstvo kao supkultura ovisno je o kontekstu te uvelike određeno poviješću, zemljopisom, politikom, širem višereligijskom okruženju, bezbrojnim ritmovima svakodnevnog života. Biti musliman koji govori bengalski jezik u indijskoj državi Zapadni Bengal nije isto kao biti musliman koji govori bengalski u susjednom Bangladešu; presudan je utjecaj neposrednog okruženja. Religijska dimenzija bivanja jedinstvenom muslimanskom supkulturom može biti narušena sektaškim i ideološkim partikularnostima; primjer su šijiti i suniti, ili razne šijitske podsekte, ortodoksne sunitske podsekte poput sljedbenika vahabizma ili Ahl-al-Haditha, podsekte koje naginju prema transgresivnim težnjama sufizma ili pak oni koji naginju prema sekularnom nacionalizmu, komunizmu, agnosticizmu, ateizmu i dr., ali se ipak osjećaju dijelom muslimanske (ali ne i islamske) supkulture.

Indonezija je najveća muslimanska zemlja, ali za većinu je njihova svakodnevna kultura pod snažnim utjecajem hinduizma, a mjestimice i budizma. Indija ima drugu najveću muslimansku populaciju na svijetu, ali iscrpni rezultati antropološkog istraživanja Indije pokazuju da muslimani koji žive u nekoj određenoj regiji (npr. Kerala na jugu, Zapadni Bengal na istoku, Uttar Pradesh na sjeveru) dijele preko 80 posto svakodnevnih kulturnih praksi sa svojim hinduskim susjedima iz iste regije, a vrlo malo njih s muslimanima iz udaljenih regija unutar zemlje. S njima dijele tek molitvene prakse i zajednički strah od većinsko hinduskog komunalizma koji je dominantan u političkoj sferi.

Treća najveća muslimanska zemlja, Bangladeš, osnovana je prije manje od četrdeset godina. Proizašla je iz sekularnog nacionalizma koji je odbacio ideju zajedničke religije kao dovoljne osnove za stvaranje nacionalne države ("primjer" Pakistana). Islamisti su se protivili osnivanju Bangladeša, na isti način kao što se većina svećenstva 1947. iz raznih razloga protivila osnivanju Pakistana. Nastanak zastrašujućeg islamističkog pokreta u Bangladešu nedavni je fenomen, velikim dijelom proizašao iz globalizacije islamističke ratobornosti poduprte oružjem, koju je Carterova administracija oformila za potrebe antikomunističkog džihada u Afganistanu. Ovaj primjer ilustrira u kojoj mjeri stvaranje i razgradnja takvih religijskih i kulturnih identiteta može biti politički motivirano, povijesno kontingentno i ideološki fiktivno.

Ekumenski islam u Indoneziji, raznolike muslimanske kulture u sekularnoj, višereligijskoj Indiji, nedosljednosti "muslimanskog nacionalizma" koji je poslužio kao ideološko opravdanje stvaranja Pakistana; nedostatak kohezije jezičnog nacionalizma istočnih Pakistanaca koji je doveo do stvaranja Bangladeša kao sekularne nacije – sve to upućuje na pogrešnost pripisivanja urođenog islamizma političkim institucijama ili kulturi kao takvoj. Nazivati sve ove ljude islamistima i ignorirati činjenicu da je islamizam relativno nov pojam konstruiran s određenom namjerom, znači podleći ideji koju podjednako promoviraju religijska desnica i orijentalisti, prema kojima je religija konstitutivni element kulture, te stoga i njezine društvene stvarnosti i političke sudbine.

Kako nastaju islamska društva: od Afganistana do Iraka

Islamski fundamentalisti optužuju te države da nisu islamske, jer njihove zakonodavne strukture, društvene norme, prevladavajući obrazovni sustavi, popularne kulture i dr. nisu po mjeri islama. Otuda proizlazi projekt *islamizacije*; te države su muslimanske, ali tek trebaju *postati* islamske. Iz perspektive sunitskih fundamentalista Iran nije islamski jer je većinski šijitski. Za neovahabističku opoziciju, iz koje su proizašli brojni saudijski članovi al-Qaide, ni vladajuća dinastija Saud ni klerikalni poredak koji im daje legitimitet nisu u duhu islama; Saudijsku Arabiju treba preobratiti na *pravi* islam. Vratit ću se povijesnim korijenima ovih fenomena. U ovom trenutku dovoljno je reći kako je odlučujuća odlika raznih islamističkih grupacija koje su od sredine 1970-ih do danas postale toliko dominantne u različitim državama, što su doslovno sve, nepovezane s drugima, izrasle unutar vlastitog nacionalnog okruženja i htjele transformirati vlastite nacionalne države. Velika iznimka je al-Ikhwān al-Muslimūn ili Muslimansko bratstvo nastalo 1920-ih kao specifično egipatski pokret koji je Nasser probao ugušiti tijekom 1950-ih da bi se potom pod patronažom zaljevskih režima pretvorilo u panarapski društveni pokret s ograncima u nekoliko zemalja. Ovo jednako vrijedi za neovahabističku grupu iz Saudijske Arabije čiji su članovi u studenom 1979. napravili medijsku senzaciju zauzimanjem džamije u Meki; nekoliko egipatskih islamističkih grupa koje su pod zajedničkim imenom *Jamaat al-Islamiyya* izvele spektakularni atentat na Sadata; kao i za generala Muhammada Ziu-ul--Haqa, vojnog diktatora koji je pokrenuo islamizaciju Pakistana. SAD je gorljivo podržavao saudijski režim unatoč njegovoj vahabističkoj autokraciji, ali su istovremeno od samog začetka Trumanove doktrine sistematski podržavale i islamiste koji su u raznim zemljama predstavljali opoziciju komunizmu i radikalnom sekularnom nacionalizmu.

Jedinstveno postignuće Carterove administracije jest u tome što je uspjela okupiti pripadnike ovih skupina – iz toliko različitih zemalja kao što su Indonezija i Alžir, Filipini i Sudan, da ne govorimo o Egiptu ili Saudijskoj Arabiji – i organizirati ih u jednu istreniranu, dobro financiranu i dobro opremljenu silu za borbu protiv komunizma u Afganistanu, puno prije ikakve direktne

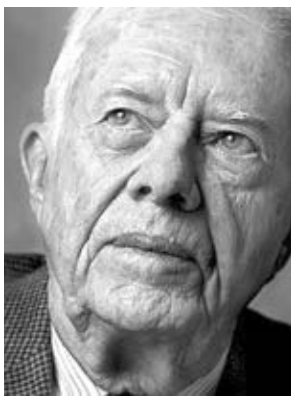
sovjetske intervencije – prema riječima Carterova savjetnika za državnu sigurnost Brzezinskog – upravo s ciljem da se Sovjetski Savez *uvuče* u sukob.[01] Većina onog što se danas naziva "islamskim terorizmom" ili čak "islamskim fašizmom", iako ne i sve, tu ima svoje začetke. Islamska Republika Iran rodila se, sasvim nezavisno, otprilike u isto vrijeme, ali je potom zbog raznih pritisaka (Sadamova invazija u Iranu, izraelska invazija u Libanonu, pritjecanje afganistanskih izbjeglica u Iran itd.) uvučena u širu regionalnu konfiguraciju. Libanonski Hezbolah i dalje je nezavisan od "afganistanskih Arapa" (naziv za arapske džihadiste koje je regrutirala CIA u Afganistanu); infiltriranje tih elemenata u palestinske kampove u Libanonu nedavni je fenomen kojem se Hezbolah suprotstavlja. Islamističke stranke u Pakistanu puno su starijeg porijekla, ali afganistanski džihad koji je vođen s pakistanskog tla katapultirao ih je s marginalnih pozicija unutar pakistanskog društva u sam centar. Uz ogromne materijalne i organizacijske resurse na raspolaganju odigrali su ključnu ulogu u ideološkom formiranju talibana.

Dok se afganistanski džihad zahuktavao, dio trupa infiltrirao se u druge regije, poput Kašmira, tadašnjih sovjetskih republika središnje Azije s većinskim muslimanskim stanovništvom, Čečenije, Bosne i dr. Ova strategija SAD-a imala je dugotrajne posljedice: kada su ovi profesionalni kadrovi opozvani krajem afganistanskog džihada, mogli su slobodno prouzročiti kaos u svojim matičnim zemljama, a istovremeno zadržati labavu mrežu veza koju danas znamo kao al-Qaidu. Termin *al-Qaida* opskurnog je porijekla. Kažu da se prvotno koristio za registar u koji su se tijekom antikomunističkog afganistanskog džihada unosila imena, novčane naknade i dr. za džihadiste koji su okupljeni iz brojnih stranih zemalja. Osama bin Laden svakako nije bio centralni vođa ove nepregledne grupe i ne može se ozbiljno tvrditi kako je ona ostala kohezivna i centralizirana nakon što su se njezini brojni članovi i podgrupe raspršili po završetku džihada. Afganistan je prošao kroz krvavi rat do međusobnog uništenja između mudžahedinskih grupa koje su SAD dovele na vlast. Nova sila znana kao talibani potom ih je zbacila s vlasti. Ako stavimo na stranu talibansko udomljavanje Osame, Afganistan ipak nije mogao ostati središte iz kojeg se toliko amorfan i globalno raspršen pokret mogao usmjeriti. Talibane je više zanimala stabilizacija vlastite vladavine negoli pokretanje globalnog džihada. Ono što danas zovemo *al-Qaida* u najboljem je slučaju labava mreža srodnih grupa s veoma slabim međusobnim vezama, iako su invazije Afganistana i Iraka svakako dovele do velike ekspanzije takvih grupa i broja nezavisnih, samozvanih mučenika.

Ogroman publicitet koji su im dali američki masovni mediji proglasivši ih "borcima za slobodu" podario im je globalni legitimitet i auru. U međuvremenu je zaboravljeno kako su islamistički džihadisti koje je SAD okupio u Afganistanu nekad zvani "mudžahedini" (oni koji provode džihad) te kako je predsjednik Reagan tijekom posjeta Ovalnom uredu njihove vođe predstavio kao moralne ekvivalente Očeva osnivača. Ostala dva velika doprinosa njihovoj popularnosti dala je Busheva administracija. Ponajprije tako što strašne događaje 11. rujna nije tretirala kao međunarodni zločin za koji preživjeli kriminalci snose individualnu i grupnu odgovornost, već kao "rat" protiv kojeg je kao čin odmazde pokrenut svjetski rat: Afganistan i Irak – čije vlade nisu imale nikakve veze s počinjenim zločinom – napadnuti su, ostalim zemljama u regiji prijetili su i nad njima vršili prisilu, a Izraelu su dali odriješene ruke u okupiranim teritorijima. Da su se s njima ophodili kao s kriminalcima u bijegu, koje traže ne samo SAD već sve svjetske sigurnosne agencije zadužene za provođenje zakona, uništili bi ih ili marginalizirali. Ali tretiravši ih kao partnere, sudionike u svjetskom ratu između civilizacija, znatno su im ojačali auru. Malo je ljudi u svijetu dotad čulo za Osamu bin Ladena i samo su marginalni luđaci u nekim muslimanskim zemljama slavili rušenje Svjetskog trgovačkog centra. U Teheranu su održane ulične demonstracije u znak solidarnosti s američkim narodom, a vođe poput Arafata slale su poruke suosjećanja i sućuti. Čak su i sami talibani čin javno osudili. Agresivna američka reakcija u kombinaciji s prozivanjem Osamina imena kao glavnog mozga operacije, kao i njegove prkosne izjave koje su prenosile televizije poput al-Jazeere, pretvorile su ga u legendu i junaka mnogih. I dok je SAD napadao jedne i prijetio napadom drugim muslimanskim zemljama, mnogi su se mladi muslimani, od učenika islamskih medresa do diplomanata LSE-a, odjednom htjeli pridružiti novom džihadu. Treba ponovno naglasiti kako je upravo SAD učinio džihad popularnim; trend se nastavio, ali ovaj put na njihovu štetu.

Nadalje, nakon što je okupirao Irak, SAD ga je brže-bolje komunalizirao i obnovio duž sektaških podjela,

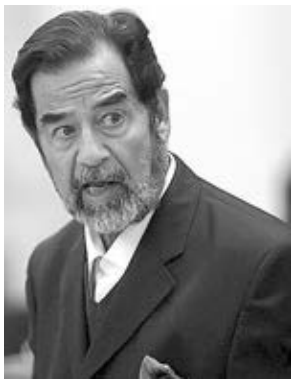
01 U *Le Nouvel Observateur*, 15. – 21. siječnja 1998., Brzezinski je izjavio: "Na dan kada su Sovjeti službeno prešli granicu, pisao sam predsjedniku Carteru: Sada imamo mogućnost Sovjetskom Savezu podariti njihov Vijetnamski rat... Što je od veće važnosti za svjetsku povijest? Talibani ili propast sovjetskog carstva? Neki uskomešani muslimani ili oslobođenje središnje Europe i kraj Hladnog rata?"



Jimmy Carter

oslanjajući se pritom prije svega na prognane stručnjake i tehnokrate uvezene iz Kalifornije i Londona, zatim nakratko na CIA-inu uzdanicu Iyada Allawija i konačno na otvoreno fundamentalističke šijitske organizacije poput al-Da'we i Vrhovnog vijeća islamske revolucije u Iraku (SCIRI) koje je, paradoksalno, dugo podržavao klerikalni poredak u Iranu. Točan datum osnivanja al-Da'we nepoznat je, ali ona je svakako prisutna još od 1960-ih kao mala i neučinkovita šijitska sektaška organizacija. Većina pripadnika ove organizacije nakon Islamske revolucije i početka Iračko-iranskog rata prebacila se u Iran, a pripadnici Iranske revolucionarne garde oformili su im pozamašnu miliciju. SCIRI je kasnije osnovan i na iranskom tlu, navodno prema hitnom nalogu samog ajatolaha Homeinija. Iranci su njezinoj miliciji posvećivali posebnu pažnju. Povremeno su podupirali i Muqtadu al-Sadra, problematičnog mladog klerika te vođu Kurda Jalala Talabanija, koji nije šijit, ali jest Sadamov neprijatelj. Kada se SAD okrenuo protiv Sadama, pogotovo nakon prvog Zaljevskog rata, Iran je poticao prijateljske odnose između ove dvije organizacije i SAD-a. Američki vođe nisu bili posve u krivu kada su u danima prije invazije tvrdili da će ih šijiti objeručke dočekati. Uvjerilo ih se kako će ove organizacije i visoki kler čuvati šijitske mase od antiimperijalističke ratobornosti.

U međuvremenu, sunitske fundamentalističke grupe, inspirirane i u suglasju s panarapskim Ikhwan-al-Muslimunom (Muslimanskim bratstvom) koje se paralelno borilo protiv Sadama Huseina, sada su se prebacile na borbu protiv Amerikanaca, a ubrzo su im se pridružili i demobilizirani baatisti. Kasnije su ih prozvali "Sadamovim pristašama", "baatističkim otpadnicima", i konačno "sunitskim ustanicima". Situaciju su dodatno zakomplicirala dva faktora. Prema novim ustavnim odredbama sustavi patronaže i moći trebali su se uspostaviti prema sektaškim i etničkim mjerilima. To je dovelo do sukoba svih sa svima, dopuštenim i nedopuštenim sredstvima, za stjecanje što je moguće više prednosti tijekom teške neizvjesnosti koja je nastupila. Drugo, i najvažnije, sustavno razaranje iračke države – raspuštanje cijele iračke vojske i snaga sigurnosti, te ukidanje civilnih institucija prema protokolu "debaatifikacije" – dovelo je do potpunog društvenog kolapsa. Tijekom razdoblja predinvazijskih sankcija i okupacije, Irak je sveukupno izgubio gotovo desetinu populacije; još je veći broj izbjeglica unutar ili izvan zemlje. Prema nekim procjenama, nezaposlenost je narasla na otprilike 70 posto, dok su zdravstvene i obrazovne ustanove svedene na minimum. Oružje je sveprisutno dok bande kriminalaca slobodno divljaju, često se predstavljajući kao milicije. Sektaški sukob i strašno krvoproliće koje je uslijedilo bez presedana su u povijesti Iraka.


Sadam Husein

Aktualna državna tajnica SAD-a Condoleezza Rice opisala je izraelsku invaziju Libanona kao "dječju boljku" pri rađanju novog Bliskog istoka. SAD se tako može praviti i da je komunalistički holokaust koji je uslijedio u Iraku "dječja boljka", kako je šijitsko-sunitski sukob od pamtivijeka plamtio Irakom, a da je sad došao u fokus jer je američko uništenje Sadamova režima razotkrilo uskiptjele emocije koje su zatomljivane od strane Otomana, britanske uprave, hašemitske dinastije i raznih "sunitskih" diktatura koje su ih naslijedile. To su opasne besmislice.

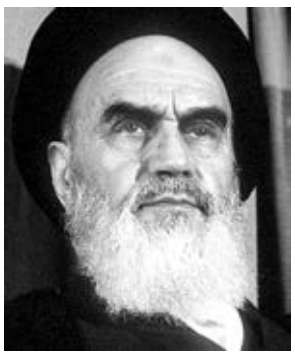
Sadam je vladao surovo i autokratski. Najviše je cijenio podložnost te je bio u stanju eliminirati i najbliže savjetnike – uključujući blisku rodbinu – ako je sumnjao da su mu nelojalni. Pripadnici njegova klana iz Tikrita tako su dobili moćne pozicije jer im je mogao vjerovati više nego drugima. Zatim su mu pri ruci bili baathisti koji su vladali kao jedina stranka ili povremeno u koaliciji s nemoćnim saveznicima. Što se više udaljavalo od centra, moć je više opadala, a za nebaathiste je nije ni bilo. S druge strane, Sadamu blizak, predani baathist Tariq Aziz bio je ključni član kabineta i Sadamova unutarnjeg kruga iako je bio kršćanin. Šijitski klerici i sunitski fundamentalisti nikada nisu odobravali Sadamovu vladavinu. Suzbijao ih je s podjednakim užitkom. Jedina je razlika u tome što su šijitski svećenici posjedovali znatno veću institucionalnu moć zbog čega su oni i njihovi sljedbenici, kao i javni rituali koje su priređivali demonstrirajući svoju moć, bili pod još većom represijom. U međuvremenu, Karbala u sjevernom Iraku ostala je veliko hodočasničko središte za šijite diljem svijeta, a Najaf glavni sjemenišni grad. U Najafu je ajatolah Khoi, visoki svećenik prije al-Sistanija, imao na globalnoj razini vjerojatno veći utjecaj među šijitima negoli ijedan iranski klerik prije Homeinijeva dolaska na vlast nakon revolucije. Homeini je tijekom svih godina svog egzila mirno živio u Najafu pod baathistima, na iračkom tlu, sve do zadnjih par mjeseci kada je Sadam pokleknuo pritisku iranskog šaha i zatražio ga da ode. Otišao je u Francusku, odakle se nakon nekoliko mjeseci vratio u Iran kao heroj revolucije.

Tek je tada Sadam napao Iran s ciljem svrgavanja Homeinija. Nije htio islamistički režim tako blizu svojim granicama, a usto na tlu moćne države koja je već tradicionalno u sukobu, pa i teritorijalnom, s Irakom. Sadamovu vojsku vodili su baatistički časnici uglavnom sunitskog porijekla, ali popunjavana je podjednako iz redova sunita i šijita. Poznato je relativno malo slučajeva iračkih šijita koji su se odbijali boriti protiv iranskih šijita, iako je rat vođen u regijama s većinski šijitskim stanovništvom. Prisjetimo se također da, usprkos stravičnim zločinima, Sadam nije tretirao Kurde ništa lošije od europeiziranih, modernih, demokratskih Turaka. Cilj nam nije osloboditi mrtvog diktatora krivnje, već staviti stvari u perspektivu.

Pitanje perspektive tim je ključnije jer danas mnogi, čak i neki ljevičari, usvajaju gledište koje se alarmantno podudara s hiperislamicističkom verzijom novije iračke povijesti koju su fabricirale šijitska elita i industrija islamskih studija u SAD-u. Za vrijeme Sadama, brakovi između šijita i sunita bili su uobičajeni. Međutim kako je savez Kurda i šijita pod američkim tutorstvom dobio na snazi, od takvih se parova pod prijetnjom pištolja zahtijevalo da se razvedu. Stotinjak obitelji osnovalo je udrugu kako bi zaštitili svoja kolektivna prava, no nekoliko ih je ubijeno i udruga je prestala djelovati. Kada je za vrijeme Sadama stotine tisuća šijita uteklo u jugoistočni Bagdad (kasnije prozvan Sadr City), nije bilo gotovo nikakvih napetosti. Prve velike demonstracije protiv američke okupacije grada započele su u sunitskoj džamiji pod vodstvom šijitskog klera uz prisutnost članova obaju sekti. Četiri godine kasnije svako susjedstvo podvrgnuto je etničkom čišćenju. Unatoč tome karakteriziranje Sadamove autokracije kao "sunitskog režima" uzelo je maha čak i u nekim ljevičarskim krugovima. Sadam je skoro četvrt stoljeća vladao Irakom. Čitatelji ovog eseja mogli bi se zapitati kada su točno, koliko nedavno, čuli da se njegova vladavina opisuje kao "sunitski režim".

Kako se pripremala invazija na Irak, određeni istaknuti lijevi intelektualci iznijeli su nevjerojatan argument: budući da je Sadam okrutni diktator, svojevrsni Hitler današnjice, Zapad je imao pravo svrgnuti ga kako bi oslobodio i pripremio Irak za liberalnu demokraciju. Situacija je analogna Drugom svjetskom ratu u kojem su se liberalno-demokratske države borile protiv nacističko-fašističkog pakta. U ovoj tezi nije bilo mjesta povijesnim dokazima kako SAD *nikad* nije napao neku zemlju Trećeg svijeta u potrazi za mirom i pravdom već *uvijek* zbog upravo suprotnog razloga. Niti je bilo bitno što su se ove tvrdnje koje su dolazile s ljevice alarmantno poklapale s kvazifilozofskim naklapanjima o "pravednim ratovima" koje su nam dotad podvaljivali ljudi poput Walzera i Ignatieffa, braniteljâ imperija. Čak i sada, nakon stvarnog iskustva, postoje ljudi na ljevici koji vjeruju kako izbori održani pod prijetnjom okupatorske vojske, na temelju sektaških i etničkih izbornih lista te pod ustavom koji su napisali Amerikanci, predstavljaju napredak prema demokraciji te da je vlada proizašla iz takvih izbora legitimna. Ostavimo za trenutak marksizam, kao i očigledno kršenje Ženevske konvencije po strani. Čak i prema uobičajenim liberalno-demokratskim standardima izborni sustav utemeljen na sektaškim i etničkim podjelama, koji sektaškoj većini automatski daje većinu mjesta u parlamentu, smatrao bi se instrumentom koji okamenjuje sektaške podjele i opstruira nastanak liberalne, sekularne demokracije. Čovjek bi pomislio da će iskustvo Libanona, kojem su Francuzi ostavili u nasljeđe upravo takav tip ustava kao mehanizma raspodjele moći u korist konfesionalne elite, te gdje su kao posljedica pucanja saveza između elita građanski ratovi postali endemski, poslužiti kao koristan primjer protiv postupanja prema tom presedanu. No dogodilo se upravo suprotno. Libanonizacija politike uzela je maha i podupire se kao korak prema većoj demokraciji. Kako je tako nešto uopće moguće tvrditi?

To bi *podrazumijevalo* nekoliko pretpostavki: Sadamov režim bio je u tolikoj mjeri fašistički da bi *sve* bilo bolje od njega – privremena strana okupacija, namješteni izbori, parlamenti bazirani na etnicitetu i pripadnosti sekti – što god, samo da se taj "fašizam" konačno iskorijeni. Drugo, iračko društvo, ali i ostala društva u regiji – sirijsko, egipatsko, iransko – toliko su izmučena diktaturama da naprosto nisu u stanju imati demokraciju kakva se njeguje na Zapadu. Ona moraju proći kroz tranzicijski period i uz tutorstvo naučiti nositi se s izazovima demokracije. Kako bi taj proces otpočeo, nastavlja se argumentacija, trebalo bi uzeti u obzir stvarne uvjete koji su prije svega religijski. Šijiti su u Iraku veoma dugo živjeli pod vladavinom sunita – za vrijeme Otomana, hašemitske monarhije, uzastopnih postmonarhističkih režima, a kulminacija ovakvih odnosa dogodila se tijekom Sadamova "sunitskog režima", te je stoga Iraku potreban pe-



Imam Homeini

riod u kojem će šijiti napokon moći okusiti moć koja im zasluženo pripada kao najbrojnijoj sekti i etničkoj grupi. Smještanje pregovora između sektorskih blokova unutar okvira ustavnih jamstava, trebalo bi ih tobože poučiti umijeću pregovaranja koje je ključno obilježje demokratske vladavine. Oprečni primjer Indije, u kojoj živi više muslimana negoli u većini arapskih zemalja promatranih zajedno (uz iznimku Egipta), a u kojoj su opće pravo glasa i sekularna demokracija institucionalizirani u samom jeku dekolonizacije, uz mnogo nižu razinu pismenosti i dohotka po glavi stanovnika – ustvari je nebitan, jer u Indiji većinu stanovništva čine hindusi koji su naprosto civilizacijski drukčiji. Većinski muslimanske zemlje jednostavno nemaju takav civilizacijski *ethos.* Njihova religija i rana povijest nisu ih pripremile za egalitarističke perspektive, a njihovim intelektualnim životom ionako i dalje dominira srednjovjekovno svećenstvo. I tako dalje.

Takvi argumenti, iako se iznose hrabro i s plemenitim namjerama, povijesno su neutemeljeni i htjeli-ne htjeli podupiru primordijalne eshatologije i kulturalni diferencijalizam. Čitavi se narodi esencijaliziraju s obzirom na svoju religijsku partikularnost. Distribucija političke moći duž religijskih/sektaških linija uzima se kao bit demokratskih multikulturnih/multidenominacijskih društava; a sama religija, površno shvaćena, tobože objašnjava zašto su određene ekstremne islamističke grupe, fašističkog tipa, dominirale politikom u određenim povijesnim uvjetima. Činjenice koje proizlaze iz konjunkture tako se mogu promatrati kao lokalna manifestacija permanentne, iskonske naravi islama kao takvog. Ovakva predanost ideji da postoje nepovratne civilizacijske razlike i posvećenoj ideji intrinzične superiornosti kršćanstva nad islamom ignorira brojne primjere utopističkih društvenopolitičkih formacija ranog i srednjovjekovnog islama, kao i brojne moderne štovatelje islama i predane muslimane koji smatraju kako je privatno vlasništvo protivno islamskoj tradiciji i drže kako su islam i marksizam kompatibilni. Međutim shvaćanje kršćanstva kao vjere siromašnih, egalitarnije od islama, teško odumire. U svakom slučaju, deprimirajuće je što danas u mnogim dijelovima Latinske Amerike, usprkos pojavljivanju pobunjeničkih struja među stanovnicima slamova velikih latinoameričkih gradova, teologija oslobođenja nije toliko prisutna koliko evangelistički protestantizam i pentekostalna crkva.

"Muslimanstvo" i Zapad

Živimo u vremenu u kojem vlade najutjecajnijih kapitalističkih zemalja, masovni mediji i većina akademske zajednice, uključujući i pripadnike ljevice – jednako kao i obnovitelji islama, fundamentalisti i tobožnji mučenici – propagiraju vjeru u postojanje islamske isključivosti, hiperreligioznosti među muslimanima te civilizacijske *razlike* islama. Sekularni intelektualci u zapadnim zemljama zahvaćeni su u procjepu između ova dva ekstrema, tim više što je njihova liberalno odgojena savjest smetena novim "islamskim" zajednicama koje niču u njihovu bliskom okruženju zbog migracijskih pritisaka u rasno pristrane zemlje. U prevladavajućoj postmodernoj atmosferi rasa postaje istovjetna religiji/kulturi te se pojavljuje menadžment rasnih odnosa (npr. u Velikoj Britaniji) ili multikulturalni menadžment (npr. u Kanadi) koji otvara priliku poduzetnicima (društvenim, političkim, religijskim, akademskim) da se predstave kao "vođe zajednica" čisto zato što je kroz "dijalog" s njima lakše upravljati masama koje trpe diskriminaciju. Iz perspektive multikulturalnog komunitarizma koji se manifestira kroz uzajamno utješne krinke javnih politika i postmoderne retorike, riječ *zajednica* (zamjenska riječ za *identitet*) postaje nedodirljiva, opipljiva i podobna za administrativno upravljanje. Istovremeno, raznolika društvena masa imigranata – od Somalijaca i Bangladešana, urbanih Indijaca i ruralnih Pakistanaca, preko iranskih učitelja i restauratora, do arapskih radnika i vlasnika kioska – može se u cjelini utrpati u "muslimansku zajednicu" unutar koje se mogu islamizirati, što iz očekivanja okoline što iz njihove uzgredne potrebe za reorijentalizacijom samih sebe, jer izgubivši svoje izvorne nacionalne identitete u rasno podijeljenoj zemlji koja ih je primila ne mogu pronaći identitet kojim bi mogli parirati identitetu svojih bijelih sunarodnjaka.

Ovi raznoliki slojevi imigranata prisiljeni su *konstruirati* zajednički *fiktivni* identitet koji nosi sve performativne odlike otpora: odjeća kao vidljivi znak, džamija kao mjesto okupljanja muškaraca iz plemena, pročišćavanje hrane i pića, prenaglašena ritualizacija privatne vjere. Dolazi do stvaranja potpuno novih društvenih veza među ljudima različitih podrijetla koje su bez presedana u njihovim ranijim društvenim povijestima, ali postaju nužnost imigrantskog života. Slični procesi na djelu su unutar hinduskih imigrantskih zajednica u ra-

znim zapadnim zemljama. Prisutna su sva obilježja religijskog identiteta – odjeća, rituali, izgradnja hramova, mladićima se dovode djevice i tradicionalne žene iz domovine itd. Također, određeni članovi dijaspore doniraju znatna sredstva ekstremističkim fašistoidnim hinduskim organizacijama u Indiji, ili brane ove organizacije pred zapadnjačkom kritikom sa Zapada i otvaraju im ogranke unutar "hinduske dijaspore". Ipak, hinduistički politički ekstremizam ne izaziva bijes vladinih agencija i medijskih mudrijaša. Tomu je vjerojatno tako jer je nakon 1989. neoliberalna politika indijske vlade otvorila ogromno indijsko tržište zapadnom kapitalu. Indija je ujedno i ključni strateški saveznik SAD-a te najveći kupac izraelskog oružja. Zauzvrat indijski vođe ignoriraju hinduski terorizam te skreću pozornost na njegovu islamsku inačicu, što SAD-u savršeno odgovara.

Prije svega nekoliko desetljeća, dok je rasa još uvijek bila prihvatljiva primarna kategorija identifikacije, ove vrlo različite skupine vjerojatno bi se kolektivno predstavljale unutar rasnih kategorija ("obojeni ljudi", "nebijelci", ili čak "vidljive manjine" – trenutno pomodan, ali svejedno uvredljiv termin u liberalnoj/multikulturalnoj Kanadi). Međutim danas kada je "kultura" zamijenila "rasu" u retorici javnog prezentiranja i samoprezentacije – dok je u odnosu na ljude muslimanskog podrijetla postala istovjetna s religijom – ti isti ljudi zajedno istupaju muslimanski/islamski. Ovo je tim praktičnije jer većina muslimana nema naročito tamnu put, ali svejedno pate od svojevrsnog antisemitizma koji je danas usmjeren na Arape, a ne na Židove (unutar ove simboličke konfiguracije Iranci i drugi muslimani blijede puti postaju surogat-Arapi jer su ionako svi muslimani).[02] Ovakva pozicioniranja koja proizlaze iz svakodnevice imigrantskog života znatno su pojačana državnim/medijskim reprezentacijama njihovih rodnih država kao "islamskih" (mora da smo *takvi*, jer tako kažu na televiziji), te putem moći i publiciteta koje su islamističke organizacije u njima stekle u periodu slabljenja ljevice. Islamizam je *jedina* vijest: kada su zapadnjačke televizijske publike posljednji put imale prilike čuti nešto o Pakistanu, a da nije bilo riječi o "islamu", "diktaturi", ili dvostrukoj igri generala/predsjednika Musharrafa s islamom i diktaturom? Postoje li radnici u Pakistanu? A seljaci? Posljedice ovog naizmjeničnog zataškavanja i guranja u prvi plan imaju gotovo magijske efekte.

02 Za rano i britko promišljanje povezanosti islamskog identiteta i uvjeta imigracije u napredna kapitalistička društva – u ovom slučaju, britansko – vidi: "Prologue: Muslim "Culture" and the European Tribe", u: Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London: Verso, 1992.

Žestoki islamizam ponovno se iz relativno novije i društveno uvjetovane pojave, čak i u samosvijesti ovih novonastalih "zajednica", uzdiže u trajno obilježje jedne transnacionalne civilizacije. Po mnogočemu raznoliki imigranti u prijetećoj novoj okolini nalaze utjehu u imaginarnoj zajedničkoj povijesti. Svejedno ih se stigmatizira (čak i kroz patronizirajuće fraze poput "Nisu *svi* muslimani teroristi", koja podrazumijeva da ih većina ipak jest), što dodatno pojačava njihov bijes, odlučnost i osjećaj civilizacijske razlike. Rigidni islamski identitet omogućava im da dostojanstveno napuste svoje nekadašnje nade kako će im novostečeno državljanstvo pomoći da budu prihvaćeni kao normalni zapadnjaci (Britanci, Kanađani, Amerikanci, Francuzi) poput svojih bijelih susjeda ili kolega iz razreda. U tom procesu brojni sekularni pojedinci muslimanskog podrijetla koji žive u zapadnim zemljama, a nisu prigrlili islamski identitet i ne sudjeluju u aktivnostima multikulturalnih zajednica, bivaju isključeni i ostavljeni po strani. Jednostavno ne izazivaju dovoljno nevolja da bi zaslužili pažnju medija; oni nisu *pravi muslimani*, ni za islamiste ni za njihove protivnike – vladine agencije i medije – a čak ni za svoje prijatelje iz sekularnog, postmodernog, multikulturalnog, zapadnog miljea. Oni predstavljaju isključivo sami sebe, ne predstavljaju "kulturu", ni "civilizaciju", ni prijetnju. Neki od njih unutar islamističkih redova traže osjećaj pripadnosti, koji im rasna profiliranost zapadne liberalne demokracije uskraćuje.

Poput većine ljudi koji se osjećaju ugroženo, razne varijante islamista i islamista u nastanku, od najbezazlenijih do onih sklonih nasilju, puno pažnje posvećuju onome što njihovi stvarni i/ili imaginarni neprijatelji pričaju o njima, o sebi – o razlikama i animozitetima između "nas" i "njih". Iako je oduvijek bilo tako, zbog niske razine pismenosti i relativno nerazvijenih sredstava transkontinentalne komunikacije tijekom kolonijalnog razdoblja, dostupnost sredstava za prikupljanje takvih informacija bila je ograničena. Samo su visokoobrazovani bili dobro upućeni u prevladavajuće diskurse na Zapadu. Tomu više nije tako. Postkolonijalno razdoblje donijelo je velik porast pismenosti i razine općeg obrazovanja te globaliziranih elektroničkih medija koji su iznijeli na vidjelo mnoge dotad skrivene aspekte američke moći i unijeli ih u njihove životne prostore. Oni sa svojih TV ekrana iščitavaju razne zapadnjačke reprezentacije vlastite moći, civilizacijske razlike i superiornosti; čak i

kad ona ne poprima oblik izravne prisile ili prijetnje ratom. Oni ne znaju za *Socialist Register;* ljudi koje svakodnevno gledaju i slušaju jesu Bush i Rumsfeld, Powell i Rice, Huntington i Wolfowitz; i znaju kako su razni sudionici ratova u zapadnoj Aziji, uključujući i njih same, prikazani u američkim medijima. Mnogi od njih čuli su za moć koju religiozna desnica ima u SAD-u, a neki su i gledali televizijske evangelističke propovjednike. Ovakve slike protivne su tobožnjoj sekulariziranosti Zapada i dobroćudnosti njegova kršćanstva.

Iznenađujuće velik broj, čak i ekstremnih islamista, fakultetski je obrazovan. Oni potječu iz zemalja koje su europske sile kolonizirale ili na druge načine podčinile, a neke od njih trenutno su okupirane od strane SAD-a. Stoga uočavaju postojanje kontinuiteta. Prate izjave vojnih, političkih, religijskih i akademskih moćnika iz zemalja agresora i uočavaju vezu između njihovih riječi i djela. Civilizacijski diskurs postaje dvosmjerna ulica u kojoj obje strane potiču jedna drugu. Neki sofisticirani islamisti i sekularni intelektualci iz muslimanskih miljea upoznati su sa svom kompleksnošću zapadnih tradicija i svjetonazora (trenutni predsjednik iranskog parlamenta prevoditelj je Kanta na arapski) i svjesni su kako civilizacije nisu stvarni entiteti, nego iznimno rastezljive diskurzivne i performativne kategorije. Stoga i shvaćaju ove politički motivirane civilizacijske diskurse kao znakove licemjerja. Međutim militantni islamisti su prije svega skloni simplifikaciji i doslovnom shvaćanju te specifičnom načinu interpretiranja onoga što vide. Kroz elektroničke medije oni u osnovi primaju dvije slike američkog društva; prva je ona zabavne industrije koju njihova puritanska mašta tumači kao posvemašnju iskvarenost i degradaciju; druga je slika ona neprekidnog huškanja i pozivanja na rat protiv islama i muslimana. U njihovim usijanim glavama Zapad u religijskoj domeni poprima obrise križarskog pohoda, te utjelovljenja grijeha u društvenoj domeni. Javlja se psihološki refleks gnušanja, straha i bijesa. Slijedi poziv na rat.

Barem što se tiče arapskog svijeta (i Irana za vrijeme šaha), oni su svjedočili ponašanju svojih vladara koji su založili nacionalne resurse Zapadu, a bogatstvo stečeno od rentijerstva potratili na luksuz za sebe i svoju svitu te osnivanje vojski za građanske ratove, a nikad kako bi zbacile agresora i okupatora. I vidjeli su kako vojske njihovih sekularnih, nacionalističkih vođa gube bitku za bitkom od američko-izraelske nemani. Ne postoji nijedna vjerodostojna vojska kojoj bi se mogli priključiti. Stoga moraju u dubokoj tajnosti osnovati vlastitu vojsku, koja nadilazi državne granice i fleksibilno je organizirana; ona nije namijenjena izravnim bitkama za koje ne posjeduje ni dovoljno oružja ni dovoljno ljudi, već poduzimanju spektakularnih akcija u propagandne svrhe. Raspodjela moći u tolikoj je mjeri asimetrična da njihove akcije moraju odražavati ovaj nedostatak simetrije. A svjedočili su ubijanju bezbrojnih civila od strane Amerikanaca i Izraelaca, tako da vlastito ubijanje civila ne smatraju terorizmom niti usporedivim s patnjama kroz koje su njihovi narodi prošli. Čak je izvjesnije da će sami sebe smatrati *protu*teroristima.

Donald Rumsfeld

Ovi ekstremisti su potpuno posvećeni islamu, ali zapravo slabo poznaju njegovu teologiju, a određene dijelove te teologije promatraju s nelagodom. Ubijanje civila i samoubojstvo (dakle bombaši samoubojice) zabranjeno je u islamu. Stoga oni u hodu izmišljaju vlastite teološke doktrine kako bi opravdali to što uime islama propovijedaju i čine upravo ono što islam zabranjuje. Zapravo nije ispravno nazivati ih fundamentalistima ili obnoviteljima islama. Oni su inovatori, ali ishodi njihovih inovacija nemaju toliko zajedničkog s nekim događajem ili razdobljem muslimanske povijesti, koliko s elitnim postrojbama revolucionarnih terorista u carskoj Rusiji. Isto tako, nedokučivo rigidan talibanski režim nametnut ratom razorenom Afganistanu uime "iskonskog prorokova islama" najviše podsjeća na Pol Potov režim u podjednako ratom razorenoj Kambodži. Pozivanje na islam u prvom odgovara pozivanju na komunizam u drugom. U oba slučaja imperijalističke agresije SAD-a u velikoj su mjeri doprinijele ratnom razaranju, traumatiziranosti čitavih nacionalnih kolektiva, potpunom uništenju društvenog tkiva i odsutnosti minimalno zajamčenih materijalnih uvjeta za održavanje svakodnevice, pripremivši teren pol potima i mullah omarima ovog svijeta. Čeka li trenutno Irak ista sudbina?

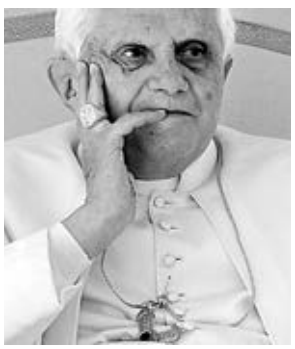
Međutim u ovom trenu prekinuo bih raspravu o ratu i njegovim posljedicama i vratio bih se pitanju uzvišenih civilizacijskih diskursa koje propagiraju razne skupine i u muslimanskom svijetu – od najsekularnijih preko religioznih, do militantnih islamista. Ideja postojanja civilizacijske razlike ukorijenjena je ne samo u određenim predodžbama "Islamskog istoka" već i u onima o njegovu tobožnjem diskurzivnom oponentu "Zapadu". Sofisticiraniji zagovornici civilizacijske opreke ima-

ju određena gledišta u vezi s kapitalizmom, prosvjetiteljstvom i racionalističkom sekularizacijom kršćanstva: previše je kapitalizma na Zapadu, a nedovoljno među muslimanima; postoji inherentno egalitarna i racionalistička bit kršćanstva, a sveobuhvatna sekularizacija kršćanskih društava od strane filozofa prosvjetiteljstva, Francuske revolucije itd. naspram odsutnosti svih tih stvari u muslimanskim društvima i nepremostivog jaza koji razdvaja islam od sekularnog razuma. Oni manje sofisticirani govorit će o tradiciji naspram modernizacije, dok će postmodernisti govoriti o autentičnosti, mnogostrukosti i nepropusnosti različitih kultura. Za radikalnu desnicu opreka je isto pitanje kulture, ali izražena onako kako biološki definiran rasizam oduvijek funkcionira: oni su "takvi" zbog toga "tko" su. Sve ove tendencije utemeljene su na kulturnom diferencijalizmu koji danas stoji iza tolikih sociooloških i političkih epistemologija koje se mogu presijecati, čak i ako se fundamentalno razlikuju u drugim aspektima.

Geopolitika: papa, predsjednik i profesor

Danas se kroz cijeli desno-lijevi spektar provlači naizgled benigna ideja kako je Zapad, usprkos svim devijacijama od vlastite norme, a svakako u svojem današnjem obliku, u svojoj biti sekularan, liberalnodemokratski i judeokršćanski. Iako krajnjoj desnici može smetati sekularizam i pretjerani liberalizam zapadnog društva, dok s druge strane za ljevicu ono nije dovoljno liberalno ili demokratično; ipak prevladava konsenzus o takvoj karakterizaciji Zapada. Čak i beskompromisni kulturalni teoretičar Fredric Jameson u svojim radovima izjednačava "Zapad" s "judeokršćanstvom". Ako Zapad uistinu utjelovljuje sve ove različite vrijednosti (i ukoliko one pripadaju isključivo njemu, jer kad bi ih i drugi posjedovali, ne bi bilo potrebe izdvajati ga kao njihova nositelja), onda je relativno malo potrebno da bi se počelo tvrditi kako su one međusobno povezani dijelovi cjeline, te kako sami korijeni Zapada omogućuju tu povezanost.

Osobno smatram kako je *kršćanski* Zapad u svim tim područjima u kojima se kultura, religija i politika presijecaju, počeo samog sebe doživljavati pretežno *judeokršćanskim* tek zadnjih nekoliko desetljeća, u osnovi kako bi udovoljio Izraelu; a pogotovo nakon Izraelove pobjede 1967. – jednim dijelom da kompenzira vlastiti osjećaj krivnje u vezi s holokaustom, a drugim dijelom kako bi se identificirali s tuđom vojnom pobjedom u vrijeme kada SAD gubi rat u Vijetnamu. Prije toga, antisemitizam je u većoj mjeri bio prevladavajuća norma, a ne judeokršćanski identitet kojim se Zapad danas toliko ponosi. Nadalje, kako bismo liberalnu demokraciju proglasili ekskluzivno zapadnjačkom političkom praksom (naša kulturalistička vremena preferiraju termin *vrijednost*; demokracija je *vrijednost* koju Zapad navodno oduvijek potpisuje, usprkos rasizmu, fašizmu i nacizmu), morali bismo zanemariti čitavu europsku povijest prije Drugog svjetskog rata. A što ćemo pak s neobičnom idejom da je moguće istovremeno biti i sekularan i judeokršćanski? Bi li bilo moguće tvrditi isto za islam?


papa Benedikt XVI.

Judeokršćanstvo Zapada moguće je bezbolno povezati sa sekularnim i liberalnodemokratskim zahtjevima samo na temelju *a priori* pretpostavke da su judaizam i kršćanstvo u potpunosti kompatibilni sa suvremenim sekularizmom i liberalizmom dok islam to u svojoj suštini nije, te stoga većinski muslimanska društva koja prihvaćaju islamsko nasljeđe unutar svojeg suvremenog identiteta nisu i ne mogu biti sekularna. U tom kontekstu upada u oči pozicija Izraela, tog čuvara zapadne civilizacije u samom srcu zapadne Azije, koji se može afektivno u svojem ustavu opisati kao "židovska država", iako trećinu njegovih građana čine nežidovi koji podliježu određenim etničko-religijskim sankcijama, a da ga se istovremeno uvažava kao uzornu sekularnu, liberalnu, zapadnjačku demokraciju u moru fundamentalističkih autokracija.

U tom kontekstu ne treba davati više pažnje brojnim izjavama američke religijske desnice negoli onima Osame bin Ladena (iako su mnoge njegove izjave pronicljivije, čak i prihvatljivije). Ipak, nedavno predavanje aktualnog pape dobro ilustrira kako se čvrsto i marljivo veza između Zapada, kršćanstva i razuma povlači, dijelom kao linija demarkacije racionalnog/kršćanskog Zapada od islamskog svijeta. To je posebice zanimljivo jer papa Benedikt XVI. – otprije poznat kao kardinal Ratzinger ili "kardinal Rat" (štakor) u ljevičarskom katoličkom humoru – uživa veliku reputaciju kao erudit unutar određenih krugova katoličke crkve koji su ga i doveli na njegovu uzvišenu poziciju.

Papa je održao svoje razvikano predavanje 12. rujna 2006. na Sveučilištu u Regensburgu, u Njemačkoj. Njega je moguće interpretirati na različite načine. Tekst

tog predavanja može se iščitati u kontekstu ekstremnog religijskog sentimentalizma koji je kod muslimana sada poprilično raširen i koji tvrde da ih je uvrijedio kratak i opskuran citat koji je papa upotrijebio tijekom svojeg predavanja. Tako se agresivne reakcije koje su uslijedile nakon tog predavanja, a u Turskoj i Palestini čak dovele do paljenja nekih kršćanskih crkava od strane osvetničkih skupina, upotrebljavaju kao dokaz o urođenoj netoleranciji muslimanskih zajednica i islamske vjere kao takve. Ili možemo taj govor iščitati, kao što nas i sam papa potiče, kao politički neutralnu teološku refleksiju o temeljnoj razlici između kršćanstva i islama s jedne strane i dubokoj istovjetnosti europskog identiteta i kršćanstva s druge strane. Osobno sam sklon iščitavanju predavanja jednog od najuvaženijih svećenika na "Zapadu" kroz povijesne konotacije i višestruke kontekste u kojima to predavanje ostavlja traga.

Počnimo samim spornim citatom: *Pokaži mi što je nova donio Muhamed, i naći ćeš samo loše i nehumano, kao što je to da je on naložio da se vjera, koju je on propovijedao, proširi mačem.*[03] Ova izjava nastala je u specifičnom kontekstu 14. stoljeća: bizantski car našao se upleten u rat s vojno nadmoćnim Turcima te je svojom izjavom pledirao na europske sile da mu priteknu upomoć i pokrenu novi križarski pohod; zauzvrat im je obećavao ujedinjenje zapadnog i istočnog kršćanstva. Njegovi pokušaji nisu uspjeli i Konstantinopol je pao nedugo nakon careve smrti. Međutim ostaje činjenica da su njegove riječi napisane u vrijeme ratnog sukoba te da je ocrnjivanje islama služilo u upravo tu propagandnu svrhu. Stoga se možemo s pravom upitati zašto je još jedan papa, i to rimski, iskopao baš taj nepoznati odlomak upravo danas, kada se nalazimo usred još jednog globalnog rata koji poziva demokratski, judeokršćanski Zapad na ujedinjenje protiv globalnog terora utjelovljenog u takozvanom islamofašizmu. Reklo bi se, sekularni rat na religijskom terenu.

Citat je iznesen u sklopu općeg teološkog izlaganja o fundamentalnoj religijskoj i civilizacijskoj razlici između kršćanstva i islama. Naime prema papi, kršćanska vjera od svojih samih početaka utemeljena je na grčkom koceptu logosa, te je stoga povezanost vjere i razuma u njezinoj suštini, dok islam pretpostavlja transcendentnog Boga koji nema integralnu vezu s razumom te je On u tolikoj mjeri apsolutan da može – i pretpostavlja se da često to i čini – izdati zabrane koje se nikako ne mogu opravdati "razumnošću vjere" koja je, kako je rekao papa, u temelju kršćanstva. U toj se interpretaciji navodni nalog da islam treba proširiti mačem koristi kao primjer radikalne iracionalnosti islamske vjere. Papa u svojem govoru priznaje kako u jednom ajetu Kurana piše: *U islam nema prisile,* ali ga tumači kao proizašlog iz "ranog perioda" islama u kojem je "Muhamed još uvijek bio nemoćan i pod prijetnjom". Istovremeno se iz njegova govora ne može nazrijeti da je povijest kršćanstva bila ispunjena inkvizicijama i raznim oblicima nasilja.[04]

Teološki spor između islama i kršćanstva ovdje nas ne zanima. Međutim vrijedi primijetiti kako je turski premijer kritizirao papinu izjavu, dok su njemačka kancelarka i nekoliko njezinih kolega snažno stali u papinu obranu. Je li to stoga što čelnici Turske i Njemačke predstavljaju, u Huntingtonovu smislu, različite religije i civilizacije? Ili pak stoga što oni predstavljaju nacionalne države i ponašaju se u skladu s političkim pritiscima unutar vlastitih država, koliko god ti pritisci možda bili obojeni religijskim motivima. U tom smislu korisno je prisjetiti se da je kardinal Ratzinger prije stupanja na dužnost pape bio glavni vatikanski teolog i u tom je svojstvu izjavio za francuski *Le Figaro* kako Turska kao muslimanska zemlja nema što tražiti u Europskoj uniji: "Turska je tijekom povijesti uvijek bila dio drugog kontinenta, u stalnoj opreci s Europom... (Turska) bi možda mogla pokušati stvoriti kulturnu zajednicu zajedno sa susjednim arapskim zemljama i postati predvodnica kulture koja ima vlastiti identitet".[05] Ponovno imamo duboku, nepremostivu civilizacijsku razliku. Ovakve izjave utječu na nastojanje Turske da postane članica EU te objašnjavaju zašto je turski premijer bio primoran tako snažno reagirati na papine nedavne insinuacije na račun islama. Papine tvrdnje o teološko-civilizacijskom raskoraku između islamskog Istoka i kršćanskog Zapada dio su istog zapadnocentričnog diskursa unutar kojeg akademici poput Samuela P. Huntingtona tvrde da postoji temeljni "sukob civilizacija".

Drugi dijelovi tog govora podjednako bodu u oči. Papa tvrdi da je intrinzično helenistički karakter kršćanstva apsolutno ključan za kršćanstvo te da daje kako kršćanstvu tako i Europi distinktivan identitet. Potom nabraja brojne štetne pokušaje deheleniziranja kršćanstva, počevši od reformacije pa sve do suvremenih ideja pluralizma i multikulturalizma koje izuzimaju druge kulture od obveze da se heleniziraju. U nastavku zaključuje:

Samuel P. Huntington

03 Vatikanski prijevod originalnog govora "Three Stages in the Program of De-Hellenization" dostupan je na http://www.zenit.org.

04 Na zapovijed u Kuranu "U islam nema prisile" (Sura 2:256) često su se pozivali eminentni islamski pravnici pri odlučivanju o pravima i zaštitama muslimana koje bi muslimanski vladar trebao ponuditi svojim podanicima koji prakticiraju druge vjere.

05 Citirano iz "Ratzinger on Turkey in EU, European Secularism", Catholic World News, 11. kolovoza 2004., dostupno na http://www.cwnews.com

> "Unutarnje zbližavanje biblijske vjere i grčke filozofske spoznaje imalo je presudan značaj. Upravo zbog ove konvergencije ne čudi što je kršćanstvo, usprkos svojim istočnim korijenima i važnim doprinosima Istoka, u konačnici svoj historijski presudan oblik poprimilo samo u Europi. I obrnuto, ovo preklapanje, uz kasniji utjecaj rimskog nasljeđa, stvorilo je Europu kakvu znamo danas."[06]

Naravno većina obrazovanih muslimana (i ne samo muslimana) zna da je srednjovjekovni muslimanski racionalizam bio ključan posrednik prenošenja grčke misli zapadnoj Europi te da je islamski neoplatonizam prethodio europskom humanizmu i renesansi. Međutim ovdje želim istaknuti nešto drugo. Tvrdim da i sam citat, koji je toliko uvrijedio islamski religijski sentimentalizam, treba čitati u mnogo širim kontekstima islamofobije i ratova koje pokreće takozvani islamofašizam, ali također i u kontekstu papinih osobnih stavova o reformaciji, pluralizmu i multikulturalizmu, istovjetnosti Europe i kršćanstva, urođenoj inferiornosti islama, ali i istočnog kršćanstva, Turskoj kao zemlji koja civilizacijski ne zaslužuje punopravno članstvo u Europskoj uniji, da ne govorimo o njegovoj ranijoj karakterizaciji teologije oslobođenja kao "zastranjenja" od istinskog kršćanstva. Kao što je izjavio za vrijeme svojeg obnašanja dužnosti glavnog vatikanskog teologa, "izazov koji je teologija oslobođenja postavila autoritetu crkve" treba izbjeći po svaku cijenu: "U opasnosti je sakramentalna i hijerarhijska struktura crkve koju je sam Bog postavio. Ovakva pozicija podrazumijeva da svećenike bira sam narod te da se svaka afirmacija vjere u konačnici podvrgava političkoj odluci."[07] Ako je netko uskogrudan unutar vlastite crkve, teško se može očekivati da bude tolerantan prema drugim religijama.

Ipak, ne možemo ove izjave ignorirati kao puke ispade osobito netolerantnog crkvenog uglednika. Je li Turska civilizacijski podobna za članstvo u EU – može li Europa primiti toliko muslimanskih građana unutar svojih granica a da pritom ne izgubi svoj jedinstven kulturni karakter, je li za Europu mudro da primi u članstvo zemlju s toliko velikim i moćnim muslimanskim vojnim establišmentom – pitanje je koje izaziva veliku tjeskobu na svim razinama i u svim dijelovima EU. Papine izjave ne izražavaju samo njegovo osobno mišljenje već u velikoj mjeri utjelovljuju europski *commonsense*. Također, većina zapadnih članova akademske zajednice u potpunosti bi podržala papinu tezu da veza između judeokršćanskog religijskog nasljeđa te grčkog razuma i političke misli predstavlja sâm temelj Europe, njezin jedinstven atribut, te ono što je zapadnjačkim demokratskim i sekularnim tradicijama podarilo njihov jedinstveni karakter. Čak i pitanje teologije oslobođenja, koju papa nije spominjao u ovom konkretnom predavanju, ali koja je predstavljala njegovu veliku preokupaciju dok je bio kardinal i glavni teolog, nikako nije samo pitanje unutarnje politike crkve. Vladari SAD-a itekako su primili na znanje papina upozorenja.

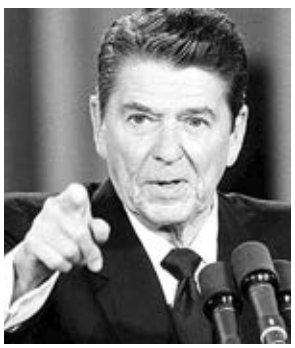
U svibnju 1980. godine, ususret američkim predsjedničkim izborima, na kojima je Ronald Reagan bio republikanski kandidat, grupa stranačkih stručnjaka pripremila je slavni *Santa Fe dokument* koji će postati Reaganova politička "početnica". U drugom dijelu dokumenta, naslovljenom "Podrivanje iznutra", 3. članak glasi:

> Američka vanjska politika mora se početi direktno suočavati, a ne samo reagirati *a posteriori* kao dosad, s teologijom oslobođenja. U Latinskoj Americi je uloga crkve ključna za definiranje političke slobode. Nažalost, marksističko-lenjinističke snage iskoristile su crkvu kao političko oružje protiv privatnog vlasništva i kapitalističkog sustava proizvodnje, zarazivši religijsku zajednicu idejama koje su više komunističke negoli kršćanske.

Ako se u Afganistanu vodio sukob između kapitalizma i komunizma u kojem je trebalo pobijediti uz pomoć *islamofašizma*, Središnja Amerika postala je poprište sukoba između sjevernoameričke hegemonije i latinoameričkih revolucionarnih pobunjenika. Teologija oslobođenja identificirana je kao velik izvor snage i podrške revolucionarima te je stoga trebalo mobilizirati, financirati, pa i naoružati ako zatreba, drugi tip kršćanstva – američku religijsku desnicu, sa svim njezinim nijansama, a sve to nesumnjivo uz otvoreni ili prešutni blagoslov Vatikana.

Citat o Muhamedu nije bio neophodan za obrazloženje teze papina predavanja. Ovaj oštroumni i politički osviješteni čovjek htio je po svaku cijenu dati do znanja kako je u suvremenom ratu protiv *islamofašizma* ugroženo temeljno određenje *Zapada* – helenističkog, racio-

06 "Three Stages in the Program of De-Hellenization"
07 Citirano iz Paul Kokoski, *Avoid "Challenge the Church"*, Catholic New Times, 1. prosinca 2002.



Ronald Reagan

nalnog, kršćanskog Zapada – koje je i sam postulirao. Rat civilizacija u svoj svojoj punini.

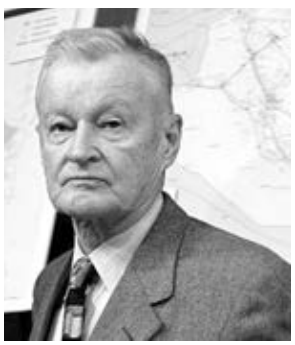
Visok položaj u duhovnoj ekonomiji crkve brani papi direktno iskazivanje političkih implikacija svojeg teološkog diskursa. Takve dileme ne muče Samuela P. Huntingtona, akademika sa znatnim utjecajem u Washingtonu, čija je slavna knjiga *Sukob civilizacija i preoblikovanje svjetskog poretka*, objavljena 1996., s crticama punima hvale iz pera Kissingera i Brzezinskog, ukazujući na rijetko entuzijastičnu podršku autorovoj viziji od strane obiju američkih stranaka. Knjigu ne spominjemo zbog njezine dubokoumnosti, već njezina dosega i utjecaja. Prema akademskim mjerilima u pitanju je osrednji uradak. Huntington u svojoj knjizi optužuje prosvjetiteljske mislioce kao odgovorne za širenje iluzije o konačno nastanku univerzalne civilizacije i predviđa kako će 21. stoljeće razdirati ratovi između kultura (koristi *kulturu* i *civilizaciju* kao sinonime). Međutim ni sam nije siguran koliko zapravo civilizacija postoji: sedam ili možda osam.

U središtu svojega argumenta Huntington izjednačava zapadnu civilizaciju sa *zapadnim* kršćanstvom, katolicizmom i protestantizmom, kako bi je strogo razdvojio ne samo od islamskog svijeta već i od pravoslavlja kojem pripadaju Rusija, Srbija, levantsko kršćanstvo itd. Latinska Amerika unosi problem u njegovu podjelu jer je također većinski katolička i protestantska. Ipak, uz mukotrpno dokazivanje Huntington tvrdi kako je Latinska Amerika na neki način temeljno drukčija od Zapada te da je treba smatrati zasebnom civilizacijom ili pomoćnom polugom zapadne civilizacije. Čini se da ni sam nije siguran. Svoja dva odlomka o Africi započinje riječju *možda*, umetnutom u zagrade, iza koje tvrdi kako "većina glavnih civilizacijskih stručnjaka, s iznimkom Braudela, smatra kako ne postoji zasebna afrička civilizacija". U narednoj rečenici sugerira da takva civilizacija *možda* postoji, ali je ograničena samo na južni dio kontinenta; gornja polovica i tanki pojas duž istočne obale dio su islamske, a ne afričke civilizacije. U njegovoj kartografiji afrički kršćani kao da ne pripadaju nijednoj civilizaciji. Indija pak predstavlja hindusku civilizaciju, unatoč činjenici da 200 milijuna indijskih građana pripada drugim vjeroispovijestima, te da se država ponosi svojim sekularnim ustavom. Dok pišem ovaj tekst, Indija ima muslimanskog predsjednika i sikhskog premijera, a rimokatolkinja talijanskog porijetla politički je najmoćnija osoba u državi. Što se pak tiče pravoslavlja, Huntington izražava žaljenje nad anomalijom što su Grci, unatoč vlastitoj pravoslavnoj crkvi, također članica NATO-a, koji Huntington smatra prijeko potrebnim sigurnosnim savezom zapadne civilizacije, kao i članica Europske unije, koja bi se, prema Huntingtonu, trebala ograničiti samo na države zapadnog kršćanstva. Ide čak tako daleko da tvrdi kako Grci izražavaju otpor prema američkoj politici i ulozi NATO-a jer zbog svoje religijske vjeroispovijesti zapravo ne pripadaju Zapadu. Huntington inzistira na religiji kao temeljnoj odrednici civilizacija, pa je stoga primoran i konfucijanizam tretirati kao religiju.

Huntingtonove kategorizacije su možda nekoherentne, ali zato su njegove političke preporuke nedvosmislene:

> Univerzalističke težnje Zapada sve ga više dovode u sukob s ostalim civilizacijama, ponajviše s islamom i Kinom… Opstanak Zapada moguć je jedino ako Amerikanci prigrle svoj zapadni identitet i ako zapadnjaci prihvate svoju civilizaciju kao jedinstvenu, a ne univerzalnu, te se ujedine kako bi je obnovili i očuvali od izazova koje joj postavljaju nezapadnjačka društva… U svijetu nakon završetka Hladnog rata najvažnije razlike među ljudima nisu ni ideološke, ni političke, ni ekonomske, nego kulturne… Znamo tko smo samo onda kada znamo tko nismo, a često samo onda kada znamo protiv koga smo…[08]

Ovdje Huntington razvija geopolitički scenarij trajnog sukoba uime civilizacijskog diskursa, uz gotovo šmiteansko razlikovanje prijatelja od neprijatelja, nas od njih: znamo tko smo samo kada znamo tko su naši neprijatelji. Glavni neprijatelji Zapada su islam i Kina, međutim i pored njih dolazi do nekih manjih komplikacija. Prema Huntingtonu Zapad tvore Europa i Sjeverna Amerika, uz dodatak udaljenih "naseljeničkih zemalja" poput Australije i Novog Zelanda; međutim i sama Europa podijeljena je na dva dijela "centralnom osi razgraničenja". Ova linija razdvajanja nakon pada Željezne zavjese pomaknuta je na istok, a trenutno je i religijske prirode: "Ona sada razdvaja zapadne kršćane s jedne strane, od muslimana i pravoslavaca s druge strane…".[09] U ovom sukobu kršćanstva protiv islama, pravoslavne crkve i Kine, Amerika mora biti predvodnica, a Zapad se mora



Zbigniew Brzezinski

08 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996., str. 20-21.

09 Ibid., str. 28; vidi također str. 36, 46.

ujediniti radi učinkovite samoobrane. Glavni problem Zapada jest u tome što je imao univerzalističke pretenzije. Odbacivanje univerzalizma u Huntingtonovoj viziji povlači za sobom stanje trajnog rata, umjesto uzajamnog priznavanja i poštivanja između raznolikih kultura. Ništa od bezazlenog, postmodernog relativizma! Obrnemo li Huntingtona, dobivamo Osamu bin Ladena.

Inačice islama: briga za povijest

Dosad smo iznijeli pregled različitih diskursa koji se bave pitanjima koja se odnose na islam u smislu "civilizacije", ali ne možemo izbjeći i raspravu o pitanju provođenja terora ili nasilja, koje je odabrana skupina islamista usvojila kao svoj način konfrontacije. Ovaj fokus na teror i nasilje, koji nam je nametnut dominatnim diskursima na Zapadu, kako lijevim tako i desnim, posebno je nezgodan jer dovodi do koncentriranja na tendencije koje su donedavno predstavljale marginalne elemente unutar svojih društvenih uređenja, što je u većini zemalja i ostao slučaj. Korijen ovakvih promišljanja nalazimo u bijesnom okcidentalizmu koji dijeli svijet muslimana u pojednostavljenu binarnu opoziciju sekularista i islamista, gdje svi islamisti pripadaju istom konceptualnom i ideološkom svemiru. Ovakvo promišljanje problematike ne samo da razrješava sve sekulariste odgovornosti i krivnje te ih prikazuje kao manje zlo, ma koliko god oni mogli biti korumpirani i diktatorski nastrojeni, nego i sve islamiste tretira gotovo isključivo kao potencijalne teroriste. Ovdje nemam mjesta za osvrtanje na povijesne dokaze koji svjedoče da je u posljednjih pedesetak godina velika većina politički aktivnih islamista bila zapadnjački nastrojena te da je tek ekstremna agresivnost izraelske politike i politike Zapada gurnula mnoge od njih u antizapadnjački kamp. Otpor je rastao otkako je Zapad 1967. godine potpomogao izraelsku pobjedu, a svoj vrhunac je dosegnuo započinjanjem ratova protiv onoga što se danas naziva "islamofašizmom". Želio bih tek ukazati na problem uporabe i zloporabe "islamizma" (ili "fundamentalizma") kao pojmova koji se danas prikladno koriste svenamjenski.

Kao i svaki politički pokret, neovisno o ideološkoj složenosti, koji zapovijeda znatnom masovnom bazom, islamizam je svagdje sastavljen od različitih struja.

Osama bin Laden

Općenito govoreći, one frakcije islama koje koriste političke i elektorijalne procese za postizanje svojih ciljeva dominantne su unutar islamističkih politika, dok su one koje odbijaju korištenje navedenih procesa u svrhu ostvarenja cilja, i one koje žele nametnuti islam uporabom nasilja, a u pojedinim slučajevima isključivo uporabom nasilja – u manjini. Među šijitskom populacijom homeinizam je, sa svojom doktrinom Vilayat-e-Faqih koja drži da bi klerikalni red trebao na sebe preuzeti upravljanje svjetovnim pitanjima te da je oružana borba legitimno sredstvo za ostvarenje cilja, predstavljao zapanjujuću inovaciju. Dominantno stajalište među šijitima jest da je vlada nelegitimna sve dok je Dvanaesti Imam u bijegu. Kolektivu samo preostaje čekati njegov povratak kako bi ispravio stvari, što predstavlja kvazimesijansko učenje o mističnosti, te Intezaru, koje je na engleskom akademskom govornom području poznato kao "kvijetizam". U međuvremenu, zadaća klera jest da se suzdrže od vršenja političke moći i vode zajednicu vjernika u društvenom, vjerskom i kulturnom životu najbolje što mogu. U modernističkom smislu, moglo bi se reći da je ova doktrina u osnovi ograničila izravnu moć vjerskih ustanova na domenu civilnog društva i dopustila uspostavu svjetovne vlasti u političkoj domeni, s nadom da će pravne strukture političke države biti što je moguće bliže temeljnim načelima islamske pravde.

Prema stajalištima ovog autora, moglo bi se raspravljati o neobičnoj kombinaciji nekoliko faktora – (1) gušenju ljevice i sekularnih antiimperijalističkih snaga u Iranu pučem koji se dogodio 1953., a koji je bio sponzoriran od CIA-e, (2) ekstremnoj autokraciji iranskog šaha te (3) bliskim vezama šahovog režima s Amerikom – koji su zaslužni za uspjeh Homeinijevih snaga u Iranu, dočim su druge opcije onemogućene uspješnom eliminacijom sekularne opozicije monarhiji. Ostale tradicije unutar islamizma, koje nisu homeinijskog tipa, te koje nastavljaju polagati vjeru u mnogo umjerenije verzije odnosa između islama i suvremene politike i dalje opstaju gdje god je šijitska populacija zastupljena u značajnijem broju, no i one su na zalasku jer više nisu suočene s pitanjima slobodnog izbora i racionalnog dijaloga, već s ekstremnim oblikom zapadnjačke agresije. Ista ova distinkcija, te pomak s jednog općeprihvaćenog stajališta na drugo, prevladava u zemljama s većinski sunitskom populacijom.

U Alžiru, gdje smo nedavno bili svjedoci opakog rata između radikalnih islamista i države, velika većina islamista sudjelovala je u nacionalnim izborima. Pobijedili su u prvom krugu te je postojala mogućnost formiranja vlade pobjedom u sljedećim izbornim krugovima. No država je tada poništila izborni proces u cjelini uz glasnu podršku Europe i SAD-a, što je potpomoglo jačanje džihadističkih snaga koje su tako postale dominantne unutar alžirskog islamizma. U slučaju Egipta, tamo su neki od najnasilnijih islamističkih militanata i islamističkih skupina jačali svoje pozicije, no do danas nisu uspjeli nadjačati snage parlamentarne stranke Muslimanskog bratstva, čija je sljedba brojčano nadmoćna. Mubarak, jedan od američkih miljenika u arapskom svijetu, namjestio je posljednje parlamentarne izbore. Vođe Muslimanskog bratstva dao je zatvoriti te je trenutno u procesu donošenja zakona koji će onemogućiti sudjelovanje islamističkih skupina na izborima. Vrijeme će pokazati hoće li zabranom sudjelovanja u izbornom procesu Muslimansko bratstvo u Egiptu poći stopama svojih alžirskih kolega.

U Palestini je Hamas odbacio Sporazum iz Osla, koji je smatran kapitulacionističkim, što je stav koji je prigrlio čak i umjeren i velikodušan sekularni intelektualac poput Edwarda Saida, no kompletan politički program Hamasa baziran je na ideji da je rješenje o postojanju dvije države sasvim moguće kada bi se Izrael odrekao palestinskog teritorija okupiranog 1967. godine te prihvatio granice prije okupacije kao svoje konačne granice. Ovakva perspektiva na potencijalno konačno rješenje odražava težnje velike većine Palestinaca, koji nakon četrdeset godina okupacije i neuspjeha Sporazuma iz Osla, također vjeruju da Izrael nikada neće pristati na takvo što bez pritiska od strane oružanog palestinskog otpora. Nadalje, korupcija i nesposobnost Palestinske uprave (PA), na čelu s Fatahom, dovela je palestinsko društvo do potrage za alternativom, koju predstavlja Hamas. Hamas je organizirao socijalne usluge koje PA nije bio spreman pružiti, te ponudio transparentno vodstvo lišeno korupcije i prihvatljivo žiteljima pojasa Gaze. Stanovništvo Okupiranih palestinskih teritorija na izborima je nadmoćnom većinom izabralo Hamas, no kada je ova potpuno legitimno izabrana vlada sastavljena, Zapad je ekonomskim sankcijama kaznio palestinsko biračko tijelo koje je nadglasalo pristaše predsjednika Abbasa i njegova šefa sigurnosti Dahlana – miljenike Zapada. Prisilili su Abbasa da, ne birajući sredstva, uništi legitimno izabranu vladu. Istovremeno, Izrael je nastavio provoditi svoju politiku "ciljanih ubojstava", tj. jednostavnije rečeno – atentata na one pripadnike palestinskog vodstva koji nisu prihvaćali diktat Izraela. Velik broj parlamentarnih zastupnika i ministara iz redova Hamasa pritvoren je, a bombardirana je i kuća palestinskog premijera. Koliko će još dugo vodstvo Hamasa moći uvjeravati svoje biračko tijelo da bi politika koja se temelji na vjeri u izborni proces trebala biti njihovo glavno sredstvo djelovanja, istovremeno ostavljajući provedbu oružane borbe redovima svojih militanata?

Mahmoud Abbas

Hezbolah je u Libanonu prošao mnoge preobrazbe. Otkad je Nasrallah ojačao svoj utjecaj u organizaciji, smjer njezine politike jasno se može iščitati – selektivna i suzdržana oružana borba protiv Izraela tako dugo dok Izrael drži dijelove libanonskog teritorija i sve dok je velik broj libanonskih građana u izraelskim zatvorima, no isključivo korištenje elektoralnih procesa i političkih metoda unutar libanonskog društva – što povremeno uključuje i organiziranje masovnih demonstracija i uličnih akcija u svrhu ostvarivanja političkih ciljeva – uz stvaranje niza složenih saveza s drugim, kako muslimanskim tako i nemuslimanskim političkim silama. Deklarativna američka politika, kao i ona glavnih igrača na europskoj pozornici poput Francuske te moćnih saveznika SAD-a u arapskom svijetu, poput Saudijske Arabije, ne priznaje Hezbolah kao legitimnu političku opciju na libanonskoj političkoj sceni, već ih naprosto kategorizira kao "terorističku" organizaciju. Takav stav pridonosi jačanju onih tendencija unutar Hezbolaha koje tvrde da Zapad (uključujući Izrael) ne poštuje elektoralne procese u muslimanskim zemljama – te da oružana borba predstavlja jedini mogući način borbe.

Sličan razvoj događaja vidljiv je i u drugim zemljama, primjerice u Somaliji i Sudanu. Politička kretanja u islamističkom pokretu koja uzrokuju pomak od umjerenog islamizma koji je naklonjen izbornom sustavu, k islamističkom radikalizmu, nedvojbeno su specifična za svaku situaciju. Međutim imamo posla s pogubnom kombinacijom domaćih, protulijevo nastrojenih i uglavnom autokratskih desničarskih režima s jedne strane, i imperijalističko-cionističkih politika s druge strane, koje danas stvaraju objektivne uvjete za odstupanje od "umjerenog" demokratskog islamizma kojeg na mnogim mjestima zamjenjuje islamski ekstremizam. Zapad

je tako zaslužan za tri uzastopna grijeha tijekom razdoblja od otprilike pola stoljeća. Kao prvo, Zapad je zaslužan za cvjetanje islamizma učinivši ga snagom u borbi protiv "komunizma", obuhvativši tim terminom ne samo inkluzivne komunističke pokrete koji su nastali među muslimanskim narodima, već i bilo koji režim koji se temeljio na ekonomskom nacionalizmu, a koji je djelovao protiv zapadnog korporativnog kapitala. Ljevica na Zapadu uglavnom podcjenjuje važnost te povijesti kao minorne epizode tijekom perioda "Hladnog rata", termina koji posuđuje iz imperijalističkog vokabulara. Također, osiguravajući svrgavanje sekularnih režima koji nisu bili komunistički (većina ih je bila antikomunistički nastrojena), no koji su tolerirali komunizam (primjerice Sukarnov režim u Indoneziji), kao i onih koji su odbili savez sa Zapadom (Sukarno, ali i Nasser u Egiptu) te onih koji su bili umjereno nacionalistički u domeni ekonomije (poput Mossadegha u Iranu), Zapad je osigurao sužavanje manevarskog prostora sekularnim politikama, te stoga i potaknuo bujanje varijanti islamizma, kako umjerenog, tako i radikalnog. Politika Nasserova nasljednika u Egiptu, Sadata, približila je Egipat Americi. Sadat je sustavno podupirao umjereno krilo Muslimanskog bratstva, no pogubljen je od militantnih pripadnika Bratstva, koji su se odvojili od svoje krovne organizacije, upravo po pitanju Sadatova saveza s Amerikom, kao i onoga što su smatrali kapitulacijom po pitanju Izraela. Kao treće, u trenutku kada je islamizam postao moćna tendencija u toliko mnogo zemalja, Zapad je odigrao ciničnu igru ekstremnog pragmatizma – nastavio je podupirati režime poput saudijskog; sudjelovati u organizaciji džihada protiv afganistanskog komunizma, kao da se ono što se tamo dogodilo može svesti isključivo na "sovjetsku invaziju" bez uporišta unutar te zemlje; davati potporu najautokratskijim režimima, poput Mubarakova u Egiptu, a protiv islamista, omogućujući tako islamistima da tvrde kako su "antiimperijalisti"; pokazivati isključivo prijezir prema onim islamistima koji su aktivno demonstrirali svoje povjerenje u elektoralni politički sustav (npr. u Alžiru, na Okupiranim palestinskim teritorijima, te u Libanonu), tretirajući ih tek kao "teroriste".

Sve navedeno na razne je načine povezano s izraelskim pitanjem – dugotrajnom okupacijom palestinskih teritorija; ophođenjem Izraela prema podčinjenom stanovništvu u Pojasu Gaze i pretvaranjem istog u ogroman zatvor; pripajanjem čak 40% Zapadne obale Izraelu, čineći od okupiranih područja izraelske anekse; potporom Amerike i sudjelovanjem Europe u politici Izraela; pokušajima Zapada i Izraela da brutalnim sredstvima ustoliče svoje prijatelje u Palestinskoj samoupravi, gušeći tako narodni izborni mandat koji su Palestinci podarili Hamasu. Rana je duboka. Provođenjem totalnog etničkog čišćenja, kako ga je nazvao izraelski stručnjak Ilan Pappe, uspostavljena je država doseljenika, i to u vrijeme kada je većina Azije i Afrike bivala dekolonizirana. Ovaj proces bio je okrunjen okupacijom koja traje već četrdeset godina i koja ne uključuje samo povremena zvjerstva protiv stanovništva na okupiranom teritoriju, već i očito ignoriranje međunarodnih prava. Islamisti jednostavno ne vjeruju da će im zapadnjačko pravo – ono isto pravo koje se unutar zapadnjačkog diskursa smatra temeljem civilizirane egzistencije – ikada osigurati pravdu.

Sukarno

U ovom kontekstu, mi ostali moramo provesti dijalektičku analizu toliko kompleksnu da je gotovo nemoguća. Moramo uzeti u razmatranje historijski razvoj koji nas je doveo do točki gledišta oko kojih se danas vrtimo, spoznati razliku između tendencija a da ne podlegnemo nijednoj od njihovih različitih modela poimanja ili njihovim zaključcima odnosno preferiranim linijama djelovanja, uz pokušaj da historijski tijek sagledamo kroz njihove oči, uz barem nekakav stupanj empatije, kako bismo barem mogli pokušati izbjeći da nam se sudionici ovih sukoba ne doimaju samo kao skup primitivaca koje treba kontrolirati i disciplinirati, možda čak i selektivno poništiti u "pravednim ratovima" koje vodimo mi – civilizirani. Kada bismo ih mogli promatrati kao konkretna ljudska bića koja nije proizvela određena civilizacija ili vjerski fanatizam i fatalizam, već su proizvod svojih povijesti, tada bismo se barem mogli početi fokusirati na te povijesti.

Međutim iznimno je teško naći previše stvari za koje bismo mogli reći da se općenito odnose na različite islamističke struje. Daleko od toga da se radi o različitim izrazima neke esencijalne značajke islama (ili njegova manjka, kako neki tvrde), svaka od njih formirana je na vrlo distinktivne načine poviješću koja joj je prethodila i iz koje je izrasla. Isto vrijedi i za sam sporan pojam "fundamentalizma". Čak i kada bismo u svrhu rasprave mogli pristati na to da je termin "fundamentalist" primjenjiv na sve islamiste, što je dvojbeno, i dalje bismo morali radikalno razlikovati jedan fundamentalizam od

drugoga. Ovdje započinje osnovni zadatak komparativne sociologije islamizama – nije riječ o religijama već o različitim islamizmima. Nastavljam dalje ne uz pomoć generalizacija već uz naglašavanje jednog kontrasta, koji bi trebao ilustrirati cijelu poantu: suprotstavit ću "fundamentalizme" Afganistana, odnosno Irana, dvaju susjednih zemalja koje su prošle svaka svoju revoluciju (jedna komunističku, a druga islamističku) otprilike u isto vrijeme.

Nakon što je Afganistan razriješen svojih povijesnih veza s današnjim Pakistanom (zahvaljujući britanskom kolonijalizmu) i srednjom Azijom (zahvaljujući carskom ekspanzionizmu), razvoj islama u Afganistanu tekao je omeđen nemilosrdnim geografskim okruženjem uglavnom sušnih planinskih predjela i visoravni, uz oskudne poljoprivredne resurse, praktički nepostojeći industrijski razvoj, uglavnom plemenske društvene solidarnosti i hijerarhije, te manje klastere pripadnika moderne srednje klase u većim gradovima. Sve je to na okupu držala umjerena muslimanska monarhija u Kabulu, koja je imala ograničenu izravnu kontrolu nad zabačenim regijama koje su činile većinu zemlje te su bile kontrolirane od regionalnih satrapa. U vrijeme komunističkog puča iz 1978. godine, na svakih 60 ljudi dolazio je jedan mula, a stopa pismenosti bila je 9% (među ženama samo 1%). Populacija koja se uglavnom bavila poljoprivredom bila je vezana za svoje gospodare bilo dužničkim ropstvom, kao i praiskonskom lojalnošću plemenu i sekti, osobito u područjima koje su nastanjivali Paštuni. Kako je nakon puča većina vladara i pripadnika urbane elite te o njima ovisnih seljaka koje su u to uvjerili, pobjegla u Pakistan (primjer izbjeglica u Iranu drukčiji je), islamizam koji se razvijao u izgnanstvu – u luksuznim bungalovima za bogate i mizernim kampovima za siromašne – imao je sve odlike društva koje je plemenske običaje smatralo autentičnom islamskom praksom. Klijentelizam je opstao u svom plemenskom obliku, a isto vrijedi i za odnos mula – laici. Štoviše, nepostojanje centralizirane države i uvjeti izgnanstva u stranoj zemlji (Pakistanu), gdje su nastavili živjeti jedva sastavljajući kraj s krajem, služili su intenziviranju odnosa između vladara i o njima ovisnih siromašnih izbjeglica. Takvi su bili uvjeti u kojima se okupila afganistanska jezgra za antikomunistički džihad (za razliku od nekoliko desetaka tisuća stranih džihadističkih plaćenika, okupljenih uz pomoć CIA-e i srodnih obavještajnih agencija).

Stotine tisuća siromašnih i slabo obrazovanih ljudi postale su plijen nadmoćnih feudalnih i klerikalnih sila. Uplašeni progonstvom i bijedom izbjegličkih logora pretvorili su se u društvenu masu koja je mobilizirana američkom odlukom o pokretanju islamskog džihada protiv bezbožnih komunista koji su zavladali zemljom (kao i protiv Sovjetskog Saveza koji je zatim proveo vojnu intervenciju), a uz pomoć pakistanskih islamističkih stranaka, koje su potpomogle stvoriti ideološki aparat za provedbu džihada, i koje su dotada bile rubni elementi u vlastitoj zemlji. Bilo je to prvo izdanje afganistanskog islamizma koji je zaživio povlačenjem sovjetskih trupa, porazom komunista i stvaranjem mudžahedinske vlade, prve islamističke vlade u povijesti Afganistana – radi se o islamizmu urbanih elita i gospodara rata koji su krenuli zgrtati novac na svakojake načine, od uzgoja opijumskog maka do trgovine američkim oružjem na regionalnim i globalnim tržištima oružja.

Drugo izdanje islamizma predstavljao je uzlet talibana. Riječ *taliban* znači *studenti*, što su oni doista i bili, pohađajući seminare u rudimentarnim islamskim sjemeništima (medresama), čiju su izgradnju i program financirali Amerikanci, Saudijska Arabija i ostali vladari Zaljeva, nevladine organizacije itd. Rukovodioci su bili iz redova pakistanskih islamističkih stranaka, a medrese su pohađala djeca siromašnih afganistanskih izbjeglica – djeca koja su poznavala samo život u pokretu, koja su bila produkt svog plemenskog nasljeđa i ratom razorene sadašnjice: život u kućama od blata, kontinuirana polupismenost, konstantna indoktrinacija najsumanutijim vrstama fanatizma, potpuno ignoriranje islamske teologije, prava i hermeneutike te vrijeme adolescencije provedeno s oružjem u ruci i u treniranju disciplina koje će od njih učiniti ratnike u službi vječnog džihada. Usred svega toga, oni odrastaju u mladiće kojima će se s vremenom pridružiti i druge frakcije u kojima je nepismenost nešto manja i koje su urbaniziranije i sklonije svjetovnom životu. Nakon što se mudžahedinska vlada instalirana od SAD-a utopila u septičkim jamama korupcije, te u orgijama silovanja, ubojstava, i međusobnih eliminacija, pakistanska vlada je pod nadzorom Amerikanaca odlučila sada već bivše studente (povijesno ovjekovječene pod nazivom *talibani*) organizirati u interventnu silu. Talibani su poput uragana protutnjili Afganistanom, ubrzo ga okupiravši (iako se, navodno, u većini sukoba u njihovo ime borila pakistanska vojska).

Njihov život i odrastanje pripremili su ih za stvaranje jedino ovakvog tipa islamskog režima – puritanskog, s niskom stopom pismenosti, rigidnog i medijevalističkog. Njihovi su prethodnici silovali desetke tisuća žena; talibani nisu učinili ništa slično, no pretvorili su cijeli Afganistan u ogroman zatvor za žene, koje su bile prisiljene živjeti obiteljske živote – zatvorene u kućama i bez prava na javni život, u uvjetima masovne bijede i gladi. O njihovim društvenim zlodjelima nad ženama počelo se naširoko pričati tek kada su prestali biti u milosti SAD-a, no masovna silovanja žena koje su provodili pripadnici Sjevernog saveza (*Northern Alliance*) ostaju nespomenuta jer su silovatelji bili redom pripadnici koalicije koju je SAD instalirao na vlast nakon poraza komunista, te dio nove koalicije koja je zavladala zemljom nakon američke invazije i pomazanja Karzaieve vlade. Vladavina talibana bila je odvratna, ali taj je period ujedno jedino vrijeme u povijesti postkomunističkog Afganistana kada vladajuća elita nije silovala žene, kada vladajući nisu uzimali mito, a ni opijumski mak nije se sadio pa je tako stala i proizvodnja heroina.

Usporedimo netom navedene inačice "fundamentalizma" s iranskom varijantom. Iran, ta zemlja bogata prirodnim resursima, obiljem vode i plodnog tla, dom veličanstvene predislamske civilizacije i jedne od najvećih muslimanskih kultura tijekom više stoljeća, zbog svojih je umjetničkih i književnih ostvarenja za kulturne komplekse jugozapadne Azije značila ono što i Italija za Europu. Od dva pjesnika koje se općenito smatra velikanima perzijske književnosti, Rumi, koji ima sljedbenike u bezbrojnim sufističkim školama (gildama po nazivu Sufi Tariqa) diljem muslimanskog svijeta, sahranjen je u Konei, hodočasničkom mjestašcu smještenom u istočnoj Anatoliji; dok je Hafiz u poodmakloj dobi bio pozvan da svojom prisutnošću uveliča provincijski dvor u Bengalu.

Modernistička reforma u Iranu započela je u prvom kvartalu dvadesetog stoljeća, gotovo stoljeće nakon reforme u otomanskoj Turskoj, što je ostavilo svoj trag u vidu slabijeg razvoja i gustoće njegove građanske kulture. Forma monarhije održala se i kada su 1920-ih godina Pahlavi došli na vlast (upravo u vrijeme kada je u Turskoj ukinuta monarhija i uspostavljena sekularno-nacionalistička republika), a njezin utjecaj je s vremenom i uvelike intenziviran pa tako nije moglo doći do rasta buržoazije koja nije bila bliska tronu. Radi se o fenomenu koji je Ervand Abrahimian, vrstan povjesničar koji se bavi poviješću modernog Irana, prvi prikladno nazvao "monarho-buržoazijom", označivši tako korporativnu klasu sastavljenu od otprilike dvije tisuće obitelji koje bivaju asimilirane u monarhistički sistem i odvojene od ostatka društva.[10] Rentijerska država, kao i oni koji su od nje imali koristi pretjerano se obogativši ubrzanim priljevom novca od eksploatacije nafte, politički su bili ovisni o svojim saveznicima – silama Zapada (i to uglavnom o Americi, koja je nakon Drugog svjetskog rata eliminirala Veliku Britaniju kao glavnu silu u regiji), te su sve više preuzimali zapadnjačke obrasce ponašanja u kulturi koju su usvojili kao vlastitu. No za razliku od raznih skorojevićkih šeikata u Zaljevu, Iran je predstavljao nešto više od nafte. Raniji oblici akumulacije između ostalog su omogućili i uspon mnogo starije, ali iznimno moćne tradicionalne buržoazije koja se obogatila na bazarima, koja je bila mnogo manje bogata od monarho-buržoazije, koja je imala puno širu društvenu bazu i koja je monarho-buržoaziji zamjerala kako njezine veze, tako i sve na što je monarho-buržoazija polagala pravo, uključujući i njihov odnos zavisnosti te ekonomskih i kulturnih veza sa Zapadom. Iran je u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata imao i poveću obrazovanu urbanu srednju klasu, vibrantnu književnu inteligenciju, kao i rastuću radničku klasu. Izostanak organske povezanosti između rentijerske države i civilnog društva otvorio je ogroman prostor da se veći dio klerikalnog establišmenta distancira od dvora i pripadajućih poslušnika, a ipak održi jak utjecaj među stanovništvom, uspostavljajući vrlo složenu mrežu brakova iz interesa koja ih je združila s trgovačkim i zemljoposjedničkim elitama, te povezala s ostatkom populacije preko dobro organiziranih, hijerarhijskih religijskih institucija. U istom su miljeu, kroz zamršenu mrežu kompeticije i kolaboracije, jačale i opozicije monarhističkom režimu – komunisti, sekularni nacionalisti, te čak i umjereni islamisti.

Prva poslijeratna opozicija okupljena oko komunista i sekularnih nacionalista formirala je vladu predvođenu Nacionalnom frontom, i provela prvu nacionalizaciju naftnih resursa u povijesti Bliskog istoka, pod vodstvom Mossadegha, patricijskog premijera koji nije imao ama baš nikakve veze s ljevicom kao takvom, ali je bio na čelu koalicije koja je nakanila ograničiti stranu kontrolu nad ključnim iranskim prirodnim resursom, te između ostalog utabati put za dovođenje monarhije pod

10 Vidi: Ervand Abrahimian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

veću parlamentarnu kontrolu, manje-više prema britanskom modelu. Amerika je reagirala vraćanjem iranskog šaha na tron u puču koji je provela CIA, te krenula za monarhiju stvarati najokrutniju obavještajnu agenciju u regiji, tzv. SAVAK, koji je u osnovi djelovao kao paravojna policija. Ekstremna represija nad ljevičarima i sekularnim nacionalistima koju je SAVAK provodio nakon puča kreirala je situaciju u kojoj se široko raširen antimonarhijski i antiamerički sentiment održao, ali i uvelike ojačao, no nijedna sekularna institucija civilnog društva nije preostala – ili barem nije bila dovoljno jaka – da pomogne tom sentimentu da se izrazi, dok je religiozna elita uglavnom u cjelini ostala netaknuta. Iranski šah, njegovi pristaše, pa čak i njegovi inozemni sponzori bili su zavedeni iranskom snažnom sekularnom poviješću 20. stoljeća, te su u velikoj mjeri podcijenili širenje prostora moći svećenstva u situaciji kada ono više nije bilo suočeno sa značajnijim suparnicima – nitko nije vjerovao da bi pokret kojem su na čelu bile mule mogao srušiti monarhiju.

Ovo nije mjesto za iznošenje detaljnog pregleda revolucije. Poanta je da su u njezinu provođenju sudjelovale sekularne i ljevičarske snage, koje je Homeini metodički eliminirao tek nakon što je konsolidirao svoju moć, često vrlo nasilnim sredstvima. Nadalje, ni islamističke snage nisu bile homogene. Osim dominantnog klerikalnog elementa, u provođenju revolucije sudjelovalo je mnogo islamista, proizašlih iz obrazovanog srednjeg sloja ili iz tradicionalnije bazarske buržoazije, koji su bili socijalno konzervativni, ali nipošto skloni ekstremnim oblicima islamizacije. Tu nalazimo i mlađe ljude baždarene u studentskim pokretima na suvremenim sveučilištima, kao i moćne intelektualce razočarane ljevičarskim pokretima, no duboko pod utjecajem ideja ljevice. Čak su i više klerikalne instance bile duboko ideološko-teološki podijeljene. Osim Homeinija, bilo je tu i drugih moćnih ajatolaha, poput primjerice Taleqanija, čija je inačica političke ekonomije islama bila bliža lijevim krilima suvremenih socijalnih demokracija; ili Shariatmadarija, koji je imao velik broj pristaša i čiji su nazori bili puno patrijarhalniji i tradicionalniji, ali koji se također nije priklonio idejama Homeinija. Na čelu prve vlade nalazili su se Mehdi Bazargan i Beni Sadr – nijedan od njih nije dolazio iz redova klera. Parlament je bio duboko podijeljen po pitanju intenziteta radikalizma planiranih zemljišnih reformi, a vizija gospodarske strukture koja je uslijedila nalikovala je naserističkom modelu u sklopu kojega najviše gospodarske grane ostaju u javnom sektoru.

Ebu'l-Hasan Beni Sadr

Kompromisi su sklapani sve do kraja provedbe reformi. Iran je trebao biti islamska republika, no također oboružana ustavom: Islamska republika Iran, iako ama baš ništa iz povijesnog razvoja ranog ili srednjovjekovnog islama nije vodilo ka konstituiranju republike. Samo su se oni pojedinci koje je odobrilo klerikalno vrhovno vijeće mogli kandidirati na izborima, no bilo je zamišljeno da sam izborni proces bude slobodan i pošten. Poznato je kako najstariji klerici nisu bili odušević kandidaturom trenutnog premijera Ahmadinedžada, no da je on nadmoćno odnio pobjedu i da ga nitko nije pokušao spriječiti da pobijedi na tim izborima – iranski kler tako je pokazao više poštovanja prema ustavnom i izbornom procesu od sekularnog FLN-a u Alžiru. U sjemeništima u Qomu danas se podučavaju zapadnjačke društvene i filozofske znanosti, knjižnice su organizirane i kompjuterizirane na posve moderan način, a nitko se ne buni na pojavu novog prijevoda Hegela ili Kanta. Islamske feministkinje obrazovane u Kaliforniji danas imaju izvrsne šanse zasjesti na pozicije u vladi, čak i dok moralna policija kažnjava ostale žene zbog toga što dopuštaju da im pramenovi kose izviru ispod hidžaba u javnosti. Štoviše, žene iz narodnih klasa napravile su puno veće iskorake u visokom obrazovanju i zanimanjima pod islamskim režimom nego što je to bilo zamislivo njihovim majkama tijekom svjetovne i prozapadnjačke vladavine šaha u predrevolucionarnom Iranu. Političko tkivo u cjelini čudnovat je spoj demokracije i teologije, autoritarizma i populizma, ubrzanog razvoja i ekstremnog društvenog konzervatizma. Nije deplasirano tvrditi da bi domaće demokratske i sekularne snage imale puno veće šanse za uspjeh kada Zapad i Izrael ne bi neprestano omogućavali najekstremnijim frakcijama unutar režima da navode opipljivu prijetnju koja dolazi sa Zapada kako bi ujedinili stanovništvo iza nacionalne vlade i utišali kritičare.

Poanta nije u tome da se brani iranske klerike, već da se ilustrira razlika u kontekstima u kojima su odrastali "fundamentalisti" Afganistana i Irana. Mogli bismo krenuti dalje i navesti primjer suvremene Turske, gdje je vladajuća islamistička stranka, koja vlada komotnom većinom, inicijalno izrasla iz miljea malih kapitalista iz regionalnih gradova, osobito gradova na istočnoj obali,

koji su bili ljutiti zbog dominacije istanbulskog kapitala, no koji su do danas dovoljno ojačali, čak i u samom Istanbulu, da dovedu prijašnju hegemoniju u pitanje. Tijekom tog procesa, njihov je islamizam postao poprilično usporediv s kršćanstvom njemačkih kršćanskih demokrata.

Uništenje sekularizma na Istoku i Zapadu

Bilo koji pažljiv pregled zemljopisne karte koja pokriva zemlje s većinskim muslimanskim stanovništvom, a potječe iz vremena neposredno nakon Drugog svjetskog rata – recimo, između 1945. i 1965. godine – pokazat će nam da je većina muslimanskih društava, od Indonezije do Alžira, sa značajnim iznimkama poput Saudijske Arabije i šeikata u Zaljevu, bila iznimno gostoljubiva prema komunističkim, marksističkim, i općenito – sekularnim idejama. Između sredine šezdesetih (puč u Indoneziji; katastrofalno uništenje sekularnih arapskih vojski iz 1967. godine i tako dalje) i kasnih sedamdesetih godina (Islamska revolucija u Iranu 1978. godine, početak afganistanskog džihada 1979. – 1980.), taj prijašnji svijet predominantne sekularnosti i ljevičarskih ofenziva ušao je u duboku krizu, a cijeli se državni sistem našao pod opsadom iranskih i saudijskoarapskih fundamentalizama s kojima se natjecao. Taj dramatični preokret u Iranu – od tri četvrtine stoljeća duge modernizacije, sekularizirajućih antimonarhijskih pokreta komunističke ljevice i sekularnih nacionalista, do potpuno klerikalne revolucionarne elite – u stvarnosti je bio možda manje dramatičan od procesa promjene koji je prošla Saudijska Arabija – počevši od neizvjesne egzistencije na marginama arapske povijesti (a pod opsadom modernističkih impulsa diljem arapskog svijeta), pretvorila se u zapovjedni centar tog svijeta. Kada je 1967. godine Izrael uništio Nasserove snage, poražen je i naserizam kao dominantna sekularno-nacionalistička i autoritarno-socijalistička struja u arapskom svijetu, a time je i drastično izmijenjen omjer snaga između poraženog te istraumatiziranog Egipta – u centru urbanog, mediteranskog islama – te naftom bogatog, monarhijskog, vehabijsko-puritanskog pustinjskog kraljevstva Saudijske Arabije. Po prvi put u ovom tisućljeću islam pustinje i oaza nadjačao je kozmopolitski islam velikih gradova (Kaira, Damaska, Bagdada, Bejruta, Aleppoa te gradova Okupirane Palestine), obala i plodonosnih dolina (Nila, Tigrisa i Eufrata).

Do 1990. godine (povlačenja Sovjetskog Saveza iz Afganistana i njegova sistemskog kolapsa; te propasti komunističke vlade u Kabulu i dolaska na vlast prvih islamskih režima u modernoj povijesti te zemlje, pod američkim tutorstvom), tu istu kartu zemalja muslimanske većine pretežno je preplavilo ono što će Bernard Lewis nazivati "islamskim preporodom", a što Huntington portretira kao civilizacijski sudar između islama i judeokršćanskog zapada. Kratko referiranje na pojedine događaje možda pomogne razjasniti ovaj povijesni i katastrofalni pomak s velikih sekularno-ljevičarskih ofenziva k brzom usponu islamizma kao dominirajuće sile.

— Britanski veleposlanik u Teheranu 1948. godine u tajnosti piše ministarstvu vanjskih poslova da Tudeh ne mora pokrenuti revoluciju jer je na pragu osvajanja vlasti mirnim putem. Uz sve svoje popratne karakteristike, Tudeh je predstavljao komunističku partiju Irana, koja je u pregrijanoj imaginaciji britanskog veleposlanika bila nadomak dolasku na vlast. Međutim u tom konkretnom slučaju rezultat je bio takav da je vladu formirala sekularno-liberalna Nacionalna fronta predvođena Mossadeghom, koja je pokušala nacionalizirati naftne resurse, sukobivši se po tom pitanju s monarhijom. Poanta priče je u tome da su od ranih pedesetih godina prošlog stoljeća komunisti i liberalno-sekularni demokrati u potpunosti dominirali iranskom političkom stvarnošću, oponirajući jedni drugima u mnogim spornim pitanjima, no bivajući ujedinjeni u određenoj vrsti radikalnog ekonomskog nacionalizma. Puč koji je CIA orkestrirala 1953. godine kako bi porazila ekonomski nacionalizam ponovno je uspostavio monarhiju i proizveo krvožednu obavještajnu službu, tzv. SAVAK. Eliminacijom komunista i liberalnih demokrata nastao je širok politički vakuum unutar kojeg polako jača klerikalna opozicija, i s vremenom zauzima dominantnu poziciju. Kler je krenuo u proboj, i sam sastavljen od "ljevičara" poput ajatolaha Taleghanija i "desničara" poput ajatolaha Shariatmadarija, no poduprt i "radikalnim" glasovima poput onog Alija Shariatija, te Jalala Aaal-e-Ahmeda (prijašnjeg intelektualca iz Tudeha). S vremenom su, sada predvođeni Homeinijem, pro-

veli Islamsku revoluciju (1978. godine). Ovdje nailazimo na raznorazne komplikacije, a specifična hijerarhijska struktura klerikalne šijitske institucije sama je po sebi bitan faktor – no u cijelosti, može se reći da od 1953. godine, kada je CIA sprovela puč, nitko nije mogao ni proreći ni predvidjeti da će nakon četvrtine stoljeća Iran proživjeti Islamsku revoluciju.

— Od 1965. godine Indonezija je, kao najveća muslimanska zemlja na svijetu, također imala i najveću komunističku partiju izvan Kine i SSSR-a, a na čelu zemlje nalazio se Sukarno, vođa antikolonijalnog pokreta i jedan od glavnih arhitekata Pokreta nesvrstanih. Sukarno se u svojim govorima rado referirao na islam, isto kao što je Nehru u Indiji bio sklon evocirati hinduistička i budistička postignuća klasične Indije, no indonezijska politika je gotovo u potpunosti bila sekularna, a sama muslimanska kultura u zemlji iznimno ekumenska, s hinduističkim i budističkim elementima koji su u njoj bili ukorijenjeni dublje no što je to slučaj s indijskim islamom. Potom je došlo do antikomunističkog, antinacionalističkog puča iz 1965. godine i jednog od povijesno gledano najvećih pokolja komunista nakon Drugog svjetskog rata. Pola milijuna ili više ljudi je ubijeno, što je dovelo do uspostavljanja Suhartove diktature. Indonezija kakvu danas imamo – s izrazito pobožnim, ali politički blagim islamom na vrhu i mnoštvom milenarističkih, apsolutističkih struja koje prožimaju niže ešalone društva – u prvom redu je izravna posljedica onoga što je vojska uništila, a zatim i onoga čemu je potom dopušteno da procvjeta.

— Od 1948. godine do 1952. godine u Egiptu su u osnovi postojala četiri centra moći, postojeća ili nadolazeća: sama Palača, blagi liberalno-nacionalistički centar koje u širem smislu simbolizira riječ *Wafd* (stranka aktivna tijekom prve polovice 20. stoljeća, raspuštena 1952. godine, op. prev.), komunisti, te Ikhwan al-Muslimun (Muslimansko bratstvo). Puč Neguiba i Nassera iz kojeg je proizašao autoritarni sekularno-nacionalistički naserski režim uništio je sve navedene centre moći i ukrotio ono što je od njih preostalo. Vrhunac djelovanja novog režima bila je nacionalizacija Sueskog kanala 1956. godine i uspješno suprotstavljanje Egipta britansko-francusko-izraelskoj agresiji. Između tog vrhunca i konačnog pada režima nakon pretrpljenog poraza 1967. godine Sayyid Qutb, proklamirani heroj današnjih apsolutističkih struja sunitskog islama, bio je obješen, što nije imalo značajnog odjeka u egipatskom društvu. Potom je 1967. godine došlo do izraelske invazije i uništenja egipatskih vojnih snaga, okupacije Sinaja, poniženja Nassera i fundamentalnog preokreta u ravnoteži moći unutar arapskog svijeta – od Nasserova Egipta do vehabijske monarhije Saudijske Arabije – te uspona Jama'aat-i-Islamiya ("islamskih društava", poput Takfir wa al-Hijra), koja su odgovorna za atentat na Sadata i koja trenutno dominiraju radikalnijim dijelom religijsko-političkog polja u Egiptu, uz bok oporavljenom Ikhwanu, "umjerenijoj" stranci pobožnih, koja danas dominira poljem izborne politike (unatoč ekstremnoj okrutnosti i izbornim prijevarama Mubarakova režima, najdražeg američkog saveznika u nemonarhijskom dijelu arapskog svijeta).

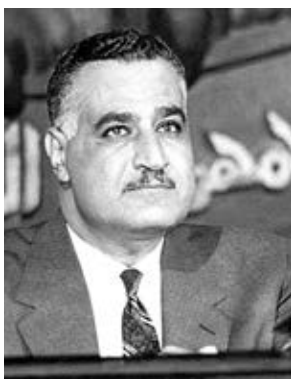
Sayyid Qutb

Ovo su grubi primjeri, ugrubo sažeti; mogli bismo ih navesti još. Svaki od njih bi mogao biti obogaćen nijansama, detaljima, smislom za kompleksnost i kontradikcije, svaki od njih predmet je opsežnih studija, od kojih su neke vrlo uspješne. No recimo da si dopustimo riskantan užitak poigravanja s kontrafaktičkim: s beskorisnom, melankoličnom poviješću onoga što se nije dogodilo, a moglo se dogoditi. Zamislite na trenutak, primjerice, što bi se dogodilo da CIA nije provela puč u Iranu te da je komunistima i liberalnim nacionalistima dozvoljeno da odigraju svoju ulogu u iranskoj politici, što bi rezultiralo svrgavanjem monarhije od strane komunističko-liberalnog saveza, ili pak od strane nekih postojećih sekularnih snaga, no ne od strane klerikalnih snaga. Kakav bi Iran danas bio? Nadalje, pretpostavimo da u Indoneziji nije došlo do uspješnog puča, da se nije dogodio pokolj sekularnih političkih snaga, komunista i antiimperijalističkih nacionalista, te da Suharto nije došao na vlast. Nije li Indonezija mogla biti liberalnija ili ljevičarska, no zasigurno sekularna i prosvijećena, potpuno pomirena s vlastitim religijskim ekumenizmom – te možda bez ogranaka al-Qaide, masakra na Baliju, i tako dalje?

Također, zamislite što bi bilo da je Egiptu 1954. godine bilo dozvoljeno iznaći svoj put u svijet kroz vlastitu unutarnju dinamiku. Iz onoga što se zaista dogodilo znamo da je Nasserov režim za sebe tvrdio da je socijalistički, no da je u najboljem slučaju bio karikatura socija-

lizma, te da je njegov nacionalizam bio duboko obilježen svojom autoritarnošću. Međutim zamislimo nadalje u ovom kontrafaktičkom pregledu naseristički Egipat koji nije konstantno bio traumatiziran vrlo realnom mogućnošću invazije ili, u najmanju ruku, radikalne subverzije izvana, naseristički Egipat koji nije bio prisiljen trošiti većinu svog nacionalnog dohotka na razvijanje vojnih snaga, koji nije bio prisiljen neprestano biti pripremljen za rat, koji nije proživio rat 1967., te koji u tom ratu nije bio potpuno poražen. Islamizam koji je proizašao iz tog poraza bio je u stanju iznijeti barem jednu optužbu protiv Nassera na koju nije bilo moguće ponuditi odgovor: da je u potpunosti podbacio kad je trebalo dovesti Arape do pobjede u ratu protiv Izraela, da nije uspio zaštititi egipatsku čast i egipatski teritorij te da nije uspio spriječiti da Izrael okupira ostatak palestinskog teritorija. Na optužbe se nije moglo odgovoriti jer su bile istinite. Nakon što su uložili optužbu o krivnji na koju nije bilo moguće odgovoriti, islamisti su ponudili milenarističko obećanje iskupljenja: mi ćemo za vas – vas Egipćane, Arape, muslimane posvuda – učiniti ono što Nasser nije uspio; i mi ćemo u tome uspjeti jer je Bog na našoj strani, a On, Gospodin, nije bio na Nasserovoj strani zato što je Nasser sekularan, ukratko poganin. U uvjetima ekstremne socijalne dezorijentacije, nastale porazom iz 1967. godine, to je milenarističko obećanje privuklo pozornost, a ta vrsta eshatologije osvojila je simpatije mnogo mladih ljudi. Kada se desetljeće kasnije sudilo Sadatovim atentatorima, impresivan broj njih izjavio je kako su u svojoj mladosti bili pobornici Nassera te da su ušli u svijet islamističke politike nakon 1967. godine.

U međuvremenu je sâm Nasser do 1970. godine otputovao u Khartoum te uspostavio mir sa saudijskim kraljem, tako da nikako nije bio u poziciji da ponudi bilo kakvu vrstu zaštite Palestincima od masakra iz rujna 1971. u Jordanu, tijekom odmjeravanja snaga između zapadno orijentirane monarhije i sekularnog PLO-a. Islamizam među Palestincima je nakon tih masakara bivao sve jači, kao i nakon masakara u Sabru i Shatilu tijekom izraelske invazije Libanona 1982. godine, a naročito nakon što je SAD 1993. priredio sklapanje Sporazuma iz Osla. Tijekom tog procesa PLO je prvo uškopljen, da bi potom postao svojom pukom karikaturom, te ga je naposljetku iznutra izjela endemska korupcija. Nastali vakuum ispunio je Hamas.



Gamal Abdel Naser

Međutim, kako bismo u našoj kontrafaktičkoj povijesti mogli zamisliti Egipat u kojem brojni dojučerašnji sekularisti zahvaljujući porazu iz 1967. godine nisu prebjegli u islamistički kamp, moramo zamisliti i drugačiji Izrael, onakav kakav je, naprimjer, Martin Buber povremeno zagovarao. Čini se kako je Buber vjerovao da je puka masivnost holokausta u Europi zahtijevala da si oni Židovi koji su preživjeli pronađu domovinu u kojoj će za sebe moći osigurati život oslobođen takvih pogroma. No za razliku od Bena Guriona, čini se da je on također vjerovao da Židovi nikada neće naći trajni mir i sigurnost u Palestini ukoliko ne priznaju da su došli okupirati tuđu zemlju, da ti drugi ljudi imaju svoja legitimna prava koja prethode pravima kasnijih židovskih imigranata, te da stoga pravednost zahtijeva da Židovi žive u miru sa svojim susjedima u državi gdje će ti susjedi imati apsolutno ista prava kao i oni sami. Mnogi su Židovi u to vrijeme bili duboko skeptični prema određenoj vrsti modularnog europskog nacionalizma koji je bio sklon etnički čistim nacionalnim državama, pa čak i prema onoj vrsti majoritarnog nacionalizma koji je tražio posebne privilegije za etničko-religijsku većinu unutar teritorijalne države. Cionizam predstavlja upravo takvu vrstu modularnog europskog nacionalizma. Mnogi anticionistički nastrojeni Židovi u to vrijeme definitivno su imali viziju zajednice Židova u Izraelu/Palestini, no kao naroda koji se ne bi smatrao zapadnjačkim narodom koji je prisiljen korporealno živjeti izvan Europe, naroda koji mora usvojiti novu etiku pripadanja, novog/starog bliskoistočnog naroda koji živi zajedno sa dotadašnjim stanovnicima te zemlje.

Ukratko, židovsko-arapska koegzistencija zahtijevala je veliku umjerenost do koje bi trebalo doći pročišćavanjem samog cionističkog nacionalizma za svrhe pridošlica u drevnoj zemlji. Ne privrženost ili samoodređenost u smislu primordijalističkog etnoreligijskog identiteta, neprobojnog židovstva, već suvremenu egzistenciju koja je slobodno izabrana i koja proizlazi iz povijesti patnje u Europi i sadašnjosti pripadanja zapadnoj Aziji. Iz toga slijedi vizija o multietničkoj, sekularnoj, demokratskoj zemlji u kojoj obitavaju kako Židovi, tako i kršćani i muslimani, o obliku vladavine koji ne jamči privilegije zasnovane na pripadnosti rasi ili religiji – o domu koji je, takoreći, vječno otvoren. Ono što je Izrael danas, i ono što je trebao biti – ono što bi mogao biti: velik dio problema leži upravo ovdje, a posljedično i velik dio rješenja.

Pretpostavimo dakle da razmatranje islama i islamista ne počinje od iskonskog i bezvremenskog osjećaja pripadnosti već od nesigurne sadašnjosti toliko lišene sekularne pravde da nije moguće iznaći smisao u tome da joj se pripada – ona je sastavljena od mnoštva maligniih situacija unutar kojih rast najrazličitijih tumora postaje moguć. Drugim riječima, kada su si ljudska bića uzela u zadatak upravljati pitanjima materijalnog svijeta, također su ustvrdila i da su sposobna osigurati pravdu, cjelovitiju od onakve kakvu nude razni monopolisti svetih knjiga. Sekularni svijet mora postići dvije stvari: ono što je sam za sebe definirao kao poželjno, kao i ono što mora zadovoljiti kako bi odagnao tvrdnju da bi Bog bio pravedniji. To jest, sekularni svijet mora ponuditi dovoljno pravednosti kako se ne bi opetovano morala zazivati božja pravda da ispravi nepravde zemaljskog svijeta. Politiku radikalne jednakosti, da se tako izrazim.

S engleskog prevele: Dina Pokrajac i Nina Gross

Izvor: 44. izdanje časopisa Socialist register iz 2008. naslovljeno "Global Flashpoints" (link na pdf originalnog teksta: http://www.iran-bulletin.org/political%20islam/SR_08_Ahmad_0.pdf)

POLİS
POLİS

PAIĆ, ŽARKO

Trijumf političkih religija
Politika identiteta i sumrak kulture danas

Val prosvjeda i građanskih nemira u Turskoj započeli su 28. svibnja 2013. - isprva organiziranih kao reakcija na urbanistički plan za istanbulski Taksim Gezi park, no ubrzo zahvaćaju cijelu Tursku izražavajući otpor Erdoganovoj vladi.

PAIĆ, ŽARKO

Trijumf političkih religija
Politika identiteta i sumrak kulture danas

Uvodne postavke

Hans Maier u članku "Pojmovi za usporedbu diktatura: 'Totalitarizam' i 'političke religije'" tvrdi da tradicionalni pojmovi tiranije, autokracije, despotizma i diktature ne mogu više biti primjenjivi u analizi totalitarne vladavine 20. stoljeća.[01] Ako se ova prosudba može smatrati primjerenom, tada se suočavamo sa svojevrsnim novim "praznim središtem moći".[02] Sve ono što je bilo samorazumljivo tijekom čitave povijesti zapadnjačke filozofije politike odjednom gubi tlo pod nogama. No problem je utoliko veći što nije moguće olako nadomjestiti tradicionalne pojmove političke vladavine njihovim suvremenim adekvatima. Kako uspoređivati tiraniju i vladavinu oligarha u Ateni u doba Sokrata sa suvremenim političkim porecima "demokratske oligarhije" u Europi? Kako onda suditi o politici koja prožima cjelokupni poredak društvenih odnosa u doba moderne ne ostavljajući nikakve iluzije o autonomiji ekonomije, morala, kulture, znanosti, umjetnosti? Analogije nisu uvijek od pomoći. Potrebno je katkad promijeniti smjer mišljenja. Dobar primjer za to je paradigmatska studija Hannah Arendt o totalitarizmu. Njezino razumijevanje razlike između "političkoga" i "politike" putokazom je novoga smjera. Nesvodljivost se totalne vladavine u 20. stoljeću pokazuje singularnim događajem u povijesti. Ne prethodi mu ništa osim njega samoga. Novost u svemu tome ne proizlazi iz neizvjesnosti i neproračunljivosti nadolazećega događaja. Posve suprotno, novost u njezinoj posvemašnjoj otvorenosti mogućnosti nastaje iz nužnosti uspostave totalne države kao postaje na putu do globalnog izvanrednoga stanja.[03]

Totalitarizam nije tek način apsolutne vladavine koja ima karakter totalne mobilizacije masa, tehnike i ideologije u 20. stoljeću. Nešto drugo se ovdje pokazuje prekretnim. Vladavina se ne određuje više ničim izvanjskim. Nema pozivanja na Boga. Ali njegovi nadomjesci u sekularno i profano doba posvuda se ideološki konstruiraju. Razliku između sekularnoga i profanoga mogli bismo odrediti na sljedeći način. Sekularno predstavlja politički proces uspostave modernoga doba u Europi. To znači da se utjecaj religije i institucionalne moći crkve neutralizira ili čak radikalno negira kao u slučaju Francuske nakon revolucije 1789. godine. Sekularno se odnosi dakle na politiku moderne liberalno-demokrat-

ske i republikanske vjernosti "civilnoj religiji" slobode. Žrtvovanje za republiku postaje važnije od mučeništva vjere. Nastanak novih institucija države i društva pritom odgovara kapitalističkome duhu tehnoznanstvene inovacije i modernome geslu prosvjetiteljstva. Kako to tumači Michel Foucault u predavanjima 1982./1983. godine na College de France o načinu vladanja (*gouvernmentalité*), geslo ili program prosvjetiteljstva jest napredak i obrazovanje kao temeljna ideja uzdignuća čovjeka do stupnja samospoznaje.[04] Sekularnost postaje otuda nužnost uspostave programa modernosti u sklopu ekonomije, politike i kulture utemeljene na načelima umne vladavine.[05]

Ako Bog više ne propisuje državi granice njezine suverenosti u upravljanju poviješću, obrat se pojavljuje u samopostavljanju zakona kao nove prirode čovjeka. Umjesto božanskih ovlasti moderna vladavina u kapitalizmu izvorno je političke prirode. To je vladavina zakona, a ne vladavina Crkve i njezinih pravila na osnovi božanske milosti. Usuprot tome, profano predstavlja sve ono što se u sekularnome društvu pokazuje svođenjem duha na kulturu kao svakidašnji način egzistencije čovjeka. Kad se profanost povezuje s nečim što gubi dostojanstvo i veličinu, uglavnom se misli na gubitak vrijednosti. U pitanju je nestanak ranga. Ali nipošto se ovdje ne smije predmnijevati kako je riječ o nečemu neupitnome samo zato što je riječ o Božjoj objavi. Razlikovanje vjere i razuma već od Kanta i prosvjetiteljstva ne svodi se tek na dvije različite instancije u odnosu mišljenja u utemeljenju djelovanja i njegove prividne suprotnosti u vjeri kao temelju bez temelja, koja se nalazi s onu stranu racionalnoga dokaza o bitku i egzistenciji. Dogmatska narav postavljanja "prirode" u doba nastanka moderne znanosti i tehnike "racionalnom" osnovom shvaćanja Boga u teologiji najbolje je posvjedočena u Leibnizovoj teodiceji.[06] Ali dogmatsko se odnosi samo na ono što je ujedno "prirodno" i "racionalno". To čini sve ono utemeljeno činom Božje moći stvaranja. Sam je um ništa drugo negoli sekularna verzija vjere u božansku providnost povijesti. U Hegelovoj spekulativnoj dijalektici ta se ideja pokazuje već na razini istovjetnosti pojmova uma i zbilje. Sekularno se doba stoga može imenovati dobom moderne politike suverenosti. A profanost pak pripada kulturi koja nadomješta djelovanje duhovnih vrijednosti transcendencije. Uvjet mogućnosti postajanja stvari profanim proizlazi iz onoga što čini temelj modernosti. To je, dakako, politika kao proces sekularizacije. Ne slučajno, Carl Schmitt opravdano kaže da je moderna politika sekularizacija teologije u svim njezinim pojmovima: od ekonomije do suverenosti, od shvaćanja vladavine do modela ljudskoga djelovanja.[07]

Kada dakle tiranija, autokracija, despotizam, a ni diktatura više ne pomažu u svođenju vladavine na zajednički nazivnik povijesno-metafizičkoga temelja povijesti, što preostaje? Što je zajedničko fašizmu, nacizmu i komunizmu ako ne ono što određuje njegov ideološki supstrat vladavine u doba političkoga terora? Militarizacija i teatralizacija javnoga života proizlaze iz obogotvorenja političke moći u formi totalne države. Već je Walter Benjamin u analizi gubitka aure umjetničkoga djela govorio o dva načina surogata mita i religije u suvremeno doba tehnike: (1) estetizacija politike (fašizam i nacizam) i (2) politizacija estetike (komunizam).[08] Pojam totalitarizma nastao je kao reakcija liberalno-demokratske kritike obnove despotizma i diktature u modernoj politici. Otuda se pojam *političke religije* pojavljuje 1938. u tekstu austrijskoga politologa, filozofa politike i pravnika Erica Voegelina.[09] Valja dodati da je istraživanje tog pojma jedan od putova nove analize obnove moguće totalitarne vladavine u globalnome poretku.

Voegelin u svojem ranome djelu uvodi pojam gnosticizma u modernoj politici. Sve otpočinje s humanizmom kao dobom sekularizacije božanske moći. Umjesto transcendencije kao Božjega plana u vođenju povijesti i države na zemlji, pojavljuje se doba manipulacije, tehnike i instrumentalnosti države s Machiavellijem i Thomasom Morusom. Voegelin je u kontekst svjetske povijesti po prvi put postavio moderne ideološko-političke pokrete i poretke fašizma, nacizma i komunizma. Za njega su to proizvodi procesa sekularizacije u Europi. Oni se više ne korijene u tradiciji kršćanstva. Univerzalizam Boga nadomjestili su partikularizmom klase, nacije i rase (ekonomije i krvi). Unatoč ovoj gotovo tvrdoj manihejskoj shemi povijesti kakvu zastupa rani Voegelin u svojim povijesno-filozofskim analizama, očigledno je da nastanak modernoga doba označava nešto sudbinski prekretno.

Religija u svojoj sekularno-profanoj formi suverene politike nacija-država bez temelja u transcendentalnoj ideji nastanka zajednice postaje nadomjesni čimbenik društvenih odnosa. Nadomjestak valja razumjeti ontološko-politički. Kada nestaje ili se dokida čvrsta

01 Hans Maier, "Concepts for the comparison of dictatorships: 'Totalitarianism' and 'political religions'", u: Maier Hans (ur.), *Totalitarianism and Political Religions:* Vol I: *Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York, 2004., str. 188–203

02 Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz, 1994.

03 Vidi o tome: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973.

04 Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na College de France (1982–1983.)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. S francuskoga preveo Zlatko Wurzberg

05 Vidi o tome: Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard, 2007.

06 Vidi o tome: Larry M. Jorgensen i Samuel Newlands (ur.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

07 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

08 Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1996. Vidi o tome: Žarko Paić, "Smjerokazi melankolije: Walter Benjamin i mišljenje onkraj povijesti", u: Walter Benjamin, *Novi Anđeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008., str. 173–192

09 Eric Voegelin, *Political Religions*, u: *Modernity Without Restraint*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 5, University of Missouri Press, Columbia-London, 2000., str. 19-74

struktura tradicionalnih poredaka autoriteta i vladavine, tada na scenu nastupa zamjenska struktura. Giorgio Agamben je u svojim genealoškim analizama razlike između teološkoga shvaćanja pojma ekonomije i novovjekovne inskripcije u nastanku znanosti imenovane političkom ekonomijom kao znanošću o bogatstvu naroda u poretku kapitalističkoga razvitka društvenih odnosa u Europi na prijelazu iz 17. u 18. stoljeće posebno ukazivao na razlikovanje između dva tipa političkoga odnosa prema vladavini. Prvi se odnosi na strogo političko uređenje pitanja o suverenosti teritorija nacije-države, a drugo smjera pitanju funkcionalnoga upravljanja zajednicom (državom i društvom) u situaciji kada znanost i tehnika potiskuju religiozne sustave disciplineiranja ljudskoga tijela.[10]

Kvazireligiozna dimenzija istodobno predstavlja legitimnost novoga političkoga poretka. Njega označava diktatura unutarsvjetovnosti. A ona uzdiže kolektivnost rase, klase ili države kao *ens realissimum* i to kroz obogotvorenje totalitarne politike. Zanimljivo je da Raymond Aron, radikalni liberalni kritičar totalitarne vladavine, 1939. godine koristi pojmove *religion politique i religion seculiere*.[11] Pojam religije je ovdje izvan uobičajenog značenja zajednice vjernika koju određuje institucija crkve, doktrina vjere i *telos* povijesti. Kada se to ima u vidu, tada religija označava *metafizičko* jedinstvo ideologije i politike za druge svrhe. Pojmom gnosticizam Voegelin upućuje na ono što označava imanencija vjere. Riječ je o političkome određenju u moderno doba. Ono otpočinje s humanizmom u Europi.

Taj dvojni aspekt duhovnih i svjetovnih religija ima svoje povijesno podrijetlo u kasnoj antici. A proteže se preko srednjega vijeka do prosvjetiteljstva i modernoga doba. Tri su mu osnovne crte prožimanja vladavine kao političkoga poretka i duhovnoga vodstva: (1) cezaropapizam u srednjovjekovnoj Europi; (2) apsolutizam i revolucionarni teror i (3) moderni totalitarni poredak diktatura (fašizam, nacizam i komunizam). Politička je religioznost ono isto što Carl Schmitt kaže za politiku da je sekularizacija teologije na Zapadu.[12] Ako se religija politizira u raznim oblicima sukoba između klasa, nacija i država, onda je njezina duhovna moć orijentacije u povijesti ispražnjena od svetih sadržaja. Praznina postaje mjestom zauzimanja novoga prostora djelovanja. Kada više nema svetosti, svjetovnost vlada kao nadomjesna svetost. Već je Mallebranche u svojoj metafizici prigodnih uzroka uputio na smjer buduće sekularizacije i profanacije politike. Naravno, taj se proces ispražnjavanja od dogmatske svetosti srednjega vijeka zbiva počevši od ideje suverenosti nacije-države do prosvjetiteljske ideje samospoznaje putem znanosti i tehnike. Teologija politike postaje ideološkim sredstvom/svrhom vladanja pomoću modernih ideja mobilizacija masa.

Sve što se u 20. stoljeću u radovima teoretičara elita pokazuje suprotnošću dva načela, vladavine i vladanja te bezuvjetne pokornosti Vođi u totalitarnim porecima, proizlazi iz sklopa moći kao totalnosti ekonomije, politike i kulture. Pritom je odlučno da se igra ekonomske i političke moći ne pojavljuje samo društvenom formom odnosa koji prožimaju sve što jest u svijetu. Daleko je važnije da je suigra između dvije fundamentalne moći pitanje budućega smjera mišljenja uopće. Ako je ekonomska moć ona koja određuje političkoj njezine granice, tada je svijet postao ili će postati "dehumaniziranom pustinjom" liberalne metafizike vrijednosti. Tako Derrida u *Politikama prijateljstva* na tragu Schmitta označava bit problema. Gdje se sve svodi na materijalni interes, profit i tehničko razumijevanje zbilje, nedostaje smisao životnoga svijeta iz kojeg nastaju nove duhovne tvorevine.[13] No ako je politička moć ipak važnija od terora ekonomske učinkovitosti globalnoga kapitalizma, pitanje koje otuda proizlazi jest kako odrediti uopće "bit" ove politike s kojom alternativa između totalitarizma i demokracije u novim oblicima očitovanja može dovesti do "profaniranja" politike kao mistične moći vladanja bez svojega stvarnoga subjekta?

Zašto se u doba ideologija 20. stoljeća koje su s totalitarnim pokretima i porecima doživjele vrhunac mobilizacije svijesti pojavljuje uopće potreba za nečim što predstavlja nadomjestak za "smrt Boga" u modernoj? Politika i religija ne mogu biti autonomnim djelovanjem čovjeka u složenome svijetu ekonomije globalnoga kapitalizma mreža ukoliko se ne pozivaju na ono što čini njihovu "bit". To je očito nešto što nadilazi profanu formu vladavine. Stoga i zahtijeva svojevrsno začaravanje. Sjetimo se da je Max Weber proglasio modernost dobom raščaravanja.[14] Političke religije nisu dakle ništa drugo negoli odgovor na krizu modernosti. U okviru kraja same ideje modernosti kao bezuvjetnoga napretka i razvitka povijesti u prostoru kapitala, objekata, sredstva/svrhe života, shvaćenoga biološki i reduktivno, po-

10 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2010.
11 Hans Maier, isto, str. 192. Vidi o tome: Raymond Aron, "L'avenir des religions séculières", u Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Gallimard, Pariz, 1990.
12 Carl Schmitt, isto, str. 50
13 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London-New York, 2006.
14 Vidi o tome: Max Weber, *The Sociology of Religion*, MA Beacon, Boston, 1969.

Carl Schmitt

vratak religije obnavlja značenje iskonske politike. Kada se danas Zapadu suprotstavlja upravo ono što je bilo u samome temelju njegove povijesti od cezaropapizma (Rusija i carevi) do revolucionarnoga terora (komunizam 20. st.) i modernih formi totalne države zasnovane na ideji apsolutne nacije/rase/kulture u fašizmu i nacizmu, tada je očito da se pitanje političkoga islama s najradikalnijim načinom izvedbe u Islamskoj državi (ISIL) ili Kalifatu mora razumjeti kao nova ideologija etničko-kulturalne integracije s podrijetlom u politici identiteta.

Bassam Tibi u svojim analizama fenomena političkoga islama i njegova ekstremnoga radikalizma dolazi do toga da iznova vraća u igru priču o totalitarizmu. No sada to više nije zapadnjačka verzija vladavine zasnovane na analogiji s tradicionalnim tipovima vladavine poput tiranije, autokracije i despotizma. Umjesto totalitarizma nastaloga u Europi nakon I. svjetskoga rata, kada dolazi do sloma ideje nacionalne države imperijalističkim ratom između Njemačke i Austro-Ugarske protiv Engleske, Francuske i Amerike, novi oblik totalitarne vladavine isključivo je zasnovan na religijskome fundamentalizmu. Nakon 1989. godine s padom Berlinskoga zida ovaj se fenomen proširio svijetom. Dakako, totalitarizam koji za ideologiju ima političku religiju islama kao novi način legitimnosti s onu stranu poretka nacija-država do 1989. godine ne može se više razumjeti politički. Umjesto toga, uistinu paradoksalno, razumijevanje dolazi iz onoga što politiku danas čini novom tvorbom zajednice – iz *kulture*. Ako se islam shvaća u razlici spram svih drugih monoteističkih religija kao iznimka (*exception*) jer nadilazi razliku sekularnoga i profanoga, onda valja promisliti nije li religijski obrat (*religious turn*) u politici globalnoga doba umreženih poredaka moći kapitalizma put spram čiste tautologije: da je totalitarni poredak na "kraju povijesti" samo drugo ime za povratak onome što nikad nije bilo. Religija se ne vraća u postsekularna društva, unatoč bjelodanim učincima sužavanja prostora svjetovne vladavine u liberalnim demokracijama.[15] Ona, naprotiv, poprima formu čiste političke moći u doba "kraja ideologija". Razlog valja vidjeti u tome što se više ne čini vjerodostojnom alternativom racionalnoj vjeri u budućnost.

Umjesto toga religija sada ispunjava najvažniju ulogu vladavine u doba bez subjekta političke moći. "Prazan prostor moći" rezerviran je za političke religije, bez obzira na to je li riječ o postsekularnoj demokraciji na Zapadu ili o "novome totalitarizmu" ekstremnog političkoga islama.[16] Kako ovo valja shvatiti? Ponajprije, forme političke vladavine u globalnome poretku postaju hibridni sklopovi raznolikih ideologija i političkih orijentacija. Vladavina Kine u 21. stoljeću jedan je od takvih primjera. Politički kolektivizam na osnovi stare ideologije maoizma doveden je u sklad s kapitalističkim modelom razvitka. Može ga se nazvati spojem neoliberalne strategije poduzetništva i državne regulacije temeljnih ekonomskih zakonitosti. Jednako se tako hibridnim poretkom ideja može imenovati ruski autokratski put sveze kapitalizma i oligarhijskoga upravljanja državom. Ono što valja naglasiti u svemu tome jest nemogućnost nastanka bilo kakvog "čistoga" modela vladavine u posttotalitarno doba globalizacije. Ako se političke religije pojavljuju danas kao problem upravo takve nerazriješene aporije o strukturi vladavine bez subjekta, onda je možda sazrelo vrijeme da se otkloni dogma kako između demokracije na Zapadu i nedemokratskih poredaka na Istoku postoji pojmovna razlika u shvaćanju religije. Nije problem u religiji, već u političkome određenju prostora u kojem se zbiva suspendiranje slobode i njezina preobrazba u mreže društva kontrole.[17] Dostatno je podsjetiti na dva usporedna politička događaja. Prvi je kraj komunizma u Europi 1989. godine, a drugi su zbivanja nakon Arapskoga proljeća na Bliskome istoku 2010. – 2014. godine. Početna ideja za oba događaja pretpostavlja dovršenje građanske revolucije i stvaranje okvira za preobrat iz totalitarno-autoritarnih poredaka u demokratski poredak slobode, pluralnosti života i kapitalističke tržišne ekonomije (*enterprise economy*).

U oba slučaja ideološka legitimacija u "tvrdome" sekularno-profanome načinu tvorbe društvenih odnosa gubi svoje tlo pod nogama. Staljinistički komunizam u istočnoj Europi nije nadomješten liberalnom demokracijom. Isto tako zahtjevi za individualnim slobodama ostali su na razini formalnih političkih prava. Umjesto želje za radikalnom demokracijom svjedočimo sve većoj politizaciji religije (katolicizma i pravoslavlja). Religija postaje prihvatljiv nadomjestak za doktrinarnu prazninu komunizma. Isto vrijedi, ali u drugom kontekstu, za rušenje autokratskih i sekularnih poredaka različitih političkih sustava na Bliskome istoku od Libije, Egipta do Sirije i Iraka. Politički islam nije pritom tek

15 Jürgen Habermas, "Die Dialektik der Säkularisierung", *Blatter für Deutsche und Internationale Politik*, br. 4, str. 33-46

16 Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus: "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit*, WBG, Darmstadt, 2004.

17 Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies on Control", *October*. Vol. 59, br.1, 1992., str. 3-7. i Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

Max Weber

korištenje vjere u radikalne političke ciljeve promjene društva. Radi se o temeljnome pravilu uspostave kulture kao nove ideologije u posttotalitarnim porecima globalnoga doba. Kada religija nastoji u cijelosti postati paradigmom kulture kao životnoga svijeta, tada je njezina duhovna moć nadomještena političkom legitimacijom borbe za "svete" ciljeve svjetovnoga poretka: "domovinu", "tradiciju", "obiteljske vrijednosti" itd.

Religiju ovdje ne treba držati tek povratkom vjeri u izvornome smislu transcendencije. Ponajprije se radi o političkome utemeljenju kulture kao hibridnoga supstrata rase, nacije i tradicije. Ideja nacije izvan Zapada zato se ne izvodi iz shvaćanja suverene države niti iz koncepta autonomne kulture (univerzalizam francuske civilizacije i partikularizam njemačke kulture, Rousseau vs. Herder). Islam u svjetsko-povijesnome smislu postaje *političkom religijom*. Pomoću ideologije koja ispunjava prazan prostor Drugosti metode vladanja poprimaju despotski karakter izvršenja moći. Ovo treba posebno imati na umu. Kršćanstvo se u sekularno doba nužno desubjektivira. Umjesto cezaropapizma srednjega vijeka sada je njegova uloga svedena na svjetonazorne borbe u formalno pluralnome društvu. Opadanje političke moći kršćanstva ide ruku pod ruku s vladavinom modernih (političkih) ideologija poput nacionalizma i konzervativizma. No ako politički islam posjeduje upravo ono "mistično" polje drugosti i Drugoga, koje se danas bezuvjetno smatra svetošću potlačenih naroda u povijesti, to je prije svega stoga što nije uspio u zlatno doba europske modernosti od 17. do sredine 20. stoljeća postati vladajućom političkom religijom svijeta. Razlog leži u tome što je riječ o vjekovnome kolonijalizmu Zapada i unutarnjim političkim diktaturama Istoka. Te zemlje na arapskome poluotoku s islamom kao legitimacijom društvene organizacije i političke moći u smislu njezine primjene kao vladavine i sustava upravljanja nikad nisu uspjele ostvariti ideju suverenosti moderne nacije. Zašto je tome tako? Zakašnjela modernizacija odgovara onome što je tek provedeno u Turskoj za vladavine Kemal-paše Atatürka u 20. stoljeću. Riječ je o sekularizmu "odozgo". Vojne elite provele su modernizaciju zastarjelih institucija tradicionalnoga društva. Uvjet mogućnosti modernosti posvuda se pokazuje u Europi s nastankom sekularnih načela vladavine. Tamo gdje nije izvršena sekularizacija politički je poredak u pravilu nestabilan. Sklonost prelasku u stanje totalitarnih diktatura nije nipošto rijetkost. Primjer u 20. stoljeću u Europi su, naravno, Španjolska s Francovom i Portugal sa Salazarovom diktaturom uz jasnu ulogu ekstremnoga katolicizma kao političke religije *par excellence*. Američka je demokracija usuprot tome iznimkom. Tamo sekularnost nikad nije bila zbiljski učvršćena naprosto stoga što je poredak političkoga liberalizma i demokracije izgrađen "odozdo" unutar pluralnoga društva. Religijske skupine protestantskih zajednica modernu su naciju-državu uspostavile u sukobima s autokratskim oblicima vladavine i centralizmom upravljanja iz tuđine britanskoga carstva.[18]

Mnogo je razloga za tvrdnju da se doba modernosti na Zapadu ne može razumjeti bez istodobne brutalne kolonizacije Istoka. Međusobna ovisnost središta od kolonijalnih razmještenih periferija u svjetskome sustavu ekonomije modernoga kapitalizma pokazatelj je koliko se pojam modernosti ujedno proširuje i sužava. Modernost istodobno označava napredak središta i nazadak Drugoga, bezobzirne metode eksploatacije zemlje i stvaranje novoga svijeta. Ono što Deleuze u svojim studijama naziva aksiomatikom kapitalizma kao teritorijalne matrice raseljavanja/naseljavanja naroda pogađa širenje i sužavanje pojma modernosti.[19] Kada se to ima u vidu, nije teško zapaziti kako pitanje nemodernosti arapskih društava i njihova državna organizacija ne može biti razjašnjeno tek upućivanjem na vrijednost klasičnih modernizacijskih paradigmi društvenoga razvitka.[20]

Naposljetku, razumijevanje značenja religije za Zapad i za Istok nije isto. Politički islam s kojim se danas svi suočavaju bez vjerodostojna puta razumijevanja i, što je mnogo važnije, bez načina zbiljskoga djelovanja osim moralne panike, pokazuje se već problemom samoodređenja iz pojma religije kao ideologije/kulture. Navedimo samo jednu iznimno zanimljivu definiciju razlikovanja u pojmu religije između muslimana i kršćana:

> "Islam nije neprijateljski spram svijeta: riječ je o religiji. Ali muslimani ne povezuju riječ 'religija' s istom predodžbom s kojom to čine danas kršćani ili kako se to činilo već u srednjem vijeku. "Religija" za muslimane znači ujedno više i manje no što je to terminologijski ekvivalent za kršćane. (…) Za muslimane islam nije puki sustav vjerovanja i Božje službe. (…) Is-

18 Vidi o tome: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Chicago University Press, Chicago, 2002.

19 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 1987.

20 Vidi o tome: Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religion: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, C.H. Beck, München, 2001. i Shmuel N. Eisenstadt (ur.), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New York, 2002.

Alexis de Tocqueville

lam je za njih cjelina života; njihov temelj građanskoga prava, kaznenoga prava i čak ono što bismo mi nazvali ustavnim pravom."[21]

Problem je stoga u trijumfu političkih religija danas jer se ono zajedničko, paradoksalno, političkome islamu i novim valovima kršćanskoga neokonzervativizma te židovskoga fundamentalizma zbiva uime kulture. Kultura postaje novom ideologijom, a političke religije poprimaju novu formu. Ideologija pronalazi u njoj svoje masovne pripadnike kojima podaruje smisao žrtvovanjem za svetu stvar kraja povijesti. U raspravi o odnosu Zapada i Istoka u globalnome poretku nakon 1989. godine valja stoga izbjegavati dvije ideološke sheme. Obje kulturu postavljaju u samo središte objašnjenja svih društvenih i političkih sukoba. Prva je orijentalizam, a druga okcidentalizam. Orijentalizam se zahvaljujući kulturalnim analizama diskursa europske i zapadnjačke književnosti u djelu Edwarda Saida uspostavio kao kritika predstavljanja Drugoga (Arapa, islama, Istoka, nezapadnjačke civilizacije u cjelini) uime zapadnjačke moći "pripitomljavanja" onoga što je Zapad izgubio od razdoblja moderne.[22] Riječ je, dakako, o "nevinosti prirode", autentičnosti neke mitske kulture koja navodno čuva riznicu nepomućenoga kulturnoga identiteta od srednjega vijeka do danas. Pitanje moći međutim određuje sve kulturne tlapnje o povratku prirodi i slici "plemenitoga divljaka". Europski imaginarij kulture još od prosvjetiteljstva ovu je sliku gradio stereotipom ili refleksijom o Drugome. Okcidentalizam je ista priča poput orijentalizma, ali s mnogo manjim teorijskim odjekom za razliku od Saidove kulturalne antropologije moći. Pojam okcidentalizma skovali su Ian Buruma i Avishai Margalit u ogledu istoimena naslova objavljenoga početkom 21. stoljeća da bi primijenili Saidov teorijski model, gotovo stereotip, u istraživanju istočnjačke slike ili refleksije o Zapadu.[23] Pritom se analiza odnosi ponajprije na tekstove i programe pokušaja razaranja i osvajanja Zapada, od japanskih ideja o vladavini "azijatske rase/civilizacije" tijekom 2. svjetskoga rata do najopasnijega fenomena posttotalitarnoga doba – nastanka i širenja islamskog fundamentalizma i mreže globalnoga terora. Zašto valja izbjegavati ove janusovske kulturalne paradigme u razumijevanju Drugoga? Odgovor je jednostavan. Orijentalizam i okcidentalizam su kulturalne ideologije moći prisvajanja Drugoga, a ne njegove emancipacije od dvije podjednako opasne redukcije.

Prva je kolektivističko shvaćanje povijesti kao organske kulture naroda. Iz toga proizlazi fama o nepogrešivosti, mističnome poslanstvu "velikih" i "povijesnih" naroda u posebnoj ulozi u svjetskoj povijesti, ali i paranoičan stav o vjekovnoj podjarmljenosti "malih naroda" i njihovu žrtvenom statusu koji postaje opravdanjem za "svete ratove" u doba kraja nacije-države. Druga je redukcija vezana uz shvaćanje *Drugoga* iz perspektive kulturalnoga odvajanja između "nas" i "njih". Drugi su uvijek "oni". Nemoguće je izjednačiti razlike. Čak i kad postoji potreba za tolerancijom između aktera različitih kultura, razlike tvore mogućnosti novoga identiteta. U drugom obratu to je pitanje univerzalnosti (uma i slobode) i partikularnosti (strasti i moći). Razlika kao izvor kontingencije povijesti postaje tako umjesto pluralnosti kultura nešto posve "drukčije" i "drugo". Iz pohvala razlika nastaje pogubni fenomen našega doba. Često se najciničnije opravdava u društvenim odnosima i političkim sukobima između naroda, vjera i civilizacija u globalnome poretku. Čitava mreža odnosa protkana je danas pozivanjem na identitet. A njegovo je podrijetlo i "prazan prostor moći" sadržan upravo u pojmu kulture.[24]

Kada politički sukobi između Zapada/Amerike i islamskoga svijeta danas poprimaju kulturalna značenja, to je pouzdani znak za čin političke dekonstrukcije kulture. Posrijedi je čin raskrinkavanja svih oblika politizacije religije. No uvjet mogućnosti da taj čin mišljenja još uvijek može pridonijeti uspostavi razlikovne zone između ideologije i kulture jest povratak izvornome poretku kategorija u zbilji. Koliko je to moguće danas, uistinu je pravo pitanje. Kritika ideologije nije u cijelosti izgubila vjerodostojnost. Štoviše, često svjedočimo o mikropolitkama identiteta u borbi za obrat hegemonije u suvremenim društvima. To se posebno odnosi na ideje zagovornika feminizma, LGBT skupina, rasnih i inih kulturalnih manjina. Politike emancipacije postaju ključnim riječima preobrazbe revolucije u strategije kulturalne subverzije i otpora. Bez ideoloških borbi suvremeno bi polje društvene borbe bilo prepušteno na milost i nemilost populističkih diktatura. U hibridno doba bez supstancije nije začudno zašto i ideologije poprimaju karakter hibridizacije. To, dakako, ne znači da ljevica zastupa desničarske ideje ili da svjedočimo nekoj vrsti postmoderne farse bez autentičnosti. Posve suprotno,

21 Franco Cardini, *Europe and Islam*, Wiley-Blackwell, London, 2001., str. 11

22 Edward Said, *Orijentalizam*, Konzor, Zagreb, 1999. S engleskoga prevela Biljana Romić

23 Ian Buruma i Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Ennemies*, Penguin Books, London, 2005. Vidi o tome: Žarko Paić, "Overcoming the West?", *Eurozine*, 22. listopada 2004.

24 Identitet valja razumjeti polazeći od pojma razlike, a ne esencijalistički. To jednostavno znači da razlika konstituira univerzalnost slobode, a da se Drugi kao bezuvjetno nesvodljivo područje susreta između postojećih razlika (kultura) ne pojavljuje kao kolektivno prazan objekt. Umjesto toga, kako je to izvedeno u Deleuzeovoj ontologiji razlike i mnoštva, na djelu je postupak rastemeljenja cjelokupne dosadašnje povijesti odnosa između fiksnih identiteta. Budući da se kultura ne može nipošto odrediti tek organskim ili fiksnim značajkama naroda, rase, teritorija, već se neprestano nalazi u promjenama, osnovna je odredba u suvremenoj kulturalnoj antropologiji da su svi identiteti konstrukcija razlika. Problem je, dakako, u tome što hibridnim, transnacionalnim, identitetima u nastajanju, identitetima otpora i projektivnosti nedostaje realna moć, koja se artikulira kao ekonomsko-politički sklop odnosa, a ne kao vječna prirodna činjenica. Kada izostaje moć bez koje identiteti ostaju prazni ili pak iluzorni i utopijski, tada je bjelodano da kultura može imati samo nadomjesnu funkciju politike. Ona nije izlika za slabost ili nedostatak političke moći u društvenim odnosima u globalnome poretku kapitalističke ekonomije. A nju danas pokreće neoliberalna aksiomatika radikalne privatizacije javnoga/zajedničkoga dobra. Naprotiv, riječ je o novoj ideologiji. S njom se istodobno opravdava tehnoznanstvena logika razvitka i preobrazba vrijednosti u promjenjive i privremene

konstrukte društva spektakla. - Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalizations*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996. i Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

25 Žarko Paić, *Sloboda bez moći*, str. 153-187 i 189-227

26 Političke religije i totalitarizam, doduše, jesu dva različita pojma. No prvi se pokazuje svojevrsnom "biti" ili supstancijom potonjega. Ovo valja razumjeti u antiesencijalističkome smislu. Kada Derrida u svojim političkim spisima 1990-ih godina govori o kvazitranscendentalnim određenjima pojmova poput pravednosti, jednakosti i slobode, onda se to odnosi na strukture djelovanja u doba kraja suverenosti, kraja povijesti, kraja ideologije, kraja politike. Sve postaje nadomjestivo, pa tako i djelovanje na načelima koja nisu samouzročna i samosvrhovita, već zahtijevaju uvođenje regulativnih pojmova. Ali, za razliku od Kanta, koji je takve pojmove postulirao da bi prevladao razlikovanje noumenalnoga (Zakon-Bog, stvar-o-sebi) i područja fenomena (empirijska zbilja), kod Derride se radi o pokušaju uvođenja razumijevanja suvremenoga svijeta globalnoga kapitalizma i njegove kritike i prevladavanja iz obzorja dekonstrukcije. Nije stoga začudno da se čitava pojmovna tvorba i ono što jest nadolazeće imenuje "mesijanstvom bez Mesije" ili spasonosnim bez soteriologije (Jacques Derrida, *Spectres of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning & The New International*, Routledge, London-New York, 1994. i Žarko Paić, *Sloboda bez moći*, str. 393-432). Političke religije su i kao pojam totalitarizma stari pojam za novu zbilju. Utoliko imaju ograničenu vrijednost jer se oboje ne korijene više u onome političkome kao takvome, već u kulturalnome kao takvome.

naše je doba u svojoj neautentičnosti toliko samosvojno upravo u tome što se može odrediti najvišim stupnjem vladavine logike nadomjeska (*Ersatz-ideologie*). Tako se i ideologija populizma u prividno demokratskome ozračju pojavljuje uvijek okićena desničarskim znakovljem pozivajući se uime demokratskih vrijednosti na suspenziju liberalne demokracije.

Bez kritike onoga što čini bit ideologije u globalno doba sve se čini uzaludnim, pa tako i razumijevanje mreže odnosa iz kojih nastaju novi fenomeni znanja/moći u društvima kontrole. To nije ništa drugo nego *sveto ime kulture*. Gubitak vrijednosti u duhovnome smislu označava ulazak kulture u svijet moderne tvorbe života. Na taj način sama kultura obezvređuje život time što ga pretvara u mogućnost nadomjeska. Živimo u umreženim društvima kontrole. U njima politika postaje medijska atrakcija, a političko kao čin otpora i slobode svodi se na pokušaj da se politici vrati dostojanstvo kao i kulturi njezine istinske vrijednosti.[25] Samo zbog toga čini se razložnim iznova postaviti problem interpretacije jedne gotovo zaboravljene paradigme u političkim znanostima, filozofiji politike i teoriji ideologije. Političke religije naime nisu suprotnost spram analitičkoga pojma totalitarizma. Možda je upravo stvar u tome da suvremeno doba ukrižavanja i povratka povijesti u stanje nedovršenosti zahtijeva promišljanje razloga zašto se baš religija danas savršeno ogleda kao bit bez supstancije i kao moć bez subjekta u vladavini onim što je preostalo od svjetske povijesti. Nije li paradoks suvremenosti u tome što političke religije u doba društava kontrole ispunjavaju ulogu tvorbe "biti" novih oblika moguće totalitarne vladavine u globalnim porecima?[26]

Ovo, naravno, iziskuje pomnije razmatranje i povijesno-genealošku analizu. Ako je kultura osnova svakog ideološkoga djelovanja danas, tada je iz ovoga moguće izvesti sljedeću ključnu postavku. *Religije u globalno doba mogu imati značenje izvora kulturnoga identiteta naroda i pojedinca samo ako se kultura ispražnjava od svojih primarnih sadržaja. Kao što se religija ispražnjava od vjerskih zahtjeva očekivanja nadolazeće zajednice božanske pravednosti u onostranosti, tako se kultura dekulturalizira i postaje potrošnjom, spektaklom, stilom života*. Paradoks je da su sve religije današnjice zapravo sekularne i profane jer su politizirane. Time su svedene na zajednički nazivnik moći bez subjekta. Gdje je duhovna supstancija vjere iščezla pred zahtjevom za političkom moći u svijetu, tamo vlada praznina i nemoć istinske obnove religije iz same sebe.[27] Eric Voegelin je taj fenomen shvatio kao sukob između transcendencije i imanencije, a čitav sklop modernih sekularnih ideologija i pojmova politike odredio gnosticizmom. Ima li to još uvijek važne posljedice i za današnje stanje stvari?

Voegelinovo razumijevanje povijesti: od gnosticizma do političkih religija moderne

Što označava pojam – *političke religije*? Uvodno smo već nagovijestili da je uvođenje tog pojma u djelima Erica Voegelina i Raymonda Arona bio značajan prilog novome pristupu u shvaćanju totalitarne vladavine modernoga doba. Štoviše, njime je skrenuta pozornost na specifičnu preobrazbu funkcije i uloge modernoga pojma ideologije. U razlici spram pozitivističkoga pristupa u rasponu od "znanstvenoga socijalizma" do sociooloških teorija o društvenoj svijesti i njezinome razvitku u povijesti, političke religije povezuju dvije sfere ljudskoga odnosa prema svijetu – profanu i sakralnu. Ako se politika definira djelovanjem koje teži izgradnji pravedne zajednice (*politeia*, *civitas dei*), religija već unaprijed pretpostavlja postojanje zajednice koja se ne može utemeljiti iz same sebe. Njezino podrijetlo mora biti mitsko i mistično, simboličko i nesvodljivo na ljudske-odveć-ljudske djelatnosti. Zajednica uključuje slobodu i žrtvovanje za njezine sadržaje u formi religiozno-političke otvorenosti događaja. U svim svjetskim civilizacijama pitanje početka ili utemeljenja zajednice otuda ne može zaobići ono što nadilazi prolazne svrhe egzistencije. Filozofi, proroci i pjesnici utemeljuju zajednicu pomoću Pisma/Zakona. Tako otpočinje povijest. Razlike između arhajskih i modernih vremena gotovo da su nevažne. Naposljetku, najveći filozof 20. stoljeća Martin Heidegger je u patosu svojega mišljenja "drugoga početka" neprestano ukazivao na problem nadilaženja ljudskoga obzorja i svođenja djelovanja na političko u užem i širem smislu. Bitak političkoga proizlazi iz jedne dublje perspektive, ali isto tako i bitak religioznoga iskustva.[28]

Filozofsko-politička analiza Voegelina u istoimenoj knjizi iz 1938. godine ne ostavlja nimalo sumnje, unatoč tome što su mnogi interpreti ovaj pojam sveli na uporabu u kontekstu modernoga doba primjenjujući ga izričito na masovne pokrete 20. stoljeća poput nacizma,

fašizma i komunizma, da je bit čovjeka temelj za njegovu daljnju protežnost u sferi politike. No već tu nastaju prijepori. Filozofska antropologija na koju se naslanja Voegelin, te je i sam u svojim tekstovima implicitno izgrađuje, ima uporište u Platonu i sv. Augustinu.[29] Kao što je to sam priznao u jednom autobiografskome zapisu, na njega su znatno utjecali i neotomistički mislioci 20. stoljeća.[30] Već je iz ovoga bjelodano da se ljudska bit ne može temporalizirati. To je "priroda" supripadna čovjeku, ali ne kao tek tjelesnome, nego ponajprije kao duhovnome i religioznome biću. U tom pogledu riječ je o esencijalističkome razumijevanju čovjeka kao i povijesti uopće. Konačnost je samo derivacija vječnosti. Kao što je politika sukladno tome samo jedna forma mišljenja i djelovanja. A ona se ne iscrpljuje u onome što bismo mogli nazvati političkim u užem smislu riječi. Otuda slijedi da se političke religije mogu razmatrati kao pojam koji nadilazi povijesne epohe. Nastanak je pojma dakle pitanje shvaćanja povijesnosti povijesti, a ne tehničko pitanje norme ili uporabe u ograničenom vremenskome razdoblju. Stoga se može govoriti o izvorištu i povijesnome kretanju političkih religija od egipatskih kultova boga sunca (Ehnaton) preko srednjovjekovne apokalipse Joakima di Fiore do Hobbesova *Levijatana* kao moderne paradigme odnosa politike i religije.

Monoteističke religije nastale tijekom procesa civilizacije pokazuju kako se povijest nikad ne zbiva linearno, u znaku napredovanja i razvijanja jedne ideje. Umjesto toga razložno je uspostaviti svezu između kružnosti zbivanja u prirodi i onoga što nastaje kao "novo" radikalnom promjenom društva i kulture. Ključna postavka čitavoga djela o političkim religijama jest za Voegelina bitna razlika između politike i religije. Država kao temeljni pojam politike ne iscrpljuje svoju moć u unutarnjim pitanjima prava i jurisdikcije u organizaciji moći i vladavine. Naprotiv, njezina bit pronalazi se u nečemu što je nadilazi. To mjesto nadsvjetske religioznosti kao jedine prave religioznosti pripada prostoru *svetoga*. Utoliko se politika od samoga nastanka civilizacija nužno pojavljuje u podređenosti spram religije. Političke religije dakle nisu drugo negoli svojevrstan pokušaj da se moć sekularizira u vođenju zajednice od arhajskih do modernih vremena. Svi simboli političkih religija u povijesnome razvitku imaju istu bitnu strukturu. To su: (1) hijerarhija, (2) eklezija, (3) spiritualno i temporalno i (4) apokalipsa.[31] Kada se to ima u vidu, moguće je zaključiti da su četiri značajke organizacije i načina izvršenja moći unutar političkih religija, paradoksalno, nastale upravo iz najznačajnije monoteističke religije kao što je kršćanstvo. Čak ni njegovo nadomjesno pojavljivanje u formi totalitarne ideologije (*Ersatz-ideologie*) nije lišeno strogoga načela poštovanja reda, poretka moći sa sustavom pravila koji podjednako vrijedi i za moderni birokratski stroj upravljanja državom i društvom, odnosa spram duhovnosti i vremena te onoga što uistinu jest bit kršćanstva – konačnoga otkrivenja u kojem se ono mesijansko stapa s apokaliptičkim na kraju vremena/povijesti.[32] Kršćanska nit vodilja u Voegelinovoj filozofskoj antropologiji, teoriji povijesti i kritici modernih ideologija od marksizma do pozitivizma, te radikalna kritika totalitarizma kao "političkoga kolektivizma" s podrijetlom u gnostičkome shvaćanju svijeta kao modernoga scijentizma nešto je trajno u njegovu djelu. U svim tekstovima i predavanjima nakon 1945. godine ne mijenja se taj platonsko-augustinovski ton. Inkantacija u obrazloženju gotovo samorazumljive postavke o krizi modernosti uzrokovanoj nastankom sekularnoga doba neprestano se pojačava. Problem je što današnja istraživanja o smislu i operabilnosti pojma totalitarizma time skreću u sivu zonu političke teologije ucrtane znakovima Carla Schmitta.[33] Što to uistinu znači?

Ponajprije, politička teologija skupni je naziv za obrat u shvaćanju političkoga i politike u modernoj povijesti ideja. Schmitt u svojem spisu iz 1922. godine *Politička teologija* izvodi da je razlikovanje sv. Augustina između religije i politike sadržano u temeljnim pojmovima *civitas dei* i *civitas terrena*.[34] Od Schmitta do Benjamina, Taubesa, Agambena i Badioua na djelu je kritika modernosti kao nastavka prosvjetiteljstva drugim sredstvima. Razdvajanje političkoga i politike odgovara razlici između dva shvaćanja vremena i povijesti. Jedno je ono koje vječnost i beskonačnost pripisuje božanskome udjelu u povijesti, a drugo ono koje naglašava konačnost i vremenitost povijesti. Politika se u moderno doba emancipira od teologije. Ali u tom oslobađanju ne postaje posve autonomna jer u sustavu kapitalističke proizvodnje njezina ovisnost o ekonomiji postaje mjestom vladavine liberalnoga tehnokratizma. Nestanak suverenosti nacije-države pokazuje da politika u doba vladavine transnacionalnih korporacija završava kao postdemokratska medijska borba za novim prostorom vladavine oligarhija umjesto naroda (*demosa*). U cjelini, nave-

27 Vidi o tome: Walter Kasper, *The Catholic Church: Nature, Reality, and Mission*, Bloomsbury, T&T Clark, New York, 2015.

28 Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1997.

29 Cjelokupna egzistencija čovjeka dosiže svoj vrhunac u duhovno-religioznoj biti čovjeka. Za Voegelina se pritom radi o otvorenosti ljudskoga bitka u svim smjerovima. Osjećaji kojima se čovjek približava ili otvara svetosti kao prostoru božanske transcendencije su brojni: od očaja, tjeskobe, nade, ravnodušnosti, očekivanja, strepnje. Usmjeravaju se prema obzorju budućnosti. Da bi se moglo govoriti o sekularnome dobu politike suverenosti nacije-države s kojom otpočinje moderna avantura desakralizacije i profanacije, potrebno je uspostaviti međusobni odnos između religije i politike. Dvojnost religioznoga iskustva odgovara dvojnosti političkoga djelovanja. Nadsvjetska ili religija transcendencije pripada istinskoj ili pravoj egzistenciji čovjeka u povijesti, a unutarsvjetska ili religija imanencije pripada sekularnome dobu lažnih bogova i njihovih nadomjestaka u pojmovima poput čovječanstva, naroda, klase, rase. Masovni pokreti 20. stoljeća na koje Voegelin usmjerava kritičku pozornost – nacizam, fašizam i komunizam – upravo su ozbiljenje te novovjekovne i prosvjetiteljske ideje sekularizacije politike. Političke religije u svojem bitnom značenju stoga su svagda već vulgarno ili otuđeno stanje obesvjetovljenja svijeta, jer se svijet ne razumije ontološki samo kao univerzum bića, nego kao otvorenost bitka. U Heideggera od doba *Bitka i vremena* do mišljenja okreta (*die Kehre)* ova misao vodi suvremeno razumijevanje povijesti. Kada se svijet razmatra u obzorju političke ontologije događaja kao političke teologije, tada i sam temeljni pojam politike kao što je država u smislu zajednice i aparata moći postaje dvostrukom normom: (a)

politika kao obogotvorenje zajednice (*politeia, civitas dei*) i (b) politika kao sekularna djelatnost dokidanja jedinstva ljudske osobe kojim se čovjek svodi na funkciju moći države. U tom pogledu se Voegelinova kritika Hegelove teorije države pokazuje i kao kritika onoga što on naziva u filozofiji povijesti i politike gnosticizmom ili počecima ideje totalne države kao tiranije, despocije i diktature u totalitarizmima 20. stoljeća. Bit njegove filozofije povijesti u antropološkome smislu može se odrediti shvaćanjem o čovjeku kao *homo religiosusu*. – Peter J. Opitz, Eric Voegelin's *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten. *Occasional Papers*. Eric Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilian Universität, München, 2006., str. 33

30 Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, W. Fink, München, 1989., str. 43

31 Eric Voegelin, *Political Religions*, u: *Modernity Without Restraint*. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5, University of Missouri Press, Columbia & London, 2000. i Peter J. Opitz, isto, str. 34

32 Dietmar Herz, "The Concept of 'Political Religions' in the Thought of Eric Voegelin", u: Hans Maier (ur.), *Totalitarianism and Political Religions: Vol I: Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York, 2004., str. 155

33 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiment in Political Theology*, Verso, London-New York, 2012., str. 103-108

34 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Souvereingty*, Chicago University Press, Chicago, 2006.

35 Eric Voegelin, *Political Religions*, str. 71

36 Karl Popper, *The Open Societies and Its Ennemies*, Vol. I-III, Routledge, London-New York, 2002. i Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago University Press, Chicago, 2007.

37 Ernst Cassirer, *Vom Mythus des Staates*, F. Meiner, Hamburg, 2002., str. 359, bilješka

deni mislioci obnavljaju govor o političkoj teologiji zbog potrebe da se dogmi o racionalnome ekonomsko-političkome interesu oligarhija suprotstavi radikalna demokratska politika. Naravno, problem nastaje već otuda što nije jasno o kakvom je događaju riječ. I je li njegovo očekivanje tek moderni oblik *mesijanske dosade* kao stalne odgode nadolazećega? Ništa drugo ne čini ni Voegelin u svojem pokušaju da stvori pojmove za kritiku totalitarizma te za razumijevanje uspona moderne političke znanosti. Čini se da je ipak glavni problem ove rekristijanizacije političkoga kao epohalnoga događaja vjere u doba postsekularnoga Zapada ono čime i završava spis *Političke religije* – pitanjem o metafizičkome izvoru i razlogu egzistencije zla u povijesti:

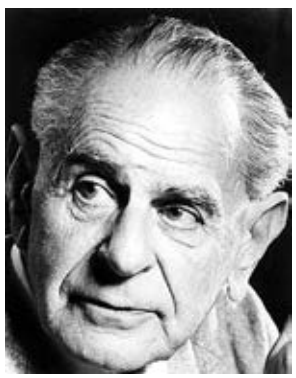
> "Unutarsvjetska religioznost koju proživljava kolektivno tijelo – bilo to čovječanstvo, narod, klasa, rasa ili država – kao *realissimum* jest napuštanje Boga; prema tome, neki kršćanski mislioci, odbijaju – čak i s obzirom na jezik – unutarsvjetsku političku religiju postaviti na istu razinu s duhovnom religijom kršćanstva. Oni govore o demonologiji u suprotnosti s vjerom u Boga ili vjerovanjem da je čovjek stvoren, '*mystique humaine*', da bi je razlikovali od istinske vjere. /…/ Ni znanje niti kršćanska determinacija ne mogu razriješiti misterij Boga i bitka. Božje stvaranje sadrži zlo, veličajnost bitka je zakriljeno ljudskom bijedom, poredak zajednice je izgrađen na mržnji i krvi, s bijedom i apostazijom Boga. Schellingovo temeljno pitanje – "Zašto bitak, a ne ništa?" – nadomješteno je drugim pitanjem: "Zašto je tako kako jest?" – pitanjem teodiceje."[35]

Zlo u povijesti i njegovo prevladavanje približavaju razumijevanje odnosa između religije i politike s onu stranu vremenskih odrednica. Budući da se zlo može utjeloviti u političkoj uporabi religije kao ideološko opravdanje novog političkoga poretka, potrebno je vidjeti kako i zašto se razlikovanje fundamentalne religije nadsvjetske duhovne pozadine i unutarsvjetske religije u sekularno doba uopće mogu dovesti u svezu. I nadalje, potrebno je dekonstruirati shvaćanje politike tek kao nečega što pripada ideji državne organizacije moći. Dva carstva, dvije različite ideje (dobra i zla) kao da podržavaju postavku o nepomirljivome odnosu između onoga što je vječno i postojano i onoga što propada u vremenu. Voegelinova kritika totalitarnih pokreta u 20. stoljeću, navlastito nacionalsocijalizma i Hitlerove zločinačke politike istrebljenja Židova i drugih naroda u geopolitičkome pohodu svijetom, nije bez prijepornih mjesta u ontološko-političkome smislu. Vidjeli smo već da se Hegelova teorija države smatra vrhuncem tzv. gnosticizma odnosno preobrazbe sekularnosti u svetost. Time se kršćansko shvaćanje slobode osobe i njezina dostojanstva srozavaju na službu jednome otuđenome i neljudskome sustavu s onu stranu primarne slobode djelovanja i egzistencije čovjeka. Kritika Hegelove teorije države kao ključnoga pojma njegove politike apsoluta u liku modernih znanosti ("scijentizam") u filozofskome smislu nosi tragove Kierkegaardova otkrića pojma egzistencije. No kada Voegelin ujedno proglašava Hegelovu postavku o obogotvorenju države mehaničkim načinom mišljenja, a čovjeka svodi na funkciju, stvar, sredstvo jedne totalne moći, optužujući ga za prethodnika totalitarizma, taj sud blizak je liberalnoj kritici Hegela u djelu Karla Poppera i Friedricha von Hayeka.[36] U pravu je bio Ernst Cassirer kad je takvu analizu kritički odbacio s prigovorom da Voegelin ne vidi kako se Hegelova teorija države ne svodi na mit o politici i na religijsko samorazumijevanje političkoga u sustavu objektivnoga duha (država i društvo). Za njega je svetogrđe uopće govoriti o Hegelu kao o prethodniku totalitarizma.[37] Razlog je u tome što totalitarizam pretpostavlja razaranje ideje suverenosti nacije-države i uspostavu diktature u formi izvanrednoga stanja. To je trajna situacija inscenirane krize. U njoj vladavina može biti učinkovita samo uz postojanje unutarnjega i izvanjskoga terora te koncentracijskih logora.

Dva carstva, prema tome, odnose se međusobno svagda tako da se sekularno ili gnostičko carstvo moderne politike u svim svojim formama pokušava utemeljiti u onome što je unutarsvjetsko kao nadsvjetsko. Na taj je način cjelokupna novovjekovna politika *desakralizacija/resakralizacija* u formi suverenosti nacije-države (monarhija, republika, demokracija). Ova postavka usmjerava se poglavito na Bodinovu teoriju suverenosti. Time se nastoji pokazati da je stvaranje novoga poretka u Europi nakon cezaropapizma srednjega vijeka bio pokušaj nastanka "novoga svijeta", "novoga čovjeka" i "nove države". Ideja zajednice, međutim, kako je to Voegelin pokazao analizom Hobbesova *Levijatana*, iziskuje malu pomoć religije u njezinome ovosvjetovnome ili sekularno-

me vidu. Tada nastaju sve poteškoće izvedbe onoga što se naziva "novim", jer zajednica bez čvrstoga temelja u duhovnome jedinstvu Boga i stvorenih bića postaje izložena pogibelji nadomjesnih bogova. Zlo nije izvan svijeta. U stvorenome kao takvome bdije ono zlokobno. Stoga se pojavljuje uvijek kada država kao bit politike moći prelazi granice svojih nadležnosti. Ne slučajno, fantom apsolutne države u novovjekovno doba i nastanak autoritarne države u doba totalitarnih pokreta poput nacionalsocijalizma, a Voegelin se krajem 1930-ih godina bavio analizom Austrije pod prodorom nacizma i preobrazbe države u autoritarni stroj bezakonja i pravnoga kaosa prema nacionalnim skupinama izvan zakona poput Židova, pokazuje unutarnju blizinu između dva tipa tvorbe države na temelju nasilja i isključenja demokratskoga naroda (*demosa*). Autoritarna država 20. stoljeća ima svoje podrijetlo u ideji apsolutne monarhije na početku novoga vijeka. No dok je potonja ukorijenjena u pojmu apsolutne suverenosti nacije-države, autoritarna se država pojavljuje samo kao početak transformacije političke moći u nešto s onu stranu aktualnoga poretka nacija-država. Riječ je, naravno, o težnji vladavine prema unutra i vani na osnovi terora i osvajanja prostora drugih država. Govor o dva carstva označava ujedno bitnu razliku između onoga što je istina i autentičnost egzistencije, te onoga što pripada vulgarnome svijetu obmana i zla. Nije li onda taj augustinovski model razumijevanja povijesnoga razvitka u bitnome manihejski? Ne označava li kritika totalitarizma koju poduzima Voegelin u spisu *Političke religije* istodobno i jednostranu kritiku čitavoga nasljeđa prosvjetiteljstva?

Odgovori na ova pitanja zahtijevaju pomniju analizu onoga što proizlazi iz shvaćanja pojmova religije i politike izvan filozofije religije i filozofije politike. Što to znači? Već na samome početku spisa Voegelin ustvrđuje da religiju ne shvaća tek kao faktičnu moć monoteističkih religija iskupljenja kakve su se razvile od kršćanstva preko islama do različitih denominacija protestantizma i anglikanizma u modernoj Europi i Americi. Religija ima dublje, metafizičko značenje odnosa i saveza između naroda i njegovih duhovnih temelja u stvaranju i vođenju zajednice. Politika pak ne može biti svedena tek na pitanje državne organizacije moći. Ako se tako postave ovi pojmovi u raspravu, nalazimo se pred aporijom koju valja izbjeći ako je to ikako moguće. Aporija jest u tome što se pojmom *političke religije* izričito upućuje na vulgarni, instrumentalni ili izokrenuti odnos između istine bitka i njegove sjene, simulakruma. Iz platonovsko-augustinovske perspektive politika može biti uvijek i jedino filozofska ili religijska djelatnost uspostave primarnoga odnosa između dobra (istine) i svijeta u krizi. Zajednica kao prostor obitavanja ljudi otuda ne može biti nikad "realnom". Ona ne može biti ni ukorijenjena u "faktičnome" svijetu zla i interesa. Može se misliti jedino iz onoga što prethodi iskonskome padu u vrijeme i onoga što se nalazi u nadolazećem vremenu kao spasonosno. Iskon i budućnost pripadaju onome što nije u prisutnosti. Gubitak temelja za pojam realnoga time ne znači i posvemašnje odbacivanje realnosti. Što jest zbiljsko, iz ove se perspektive pokazuje nezbiljskim. Nije li temeljni problem nedjelotvornosti filozofije politike u suočenju s gubitkom idejnih sklopova tradicije u suvremeno doba u tome što ne uspijeva pomiriti odnos između ideja (normativni aspekt) i zbiljskoga svijeta moći? Gotovo se pokazuje pravilom da čak i svi današnji teoretičari političkoga i politike, od Ranciera, Badioua, Agambena, Laclaua, Rosanvallona i drugih, ostaju na pola puta između zahtjeva za platonskim kategorijalnim poljem s onu stranu kaotične zbilje i pritiska realnosti da se političko ne može misliti apriorno, transcendentalno, filozofski u eminentnome smislu riječi. Čest je prigovor kritičara da su suvremeni mislioci političkoga i politike normativisti bez pokrića, utopisti ili oni koji grade na već trulim temeljima filozofske ideje o zajednici bez uvida u to da je politika u doba tehnoznanosti izgubila svoj rang i autonomiju u korist čiste instrumentalnosti. Argument protiv ovoga bezobzirnoga "realizma" dolazi upravo iz glavnoga pojma suvremene filozofije i političke teologije. Taj pojam je *događaj*. Revolucije, političke transformacije društva, radikalne promjene u mreži moći, razmještanje subjekata/aktera u odnosu između različitih životnih svjetova, sve su to znakovi da se pojam događaja nužno pojavljuje uz pojmove kontingencije, emergencije i kompleksnosti svijeta. A njega više ne možemo misliti pomoću novovjekovnih kategorija uzroka i posljedice. Umjesto toga susrećemo se s kibernetičkim modelima složenih odnosa sustava i okoline, s povratnom spregom (*feedback*) i optimalnom ravnotežom u kaotičnome poretku veličina. Ideja zajednice iznad "realnosti" označava dostojanstvo mišljenja koje stoji u nadsvjetskome izvoru bitka. No svi naši pojmovi stoga su normativni i deskriptivni. Pa tako



Karl Popper

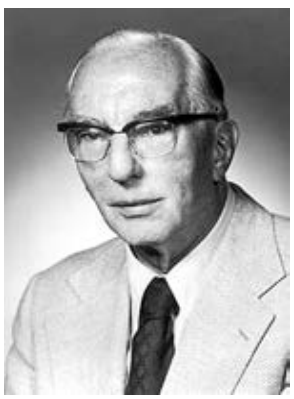
38 Eric Voegelin, *Political Religions*, str. 24

isto vrijedi za pojam zajednice kao prostora-vremena vječne pravednosti.

Voegelinovo je stajalište na kraju spisa *Političke religije* krajnje suzdržano, ako ne i razočarano pred postojanjem zla u svijetu. Totalitarna vladavina u 20. stoljeću upravo je takvo ozbiljenje zla u radikalnome vidu. Aporija se sastoji u tome što iza pojma *političke religije* stoji nešto krajnje čudovišno i strahotno, ali bez čega se povijest ne može zbivati. Riječ je o pojmu moći. Taj pojam nadilazi religioznu sferu božanskoga u smislu utemeljenja bitka i političku sferu s pojmom države u samome središtu. Političke religije kao (zlo)duh sekularnoga obrata u sebi nose mogućnost transformacije u religijsku politiku moći. A ona za vlastito opravdanje više ne potrebuje unutarsvjetske razloge politike, nego nadsvjetske temelje božanske moći. Kada se to zbiva, tada je totalitarizam više od pojma koji pretpostavlja totalnu državu, teror i koncentracijske logore. Totalitarizam otuda zadobiva ontološko-političko mjesto kraja ideje čovjeka kao egzistencijalnoga slučaja otvorenosti bitka u povijesnome vremenu. Njegova neljudska mašinerija zla upisuje se u teodiceju povijesti kao "slučaj" novoga početka moći negativnosti. Zbog toga nikad ne možemo biti ni spokojni, ali ni ravnodušni na priče o povratku fašizma, nacizma i realnoga komunizma, svih tih eksperimenata totalitarnih vladavina i njihovih (zlo)duha prošlosti. Ako pojam totalitarizma nema više značenje radikalnoga zla u vladanju masom pomoću terora i koncentracijskih logora, postoji dostatno razloga da se pojam preinači u permanentni strah demokratskih poredaka od vlastite tamne sjene – oligarhije koja se preobražava u mnoštvo likova uzurpirane vladavine s tendencijom da se teror pretvori u strah od slobode, a suspenzija demokratskih procedura opravda uime plebiscita i referenduma "narodne općenite volje". Teror rađa strah u društvu. Kraj demokracije predstavlja dovršetak procesa nestanka građanina iz sfere javnoga dijaloga u političkoj sferi.

Slabo mjesto čitavoga Voegelinova projekta kritike moderne kao kritike gnosticizma u politici jest u korištenju ove platonovsko-augustinovske sheme povijesti. Toga je, uostalom, sam Voegelin bio svjestan. Zbog toga je u predgovoru spisu, nakon što je emigrirao pred nacistima u SAD 1938. godine, nastojao razgraničiti etičku kritiku totalitarizma od radikalne kritike koja dolazi iz posljednje zone utemeljenja svijeta – religije.[38] Normativna filozofija politike kao kritika totalitarne vladavine nacionalsocijalizma gubi svoju radikalnu oštricu upravo tamo gdje se kritika pokazuje etičko-religioznom idejom prevladavanja zla. Paradoks je da je Voegelin kao politički teoretičar suvremenoga doba umjesto autonomije i nesvodljivosti političkoga, kako je to učinio njegov misaoni suparnik Carl Schmitt, otvorio pitanje o karakteru političkoga izvan politike same. S Voegelinom ulazimo u područje novoga ideološkoga načina razumijevanja totalitarne vladavine i nakon faktičkoga kraja pojma totalitarizma. Umjesto političkoga u središtu rasprave susrećemo se s čudovišnim fenomenom kulturalnoga. Ono u sebi sadržava promijenjene pojmove religije i politike. No ono što je najspornije u izvođenju Voegelinove primarno neokršćanske filozofije politike jest stav da je 20. stoljeće u znaku krize vrijednosti stoga što su totalitarni poreci bez iznimke bili ozbiljenje "ateističkoga teokratizma" u sekularnome ruhu. Takva postavka izaziva podozrenje. Ponajprije zbog toga što tvrdi da je moguće modernome dobu "vratiti dušu" resakralizacijom politike.

Nije li problem možda u obratu same postavke: da je 20. stoljeće u znaku "teističke apokalipse" u koju valja ubrojiti nastojanje da se oslobođenju od dogmi crkve i vrijednostima modernoga društva pripiše "demonološka urota". Umjesto poznate formule Dostojevskoga za nihilizam: "Ako nema Boga, sve je dopušteno", istina je ipak na strani obrata ove znamenite izreke: "Ako ima Boga, sve je dopušteno". Ovdje se nipošto ne pomišlja na sukob između teista i ateista u suvremenom svijetu. Progoni Drugih uvijek se zbivaju uime dogme o ideološkoj pravovjernosti bez obzira na to je li riječ o staljinističkim procesima u 20. stoljeću ili novim oblicima strahotnih masovnih zločina islamista protiv kršćana od Pakistana do Iraka i Sirije. Tako se umjesto radikalne kritike totalitarnih poredaka 20. stoljeća pojavljuje Voegelinov plodni pojam *političkih religija* okljaštren normativnim zahtjevom za povratkom kršćanskim izvorima povijesti Zapada kao temelju slobode i dostojanstva čovjeka. Kao što se u ideji čovjeka naslanja na radove filozofskoga antropologa Maxa Schelera, tako isto vrijedi i za shvaćanje pojma dostojanstva ljudske osobe. Univerzalnost prava pretpostavlja ozbiljenje u pojedinačnome subjektu kao osobi. Što čini identitet osobe, nije ništa drugo negoli duhovno-religiozna bit. Dva carstva, dvije religije koje međusobno jedna od druge crpe vlastite izvo-



Eric Voegelin

re postojanja! Ne može se otkloniti da ni nadsvjetska religija spasa kao jedina prava religija transcendencije ne može biti vjerodostojnom bez one koja je blati i srozava na razinu sredstva za razaranje Drugoga. Utoliko valja Voegelinovu kritiku sekularizma kao gnostičkoga doba (prosvjetiteljstva) smjestiti u kontekst raznolikih kritika modernoga doba: od neokršćanske antropologije i filozofije politike do frankfurtske kritičke teorije društva. Upravo su iz potonje ponikli najznačajniji kritičari totalitarizma poput Franza Neumanna. Kritika sekularizacije koja danas postaje mantrom nekonzervativnih obnova tradicionalnih društava u Europi i SAD-u mogla bi se zdušno pozivati i na velikoga kritičara totalitarizma kakav je bio Eric Voegelin. No nije li problem ipak negdje drugdje?

Totalitarizam je danas postao prvorazredan kulturalni fenomen. Nije to ništa začudno ukoliko znamo da promjena njegova pojmovnoga sadržaja odgovara dubokoj transformaciji ekonomsko-političke paradigme kapitalizma u globalnome poretku realnosti. Nestanak ideje totalne države u mreži svjetske države kao postulata vladavine transnacionalnih korporacija onkraj teritorijalnih granica nacija-država u 20. stoljeću dovodi do krize suverenosti. Političko se djelovanje svodi na uslužne djelatnosti liberalnoj fikciji tehnokracije i oligarhije. Što preostaje kao posljednja zona borbe jest područje kulture kao ekonomije, politike i stila života. Kultura preuzima u svoje okrilje moć začaravanja društvenih odnosa. Zato tolika opsjednutost pokušajima da se vidi ugrožava li svaki oblik autoritarne diktature u globalnome poretku demokratske vrijednosti ili se iza porasta nasilja i gole moći rađa nešto za što još nemamo misaone alate. Vjerojatno je to razlogom zašto se na tragovima Schmitta obnova političke teologije danas bavi rubnim fenomenima tzv. izvanrednoga stanja i krizom suverenosti u međunarodnim odnosima umjesto da se vidi kako nije problem u "stanjima" i "pojavama", nego u promjeni tradicionalnih kategorija kojima smo opisivali kaotičnu zbilju. Kako, uostalom, stoji zapisano u *Apokalipsi*: "Tko bje posljednji, bit će prvi." Kultura je u formi političkih religija zauzela ispražnjeno prijestolje politike. Modernost kao uspon sekularnoga doba otpočinje tom "tihom revolucijom" (*silent revolution*) u povijesti. Ali upravo u tome leži najveća poteškoća svih današnjih kritika ideologije i svih analiza posttotalitarnoga doba. Čini se kao da smo svjedoci povratka političkoga i trijumfalnoga povratka religije. Ali, to se ipak samo čini. Prava je istina ovoga simulakruma tzv. povratka u doba globalnoga poretka u kojem vlada mreža neoliberalne aksiomatike kapitalizma da u upletanju političkoga i religijskoga u društvene odnose moći ono političko poprima religiozne crte, a ono religijsko postaje čista politizacija. Kultura povezuje dva podjednako neautentična fenomena suvremenoga svijeta: *repolitizaciju i resakralizaciju*. Ako ovome još dodamo da su danas u suvremenoj umjetnosti ta dva fenomena postala vodećima, da su politika i estetika u uzajamnome nadigravanju jedini pojmovi kojima se može objasniti uzaludan pokušaj otrgnuća čarobnome zagrljaju tehnoznanstvenoga uma s kojim "ljepota" i "istina" nestaju u bezdanu povijesti, bit će bjelodano zašto iza svega toga stoji "prazan prostor moći" na kojem kultura suvereno vlada bez svojega vidljiva subjekta.[39]

Ono što je u ovom slučaju još naizgled autentičnim fenomenom kulture kao politizirane religije pripada nečemu što se starinski zvalo vandalizmom ili barbarstvom. Zapad se zgražava televizijskih slika uništavanja svjetske civilizacijske baštine uime "rata kultura". Kada su to prvi put učinili talibani na prostoru Afganistana, razbijajući kipove Buddhe s opravdanjem da je riječ o "nevjerničkome povijesnome nasilju nad iskonskom islamskom kulturom", tada se taj politički ikonoklazam smatrao najgorim vidom vandalizma, a oni koji su to učinili mogli su biti samo "divljaci". Isto se ponavlja u vizualnome kaosu digitalnoga barbarstva s prizorima obezglavljenja žrtava koje čine pripadnici Islamske države. Od kipova do ljudskih glava put je nažalost posut čudovišnim djelovanjem jedne zločinačke političke religije. Nedvojbeno, ona skrnavi islam u duhovnome značenju vjere i političke zajednice (*umma*), što dovodi do toga da je neki teoretičari smatraju paradigmatskim oblikom "novoga totalitarizma" za globalno doba. Walter Benjamin je rekao da je svaki "dokument kulture uvijek i dokument barbarstva".[40] Golo nasilje u formi radikalne političke religije ne ostavlja mnogo razloga za optimizam. Pred ovim prodorom zla u svijetu prosvjetiteljski zanos demokratske obnove povjerenja između različitih kultura čini se nemoćnim zazivom izgubljene mudrosti. Iskušenje s kojim smo suočeni danas baveći se odnosom religije i politike, kako vidjesmo, dolazi iz *desakralizacije/resakralizacije* raščaranoga svijeta modernosti. Totalitarizam nije tek vladavina nalik tiraniji, dikta-

39 Žarko Paić, *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006.

40 Walter Benjamin, *Novi Anđeo*, str. 116

Franz Neumann

turi ili despociji u doba tehnoznanstvene logike ekonomskoga napretka. Iako se Voegelinova paradigma *političkih religija* ponajviše odnosi na Hitlerov nacionalsocijalizam, gdje je mit o arijevskoj rasi i uskrsnuću njemačke nacije u totalnoj državi ideološki bio određen postojanjem jezgre antisemitizma, kritike liberalizma i komunizma, fenomen masovne podrške naroda Vođi imao je sve značajke političke religije kako je Voegelin opisuje: (a) hijerarhija, (b) eklezija, (c) spiritualno i svjetovno i (d) apokalipsa.

Može li se sve to primijeniti i na komunizam 20. stoljeća od Staljina, Maoa do Tita? Problem je u tome što se u totalitarizmu ovoga tipa religija dokida i uspostavlja ateistički svjetonazor kao državna ideologija. No budući da se radi o logici nadomjeska (*Ersatz-ideologie*), očigledno je da politička religija ima samo drukčije ornamente simbolike vladavine u začaravanju masa/naroda. Komunizam jest politička religija koja se razlikuje od fašizma i nacizma po tome što je izrazito prosvjetiteljski usmjerena prema mitu o znanstvenome osvajanju budućnosti kao vječitom napretku. Scijentizam kao nova religija prosvjetiteljstva ovdje se, dakako, preobražava u lik "znanstvenoga socijalizma" s istim dogmama kao i kršćanski nauk o iskonskome grijehu i nužnosti otkupljenja na kraju povijesti i vremena. Primjer je Staljinova intervencija u boljševičku koncepciju povijesti izgrađenu u doba Lenjina. Njegova *Historija SKP(b)* bila je upravo ozbiljenje dogmatsko-kanonskoga nauka o dijalektičkome materijalizmu kao filozofiji povijesti i o diktaturi proletarijata kao političkoj teoriji vladavine socijalizma. U obje verzije totalitarizma, njemačkome nacizmu i sovjetskome komunizmu, totalna država zasnovana na diktaturi/despociji nije cilj povijesnoga gibanja. Naprotiv, ona je sredstvo za mnogo "uzvišenije" ciljeve poput uspostave imperija u svjetsko-povijesnome smislu. Zbog toga su preostaci danas vidljivi u preustroju svjetskoga poretka nakon 1989. godine. Imperiji zamjenjuju moderni pojam nacije-države.[41] Time država nije iščezla iz vidokruga politike, a suverenost nije postala tlapnjom vladavine bez subjekta. No nije li totalitarna baština 20. stoljeća upravo u tome što ostavlja iza sebe pustoš u shvaćanju moderne ideje društva, politike i kulture? Totalitarizam, koliko god se to činilo paradoksalnim, ima nepolitičke ciljeve. Zbog toga je Voegelin bio u pravu kad je za jezgru novoga shvaćanja ideologije uspostavio drukčiji pojam religije. Ono što je zapravo čudovišno u ovome obratu jest da time religija nadilazi sve povijesne epohe. Postajući eminentno modernom političkom moći umjesto znanstvene slike svijeta, njezin je društveni utjecaj zamjetan u oblikovanju svakodnevice. Političke religije samo zornim pokazuju ono što je tako plastično već u nazivu svoje knjige naglasio antropolog i sociolog Bruno Latour: *mi nikada nismo bili moderni*.[42]

2. Politički islam kao novi totalitarizam?

Europa je u svojim bitnim značajkama prostor tradicije i modernosti. Gotovo nigdje drugdje u svijetu nije moguće vidjeti kako se taj odnos prožima u novome kontekstu, kako se razara povijesno tkanje isprepletenih mreža kulturnih identiteta, kako se, naposljetku, povijest razumije kao neprekinuta rijeka duhovnih izvora od kojih religije zauzimaju istaknuto mjesto baštine civilizacija i njihova sukoba. Misliti bit Europe bez duhovno-religijskih temelja unaprijed je osuđeno na promašaj. Grčka filozofija, rimska republikanska politika i židovsko-kršćansko nasljeđe religioznosti pripadaju identitetu Europe. Kada međutim govorimo o pojmu totalitarizma, neizbježno se suočavamo s paradoksima. Vidjeli smo naime da političke religije čine bit ideološke tvorbe svijeta u začaravanju masovnih pokreta Vođom i Partijom koji propovijedaju konačnu pobjedu "naroda", "rase", "klase", "kulture" uz žrtvovanje da bi se najavljeni povijesni ciljevi ostvarili u budućnosti. Sekularnost je uvjet mogućnosti modernosti u Europi, premda bi slučaj Engleske mogao biti pritom iznimkom. Zacijelo nije stoga slučajno što se isto događa i u Americi, naciji-državi protestantske kulture samoprijegora, štedljivosti i mobilizacije radne etike do krajnjih granica. Što konkretno pretpostavlja pojam sekularnosti? Španjolski sociolog i politolog Juan J. Linz u raščlambi političkih religija podastire vrlo uvjerljivu tipologiju različitih odnosa između religije (vjere) i politike (države) u njihovu djelovanju na pripadnike društva. Budući da se radi o "višestranome fenomenu, o sustavu vjerovanja o vladavini, društvu i povijesti…*Weltanschauungu* koji drži istinu-vrijednost nesukladnu s drugim pogledima uključujući postojeće religijske tradicije",[43] nije uvijek lako razlikovati gdje počinje religija, a gdje završava politika.

Josif Visarionovič Staljin

41 Vidi o tome: Herfried Münkler, *Imperiji: Logika svjetske vladavine – od Staroga Rima do Sjedinjenih Američkih Država*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. S njemačkoga prevela Nadežda Čačinovič

42 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Harvard, 1993.

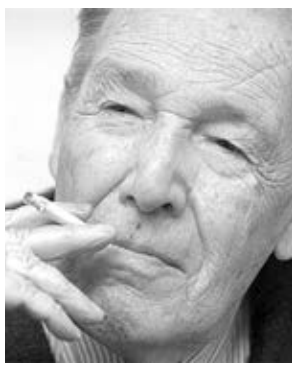
43 Juan J. Linz, "The religious use of politics and/or the political use of religion", u: Hans Maier (ur.), *Totalitarianism and Political Religions*, Vol I. *Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York, 2004., str. 102

Prema Linzu, političke su religije nadomjesne ideologije (*Ersatz-ideologie*). Temeljna im je nakana u vladanju sviješću pojedinaca i društvenih skupina od rituala do oblikovanja sustava vrijednosti. No prijeporno je koristiti tipologiju koja nije epohalno određena, pa otpočinje svoje analize pojmom teokracije (Egipat u drevno doba), cezaropapizma (srednji vijek) do različitih despocija s religioznom pozadinom. U tom smislu jasno je da se Linz kritički nadovezuje na Voegelinovo shvaćanje apovijesnosti političkih religija. Modernost je polazište za svako daljnje bavljenje ovom problematikom naprosto stoga što je totalitarizam ponajprije nesvodljivi politički fenomen 20. stoljeća, bez obzira na moguće povijesne korijene i izvore u predmoderno doba. Tipologija, dakle, koju predlaže Linz kad je riječ o analitičkome pojmu *političkih religija*, polazi od toga da se povijesni razvitak ideje proteže od teokracije preko cezaropapizma do razdoblja moderne sekularnosti. Političke religije moderne uvjetno se mogu razlikovati po tome jesu li djelotvorne kao: (1) nasilna laicizacija odnosno odvojenost crkve i države i (2) mirno odvajanje crkve i države.[44] Prvi je slučaj u Europi republikanski model uspostavljen Francuskom revolucijom. Do danas takav model određuje francusku politiku i kulturu kad je riječ o pitanjima svetosti i profanosti. Englesko-američki, njemački, te dijelom talijanski primjeri su one vrste hibridne sekularnosti koja se odvijala od početka novoga vijeka do građanskih revolucija u Europi 19. stoljeća. Laička država ne označava nužno sukob između religije i politike. Posrijedi je povijest mirnoga suživota u granicama vjerske i građanske tolerancije. Temeljni pak razlog radikalne sekularnosti nije bila tek osveta građanske klase u nastajanju u prisvajanju bogatstva crkve koje je stekla u savezu s apsolutističkim vladarima. Odnos crkve prema vrijednostima modernoga svijeta iskazano u temeljnim pojmovima ljudskih prava, sloboda, jednakosti i pravednosti pokazuje se uzrokom sukoba. Povijest demokracije na Zapadu uz rijetke iznimke označava povijest borbe protiv snaga cezaropapizma sve do 20. stoljeća. Katolička crkva imala je negativnu ulogu u tom procesu. Bila je na strani reakcije i restauracije *anciene régimea*. Osim u slučaju rušenja komunizma u istočnoj Europi 1989. godine čitava povijest institucionalne religije katolicizma ne može se proslaviti ushitom za liberalno-demokratskim vrijednostima. Dapače, u postsekularnoj Europi zahtjevi su kršćanstva kao političke religije na rubu radikalnoga fundamentalizma poput ustavnoga referenduma protiv gej brakova i uskraćivanja prava istospolnim zajednicama na usvajanje djece u današnjoj Hrvatskoj.

Je li moguće pojam *političkih religija* kao biti kulturalnoga djelovanja totalitarizma danas primjenjivati na islam ako je bjelodano da u arapskim zemljama, od Bliskoga istoka pa sve do Indonezije nije provedena sekularizacija kao pretpostavka nastanka modernosti? Ovaj konceptualni paradoks s uporabom pojma koji su ponajviše rabili Eric Voegelin i Raymond Aron zacijelo nije nešto usputno. Vidjet ćemo da se u kritici islamizma kao totalitarizma u djelu Basama Tibija pokazuje nerazriješenim upravo ključna sociološka "dogma" o teorijama modernizacije u društvu, politici i kulturi. Ako dakle nema sekularizma sve do 20. stoljeća u Turskoj, a panarabizam 1960-ih godina nastavlja na tragovima antikolonijalne borbe i unutarnjega političkoga preustroja islamskih društava Bliskoga istoka od Egipta do Libije i Iraka s težnjom modernizacije i stvaranja suverene nacije-države, preostaje pitanje postoji li bitna razlika između kršćanstva (katolicizma, pravoslavlja i protestantizma), židovske religije, hinduizma, šintoizma te islama u odnosu prema političkoj sferi? Političke se religije često nazivaju i sekularnim religijama. Pojam upućuje na moderno oblikovanje fenomena iz duha spuštanja politike na zemlju. Svaka je sekularna religija nužno nadomjestak "prave" religije transcendencije.

Ali problem je u tome što totalitarni pokreti 20. stoljeća, osobito komunizam, radikalno negiraju religiju. Nastojanje za njezinim dokidanjem/prevladavanjem u znanstvenome svjetonazoru kao novoj dogmi modernoga doba nije uspjelo. To, dakako, ne svjedoči o porazu znanstvene slike svijeta u suvremenosti. Prije bi se moglo kazati da je znanost služila u totalitarizmu kao nova politička religija bezuvjetnoga napretka. Kada se to ima u vidu, kao primjerice eksperimenti s biologijom i eugenikom u nacističkoj Njemačkoj te slični projekti u Staljinovu Sovjetskome Savezu, nije teško zaključiti kako su znanost kao nova religija i njezine dogme bile u funkciji ideološke tvorbe lažne stvarnosti. Vulgarno suprotstavljanje vjere i razuma rezultiralo je doktrinom militantnoga ateizma u društvima i državama realnoga socijalizma. Ideologija mora pružiti legitimnost novome poretku. Kada se iz faze masovnoga pokreta ideologija uspinje na prijestolje moći, događa se obrat. Ona više ni-

44 Juan J. Linz, isto, str. 104



Juan J. Linz

je apokaliptički usmjerena. Umjesto navještaja kraja i propasti staroga svijeta diskurs postaje onaj koji se povezuje uz slike vječne sadašnjosti, pa ideologija više nema normativne zahtjeve u smislu "Moraš promijeniti svoj život!", već samo i jedino obveze i dužnosti pokoravanja Ocu/Zakonu novoga političkoga poretka. Vođa i Partija utjelovljuju taj obrat iz apokaliptike povijesti u političko stanje permanentne borbe za ozbiljenjem vječnoga carstva u kojem vlada načelo Jednoga: jedan narod ili jedna klasa, jedno carstvo i jedan Vođa. Diktatura uvijek polazi od aritmetike religioznoga apsoluta.

Razlog zbog čega se pojam *političke religije* koristi danas u raspravi o ideološkim zasadama totalitarizma nije više u razlici svjetovnosti i svetosti, jer ta razlika ne proizlazi iz biti moderne tvorbe zajednice. Ono autentično u ovome spornome fenomenu saveza religije i politike jest u totalnoj politizaciji društva i države. Na temelju doktrine i prakse religijskih vrijednosti kao sustava mišljenja, osjećanja i djelovanja u postsekularnome društvu odvijaju se ritmovi svijeta života. Religija je, kao što je to dobro znao Voegelin, više od "opijuma za narod". Ona je politička moć vladanja zajednicom s onu stranu države i društva. Svi su totalitarni pokreti htjeli prevladati granice političkoga u stvaranju imperija kao civilizacije koja apokaliptički ruši stari svijet i izgrađuje novi. Politički islam iz svega što je ovdje iskazano postaje paradigmatskom političkom religijom globalnoga poretka. S onu stranu nacija-država i društvenih granica djelovanja, on je planetarni fenomen ideologije za doba koje više nema u svojim temeljima prosvjetiteljske ideje. Umjesto njih oslanja se na milenarističke i apokaliptičke vizije stvaranja novoga svjetskoga poretka kao nove kulture.

> "Religija i politika su integrirane u povijesnoj Islamskoj državi putem religije koja je prisvojila državu. To je, naravno, suprotno europskome iskustvu, gdje je povijesno crkva bila prisvojena od politike (ili je naposljetku u nju uvedena). Sekularizam na Zapadu označavao je postupno isključenje crkve iz područja politike. Bio je to relativno "lagan" proces jer je religija bila institucionalizirana; kad jednom uklonite crkvu, odstranili ste također i religiju od politike. U modernoj arapskoj državi, sekularizam je bio uveden "izvana" i nije mogao ni u kojem slučaju isključiti religiju jednostavnim isključenjem crkve, budući da crkve kao takve nema u islamu (s iznimkom Shi'izma). Takvi su čimbenici suvremenome pokretu političkoga islama dali posebne značajke."[45]

Što je zapravo ta bitna razlika između zapadnjačkoga svijeta i islamskoga? Jesu li posrijedi dvije različite civilizacije u smislu njihove apovijesne zamrznutosti u vremenu, pa bi onda spasonosnim lijekom protiv nerazumijevanja Drugoga trebao poslužiti koncept tzv. dijaloga kultura i u političke svrhe? Ako je sekularnost u Europi i dijelom u SAD-u uvjet mogućnosti ulaska u doba modernosti, onda je očigledno da se emancipacija od cezaropapizma srednjega vijeka odigrala u brojnim revolucijama modernoga doba s političkim predznakom uspona građanske klase na vlast u kapitalistički organiziranoj ekonomiji i društvu. Nije dakle razlika između Zapada i islamskoga svijeta tek u postojanju sekularnosti kao pretpostavke modernosti. Isto tako se ne može olako prihvatiti stav da su islamske zemlje Bliskoga istoka (Arabija) nerazvijene zbog vlastite nesposobnosti da se emancipiraju od autokratskih diktatura predmodernih vladara i izvanjske kolonizacije Europe i SAD-a do dana današnjega. Religijske razlike su, doduše, iznimno važne. Ali one nisu presudne za političku artikulaciju moći u globalnome svijetu. Ono što razlikuje Zapad (Europu i SAD) od islamske civilizacije jest nešto što nadilazi puke religijske razlike. A može se sažeti u jednoj rečenici: radi se o modernome konceptu razvitka društva kao kapitalističkoga pogona čija je prva pretpostavka liberalni pojam privatnoga vlasništva i slobode pojedinca na tržištu, a posljednja mu je svrha u osvajanju svijeta političko-ekonomskom kolonizacijom. Moć koja otuda proizlazi jest mreža društvenih odnosa s onu stranu etičkih pravila ili religijskih doktrina spasa duše. Ovo nema nikakve veze s tzv. *sukobom civilizacija* ili pak s postavkama o "ratu kultura" između Zapada i političkoga islama danas.[46] Kultura i civilizacija samo su profane riječi za duhovnu moć carstva, nacije-države i mreže političkih tvorevina u globalnome poretku koje više skrivaju negoli otkrivaju. Kultura se pritom uvijek odnosi na ono posebno i nesvodljivo različito u zajednici. A civilizacija pak nadilazi obzorje kulture time što polazi od univerzalnosti ideje svijeta, čovjeka i povijesti. Problem nastaje otuda što civilizacija postaje kultura određenoga naroda ili šire društvene skupine, a njezini normativni pojmovi postaju idealima ili univerzalnim vrijednosti-

45 Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and the Politics in the Arab World*, Routledge, London-New York, 1993., str. 4

46 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

ma bez uporišta u zbiljskome svijetu faktičnosti. Zapad je tako ujedno civilizacija univerzalnih ideja i kultura svedena na ono što ga čini jedinstvenim i navlastitim u svjetskoj povijesti – ideja univerzalne slobode za sve bez obzira na spol/rod, religiju, naciju, podrijetlo. No kada iz doba ideologija ulazimo u doba kulture, tada u prvi plan izbijaju političke religije poput islama kao glavni uzročnici interkulturalnih problema između različitih svjetova, a ne ono što uistinu čini "bit" svih društvenih odnosa. Pogledajmo o čemu se ovdje radi i zašto *politički islam* postaje razlogom da ga se čak smatra paradigmom "novoga totalitarizma".[47]

Njemački politolog i islamolog Bassam Tibi, podrijetlom iz Sirije, koji sam sebe naziva liberalnim muslimanom u Europi, u svojim studijama o političkome islamu i problemu globalizacije zagovara postavku koja se u suvremenoj raspravi čini jednom od najradikalnijih. On naime izričito tvrdi da je politička religija poput političkoga islama kulturalna osnova *novoga totalitarizma*. Premda se sam pojam totalitarizma prema Tibijevu shvaćanju može opisati pomoću analiza Hannah Arendt kao povijesno artikulirani sustav terora i razaranja liberalno-demokratske tvorbe društva i države, a antisemitizam u nacizmu i fašizmu ima značajke vodeće ideologije, njegova je intervencija u proširenju uporabe pojma izvan povijesnoga konteksta 20. stoljeća u svakom slučaju prijeporna i ujedno izazovna. Totalitarizmom u 21. stoljeću Tibi označava religijski fundamentalizam s islamom kao političkom legitimacijom "džihadizma", koji predstavlja glavnu prijetnju zapadnjačkim vrijednostima kulturalne moderne – prosvjetiteljstvu, toleranciji, ljudskim pravima, sigurnosti i miru u bipolarnom globalnome poretku.[48] Ono što se u analizi čini unaprijed jednostranim jest to što se zapadnjački vrijednosni sklop razumije kao jedinstvena civilizacija unatoč razlikama Europe i SAD-a, a polazi se od Habermasova pojma kulturalne moderne i "postsekularnoga društva". Na taj se način gubi iz vida da je pojam kulture i modernosti mnogo više od vrijednosnoga sklopa ideja koje su se uspostavile od prosvjetiteljstva i sekularizacije Europe od Francuske revolucije do danas. Zapad ne određuje njezina kultura, koliko god se to činilo paradoksalnim, već političko utemeljenje temeljnih ideja od grčke demokracije, židovske mesijanske pravednosti, kršćanskoga univerzalizma i pojma osobe do moderne znanstvene slike svijeta. Kultura se ne mora nužno politizirati da bi ostala unutarnjom snagom političke moći sagledane iz obzorja onoga što Kant naziva regulativnim idejama svijeta bez kojih Zapad ne bi imao svoje dostojanstvo i veličinu. To su upravo ideje koje se danas smatraju svojevrsnom kulturnom baštinom i razlogom zbog čega filozofija, politika i religija čine bit Europe. Radi se o slobodi, pravednosti, jednakosti i solidarnosti s Drugime. Pronalazak Drugoga kao bližnjega koji nije tuđinac, već moj i naš supatnik i srodnik u tvorbi zajedničkoga svijeta, politički je izazov za suvremeni svijet razdrt sukobima i ratovima uime Boga/nacije/rase/kulture.

Kultura se, prema Tibiju, shvaća kao "vodeća kultura" (*Leitkultur*) integracije dominantnoga naroda u europskoj zgradi nacija-država. Pojam moderne pak svodi se na ono što čini bit vrijednosti u pluralnome društvu. Uglavnom, Tibi preuzima gotovi pojam i primjenjuje ga pravovjerno u kritici političkoga islama kao kulturalne osnove "novoga totalitarizma". Uistinu nije sporno da se kultura pojavljuje iznova nekovrsnom mističnom silom koja regulira društvene odnose u doba "povratka svetoga".[49] Religija postaje izvorom političkoga procesa nove društvene integracije unutar i izvan prostora država koje pripadaju islamskoj civilizaciji. Ali način kojim se tako shvaćena politička religija konstituira kao nova društvena i kulturalna moć nadilazi sve postojeće granice u globalnome poretku. Tibi pokazuje da je problem u shvaćanju "novoga totalitarizma" zapravo dvostruk: s jedne je strane riječ o terorizmu i manihejskome razumijevanju svijeta kao "džihada" s težnjom islamiziranja svijeta, gdje se Zapad pojavljuje slikom neprijatelja i zla, a s druge se strane suočavamo s novim fenomenom nastalim logikom kapitalističke globalizacije nakon 1989. godine. Ako umjesto nacija-država sada imamo u igri iznova preustroj svjetskih imperija (SAD, Kina, Rusija), onda je posrijedi drukčija logika njihove razmještenosti u prostoru i vremenu. Dakako, kada transnacionalne korporacije određuju kapitalizmu njegove nove granice, na djelu je ono što sociolog Manuel Castells naziva dobom "umreženih društava".[50] Mreža odsada nadomješta logiku država u njihovu tradicionalnome djelovanju koje je imalo pokriće u modernoj povijesti Europe i svijeta, a nazivalo se westfalskim poretkom s idejom suverenosti nacije-države.

To je doba nepovratno iščezlo već nakon I. svjetskoga rata. Tada totalitarizmi (fašizam, nacizam i komunizam) pobjedonosno razaraju liberalne demokracije.

47 Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus: "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit*, WBG, Darmstadt, 2004.
48 Bassam Tibi, isto, str. 16-17
49 Daniel Bell, "The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion", *Zygon*, Vol. 13, br. 3/1978., str. 187-208
50 Manuel Castells, *Uspon umreženih društava*, Golden marketing, Zagreb, 2000. S engleskoga preveo Ognjen Andrić

Bassam Tibi

51 Bassam Tibi, isto, str. 21–22
52 Bassam Tibi, isto, str. 91–99

Umrežavanje nije tek logika novoga kapitalizma 21. stoljeća. Ono je bit tehnoznanstvenoga, informacijskoga doba i pokazuje kako se sve što pripada ljudskome djelovanju tehnološki transformira u emergentne mreže samoorganiziranja i fraktalnoga usmjeravanja bez vladavine jednoga vladajućeg središta. Politički islam kao radikalna ideologija reintegracije društvenih veza muslimana s onu stranu postojećih državnih granica otuda je kulturalni pokret. On djeluje globalno kao što je to postalo bjelodano nakon 11. rujna 2001. i napada al-Qaide na Svjetski trgovački centar u New Yorku. Mreža označava fleksibilnost i promjenjivost u pokretu. Ono što je presudno za "novi totalitarizam" nije više djelovanje na vlasti u totalnoj državi kao u 20. stoljeću u slučaju Hitlera ili Staljina. Sada je riječ o preuzimanju svih sredstava informacijsko-komunikacijske strategije Zapada u oblikovanju totalne moći. Ideologija koja stoji iza toga uistinu je apsolutna, radikalna i nepokolebljiva u svojim ciljevima da totalno uništi i osvoji Zapad kao mjesto bolećivoga i dekadentnoga "otvorenoga društva" i kulturalne tolerancije.[51]

Prije no što izvedemo kritičko čitanje takvoga razumijevanja biti odnosa između Zapada kao svjetske civilizacije univerzalnosti (prava) i islama kao svjetske civilizacije univerzalnosti (pravednosti) s podrijetlom u ideji religiozno određene zajednice (*umma*), potrebno je učiniti jedan konceptualni zaokret. Naime pojam *kulturalne moderne* kojim operira Tibi pretpostavlja već zapravo postmoderno shvaćanje povijesti modernosti na Zapadu, iako se nastoji distancirati od fatalnog postmodernoga "kulturnoga relativizma". Kada se u čitavoj analizi neprestano spominju vrijednosti i identitet Zapada i njemu suprotstavljenoga političkoga islama s idejom šerijatskoga prava i džihada, tada se misli da kultura nadodređuje razlike tako što ih univerzalizira. Drugim riječima, zapadnjačka je civilizacija otuda shvaćena kao sustav vrijednosti među kojima se izdvaja pluralizam mišljenja u demokratskome dijalogu i religiozno-kulturna tolerancija. Politički islam, naprotiv, počiva na kulturnim vrijednostima kolektivizma, zabrani drukčijega mišljenja od propisanih dogmi u Kuranu i tradicijom prenesene ideje o nemogućnosti tolerancije Drugoga osim kao budućega pripadnika islama. Iako je jasno da je tijekom rane povijesti islama u Španjolskoj cvjetao racionalizam u tumačenju Aristotela kod Averroesa/Ibn Rušda, primjerice, i drugih znamenitih filozofa, taj je povijesni trag dijaloga i tolerancije sa Zapadom prekinut. Kultura dakle tvori vrijednosni sklop samo stoga što je shvaćena esencijalistički. Zbog toga nastaju i takve paradigme zamrznutosti odnosa i nepromjenljivosti u stavovima koji se brane "kulturalnim" razlozima tradicije kao nečega što pripada konzervativnoj većini društva. No Tibi je vrlo jasno pokazao na tragu pojma britanskoga povjesničara Ericha Habsbawma o "pronađenoj ili izmišljenoj tradiciji" da je riječ o instrumentalizaciji povijesti.[52]

Ideologija kao kultura djeluje upravo tako da prerađuje povijest. To čini u skladu s novim zahtjevima u službi doktrinarne istine poretka. Islamizam u formi džihadizma stoga je religijski fundamentalizam kao moderni pokret političke integracije muslimana s onu stranu svih postojećih granica država u svijetu. Problem njegove ekspanzije nije više kulturalnoga karaktera. Nema sumnje da je riječ o političkome pokretu. On počiva na kulturi kao sustavu vrijednosti, a kultura postaje ono primordijalno i ujedno krajnje jednoznačno u svojem radikalnome djelovanju – *religija*. Islamska država (ISIL) najbolji je primjer ideja političkoga islama u suvremeno doba. U ime Alaha i islama integrira se arapski svijet nakon razdoblja autokratskih političkih poredaka (Irak pod Sadamom Huseinom i Libija pod Gadafijem, građanski rat u Siriji i Iraku). Ali ta je politička integracija samo uvod u novi imperijalni poredak zasnovan na okrutnosti, zločinu i genocidu prema drugim religijskim i etničkim skupinama. Sve to međutim nije još dostatan razlog da bi se takav fenomen postojanja političke religije islama mogao proglasiti i fenomenom "novoga totalitarizma". Ono što nedostaje u argumentaciji Tibija, unatoč jasno iskazanoj politički korektnoj ideji novoga dijaloga između kultura (Zapada i islama) kao krhke mogućnosti tolerancije, jest izvođenje temeljnih pretpostavki za uporabu ionako spornoga pojma totalitarizma u globalnome poretku vladavine neoliberalnoga kapitalizma, demokracije i ljudskih sloboda. Čak i ako smo svjedoci mračnih prognoza obnove reakcionarnih ideologija i antiprosvjetiteljstva u novome ruhu, od sve većega vala mržnje prema strancima i Drugima u Europi, neofašizma do progona manjina iz javne sfere, to nipošto još ne znači da živimo u doba "novoga totalitarizma". Zašto i s kojim pravom (legitimnost) rabiti jedan prijeporan pojam iz povijesti političkih ideja 20. stoljeća za fenomen koji ponajprije pretpostavlja krizu "kultu-

Erich Habsbawm

ralne moderne”? Čini se da je Tibijev odgovor istoznačan većini pokušaja obnove pojma totalitarizma danas za druge fenomene poput neofašizma i nepovjerenja u smisao vladavine demokratskih institucija.

Ako je glavni cilj džihadista i političkoga islama u islamiziranju svijeta, onda je riječ o nepolitičkome cilju. Proturječje je već sadržano u tome što je islam u ovome slučaju politička religija kao nova (kulturalna) ideologija. Tibijevo je stajalište iznimno radikalno spram mnogo drugih analitičara krize odnosa između Zapada (Europe i SAD-a) i islamskoga svijeta. Ova se oznaka ne odnosi pritom samo na Bliski istok. Ona vrijedi i za Afriku s vladajućim etničkim skupinama kojima je islamska religija osnova identiteta poput Nigerije, primjerice. Tibi naime ne vidi u islamizmu nikakvu platformu oslobođenja u postkolonijalnome smislu. Umjesto toga on smatra politički islam jedino uvođenjem u neartikulirani prostor tog “novoga totalitarizma”. Sve dosadašnje mjerodavne analize totalitarizma (Arendt, Neumann, Aron, Voegelin, Marcuse, Friedrich i Brzezinski, Furet, Lefort) polaze od toga da je riječ o nesvodljivome i singularnome političkome događaju prekida s tradicijom. Modernost je pritom osnova za razumijevanje saveza između znanosti, tehnologije i antiliberalne politike koja zahtijeva apsolutnu vladavinu nad društvom i državom uz pomoć masovne podrške “naroda” kao homogene rase/kulture ili kao klasno-socijalne grupacije etnički homogene zajednice, Vođe, terora, koncentracijskih logora i komandne ekonomije. Posljednja je značajka bila od samoga početka spornom u slučaju nacizma. Korporativna ekonomija s ključnom ulogom totalne države, kao što je poznato, oznaka je biti talijanskoga fašizma. Već je u toj razlici primjetno da se ne može koristiti pojam totalitarizma i za suradnju Hitlera s Fordom 1930-ih godina i za političku ekonomiju socijalizma u doba Staljina ili Mao Ce-tunga.

Totalitarizam se ne može nipošto svesti na postojanje despotskoga ili tiranskoga karaktera vladavine. U tom pogledu irački diktator Sadam Husein imao je svojstva totalitarnoga vođe. Ali čitav se sustav njegove vladavine Irakom prije američke intervencije 2003. godine ipak mora nazivati autokratskim modelom državnoga terora jer je za postojanje totalitarizma nužna koherentna ideologija i uspostava imperijalnoga poretka. Prema tome, Tibi ne može vjerodostojno pokazati zašto je islamizam kao pokret totalitaran jer se njegova ideja uspostave Islamske države (ISIL) ponajprije opravdava kulturalnim razlozima neprijateljstva i mržnje prema Zapadu kao civilizaciji. Međutim u kapitalističkome globalnome poretku gotovo je postalo pravilom da se ravnoteža između liberalno-demokratskih sustava vladavine i autokratskih ne može smatrati ničim drugim negoli ravnotežom entropijski isprepletene mreže događaja svjetske ekonomije i bipolarnoga političkoga modela, koji, doduše, podsjeća na Hladni rat između SAD-a i SSSR-a od kraja 2. svjetskoga rata do 1989. godine, ali je ipak posrijedi dominantna uloga Amerike kao svjetskoga hegemona. Postavke da je za kapitalizam posve nevažno kakav je politički poredak u društvenim uvjetima modernosti u pitanju, demokratski ili autoritaran, liberalan ili totalitaran, ne čine se uvjerljivima.[53] Da bi kapitalizam savršeno funkcionirao u zbilji, kako je to bilo jasno već i Marxu, neizbježna je pretpostavka postojanje slobodnoga tržišta, slobode osobe i kretanja radne snage unutar i izvan granica nacionalnih država. Liberalizam je jedina ideologija koja odgovara idealtipski realno postojećem kapitalizmu.[54]

U svojem neo-liku radikalne privatizacije javnoga/zajedničkoga dobra od kraja 1970-ih godina do danas doveo je do zida sve alternative uključujući i religiozno-političke fundamentalizme. Budući da se njegova bit može razviti unutar korporativne strukture globalnoga poretka kao mreža raznolikih ekonomsko-političkih strategija, posve je razvidno da kapitalizam u svojem posljednjem stadiju razvitka pretpostavlja ono što je totalitarizam od samoga početka imao u vidu. A to je razaranje društvenih veza i solidarnosti te prevladavanje tradicionalne forme nacije-države i koncepta suverenosti ograničene moći koja se teritorijalno organizira u piramidalnoj strukturi. Bez toga se može govoriti samo o refeudalizaciji unutar modernoga sustava proizvodnje. Postoje sve veća ograničenja i sve veći pritisci za uskraćivanjem elementarnih prava radnika te za dokidanje građanske participacije u politici. Ipak, da bismo mogli govoriti o “novome totalitarizmu”, potrebna je objavljena ideologija i praksa svega onoga što smo već istaknuli. Teror i koncentracijski logori mogu biti nadomješteni globalnim terorizmom kao sredstvom borbe za Islamsku državu. Ali terorizam ne iscrpljuje pojam državnoga terora u izvanrednome stanju protiv svih onih koji su označeni neprijateljima poretka i stoga isključeni iz zajednice (*umma*). Temeljna značajka klasičnoga totalita-

53 Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso, London-New York, 2011.

54 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours a la College de France 1978-1979*. Gallimard-Seuil, Pariz, 2004.

Hannah Arendt

rizma 20. stoljeća, a tu nema bitne razlike između fašizma, nacizma i komunizma, jest teror koji se permanentno događa protiv unutarnjih "neprijatelja" poretka. U tu je svrhu djelovanje tajnih policija (Gestapo, NKVD, Stasi) samo još više razvijeno u biopolitičkoj produkciji moći. Kontrola cjelokupnoga života građana pomoću novih tehnoloških sustava na Zapadu te primijenjeno i u praksi autoritarnih političkih poredaka na Bliskome istoku dovodi uistinu u pitanje građanska prava i sigurnost života u globalnim umreženim društvima.[55]

Bez unutarnjega terora i koncentracijskih logora pojam totalitarizma ostaje prazan. Kulturalni nadomjestak (*Ersatz-ideologie*) u formi političkih religija poput islamizma nije dovoljan razlog za vjerodostojnost govora o "novome totalitarizmu". Zbog toga se argumentacija Bassama Tibija i na tom tragu cijelog niza teoretičara-islamologa, unatoč inače korektnome kritičkome izvođenju svih zabluda i ekstremizama političkoga islama u globalnome poretku, može smatrati neuspjelom. Francuski "novi filozof" André Glucksmann u svojim je knjigama o islamu i terorizmu zastupao stav da se fundamentalizam Božje vladavine na koji se poziva al-Qaida i drugi takvi pokreti razvija kao logična posljedica proizvodnje novoga totalitarnoga pokreta-poretka za 21. stoljeće nakon što je Zapad porazio sovjetski komunizam.[56] U tom pogledu je "povratak svetoga" ili "povratak religije" samo novi fenomen nadomjesne ideologije za novo doba. Problem ipak nije tek u nadomjesku za ono što je nekoć postojalo i iščezlo u prah i pepeo. Čini se da je mnogo važnije vidjeti zašto se naše doba ispražnjava od svih duhovnih sadržaja i srozava na razinu "kulturnih vrijednosti" bez smisla? Zašto se uopće kultura pojavljuje umjesto vlastite autonomije u službi političkih ciljeva i to na taj način da sama politika gubi time dostojanstvo postajući pseudopolitikom događaja? Krajnje je vrijeme da se ono političko prevlada kad je riječ o religiji. Ali to se ne može učiniti depolitizacijom religije niti dekulturalizacijom politike kao propagande jednoga lažnoga apsoluta uime kojeg se gaze temeljne ideje svjetske civilizacije kao univerzalne priče o slobodi čovjeka u odnosu prema Drugome. Politički islam utoliko jest najopasniji fenomen političke zloporabe religije u globalnome poretku jer preuzima sve ono što je Eric Voegelin odredio za bit političkih religija. Apokaliptički naboj kraja povijesti u znaku zapadnjačke hegemonije i sustava kulturnih vrijednosti ovdje postaje odlučnim za svaku daljnju raspravu.

Ima li Islamska država ikakvu zbiljsku alternativu u apokaliptičkoj borbi protiv Zapada koja označava ujedno antikolonijalizam, izgradnju moderne imperijalne tvorevine i ekonomsko-političke platforme za budućnost? Odgovor je unaprijed poznat. Budući da je njezina logika djelovanja izvan univerzalnosti kulturalne moderne, posve je jasno da je osuđena dugoročno na poraz. Ako je pak ovdje riječ o novome fenomenu civilizacijskoga svjetonazora u suprotnosti prema izvornim totalitarnim porecima fašizma, nacizma i komunizma, potrebno je jasnije pokazati zašto bi jedna politička religija u globalnome poretku poput političkoga islama bila odlučujućom za uspostavu vladavine kao postmoderne diktature ili despocije. Pozivanje na Božju vladavinu i uništenje "nevjernika", doduše, jest ideološki zahtjev apokaliptičkih tonova. U njemu se može prepoznati čak i drugi val antisemitizma, jer je uz SAD upravo Izrael cilj političkih napada i terora kao nelegitimnoga sredstva zastrašivanja. Sve su ideologije s prizvukom *anti-* uvijek i samo privremene i reaktivne. Nalaze se na rubu političke histerije. Prati ih sjena nevjerodostojnosti poput antiamerikanizma, antieuropeizma, antiislamskoga raspoloženja. Ali ono što je u cijelom slučaju rasprave o političkim religijama danas najstrahotnije jest da snage prosvjetiteljstva i razuma gube vjerodostojnost u borbi za istinu, a da snage terora, okrutnosti i gole sile pozivajući se svetogrdno na Boga i njegovu apsolutnu moć nezadrživo napreduju. Štoviše, njihova spremnost na žrtvovanje, okrutnost i službu ratu, nasilju i apsolutnoj moći postaje "stilom života" atraktivnim za mlade muslimane i preobraćenike u razvijenim zapadnim društvima. Takav fenomen odbacivanja "normalnosti" života u modernoj civilizaciji za žrtvovanje radikalnome zlu, a koje se opravdava kulturalno-političkim razlozima borbe za oslobođenje od Zapada kao imperijalno-kolonijalne sile, mnogo je zanimljiviji negoli priča o "novome totalitarizmu". Ovaj religiozno-politički nihilizam žrtvovanja za lažne idole zaslužuje posebnu kritičku pozornost.

Zaključak

Živimo u kaotičnome vremenu globalne entropije kapitalizma. Politika u službi osvajanja novih teritorija i izvora energije poprima nove forme borbe za suverenost.

55 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003.

56 André Glucksmann, *La troisieme Mort de dieu*, Édition NIL, Pariz, 2000.

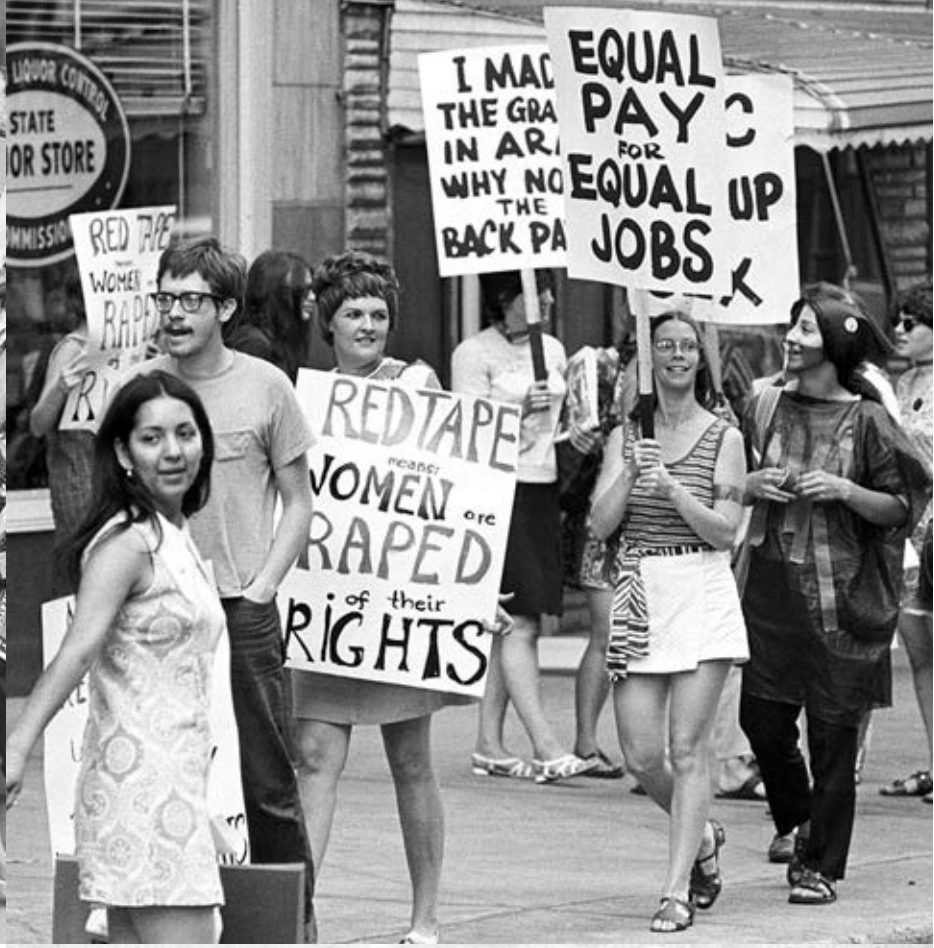
André Glucksmann

Ono što je u tome najznačajnije jest bjelodani kulturalni obrat (*cultural turn*) s kojim se svaka analiza takvih novih fenomena neizbježno mora suočiti već na samome početku. Kada se priča o totalitarizmu u novim uvjetima uopće zapodijeva, tada mora biti jasno kako taj neoperabilni pojam može poslužiti kao normativni okvir razumijevanja stvarnosti u znaku vladavine korporativnoga kapitalizma. Upravo se u njegovim čvorištima i fluidnoj prirodi transformacije u različite forme ekonomsko-političke moći pronalazi skrivena tajna našega doba. Ono je osuđeno na nadomjestak svih prethodnih artikuliranih fenomena i pojmova kao što su ideologija, religija, kultura, politika. Političke su religije takav nadomjesni sustav i doktrina djelovanja unutar matrice moći koja se nalazi u neprestanoj ravnoteži bipolarnih snaga. Tako je to objasnio Foucault u svojim predavanjima o biopolitici na College de Franceu krajem 1970-ih.

Politički islam predstavlja nesumnjivo najteži problem u dijalogu kultura između Zapada i Istoka. No okcidentalizam kao i orijentalizam nisu ništa drugo negoli paradigme kulturalne moći, koja se uspostavila tijekom povijesti na taj način što je blokirala promjene, nove putove, traganje za izvorima koji iziskuju promjene, a ne zamrznutost tradicije. Isto je tako neprijeporno da se politički islam s najradikalnijim vidom u Islamskoj državi (ISIL) ne može objasniti pomoću koncepta "novoga totalitarizma". Ideologije se danas više ne zrcale u tradicionalnome djelovanju u preobrazbi i disciplineiranju svijesti. Njihova je uloga da novim metodama iskrivljavanja stvarnosti učvrste moć kontrole nad društvima u previranjima. Utoliko je govor o političkim religijama kao unutarnjoj strukturi kulture totalitarnih poredaka 20. stoljeća, kakav nalazimo razrađenim u djelima Erica Voegelina i Raymonda Arona, samo analitički putokaz za objašnjenje jedne aporije. Kako je naime moguće da u posttotalitarno doba upravo kultura postane ono što je bila svrha nastanka i razvitka religija tijekom povijesti: da kultura više nije organizirani sklop umjetničkih praksi i svrhovito djelovanje u estetskome užitku pojedinca u zajednici, nego sredstvo/svrha kolektivnoga života naroda i društvenih skupina?[57] Drugim riječima, kako je uopće moguće da kultura određuje pomoću suvremenih političkih religija kao fundamentalističkih pokreta daljnji tijek onoga što je preostalo od povijesti?

Svi pokušaji da se preciznije pokaže ideološki sustav i doktrina političkoga islama danas ostaju na pola puta. Nije nipošto riječ o "novome totalitarizmu" jer se on može izvesti samo tendencijom u kretanju globalnoga kapitalizma kao univerzalne korporacije, kao stroja društvene moći koji pred sobom više nema ni povijest ni univerzalnu ideju čovječanstva, već samo fluidne mreže otpora i stabilnosti u samoorganizirajućim procesima raseljavanja/naseljavanja Zemlje. Što preostaje temeljnom zadaćom mišljenja, nije više otkriće da je stvarnost prožeta paradoksima i aporijama. Umjesto toga valja nastojati razumjeti zašto umjesto svrhovita puta u usavršavanje čovjeka i svijeta budućnost dolazi u znakovima kaosa i razaranja, povratka svetoga kao "svetoga rata", a ne duhovne preobrazbe u ono što propovijedaju sve svjetske religije od iskona – mir, ljubav i toleranciju Drugoga. Razumjeti ovaj obrat pretpostavlja iz temelja dekonstruirati taj mračni, mračni pojam kulture u službi nesvodljiva zla. Ništa drugo ne čini se danas važnijim.

57 Žarko Paić, *Politika identiteta*, str. 5–13



SOCIALIST FEMINISM:

A STRATEGY FOR THE WOMEN'S MOVEMENT

HYDE PARK CHAPTER
CHICAGO WOMEN'S
LIBERATION UNION

MILBANK, JOHN

Oikonomia napušta dom: teologija, politika i vladavina u povijesti Zapada

Gornji red, lievo: Kampanja za siromašne iz 1968. godine u SAD-u bila je pokušaj da se dođe do ekonomske pravde za one najsiromašnije neovisno o njihovu podrijetlu. Organizirao ju je Martin Luther King Jr. i Konferencija južnjačkog kršćanskog vodstva.
Donji red, desno: Sindikat za oslobođenje žena Chicaga (CWLU), nastao 1969. godine nakon formativne konferencije u Palatineu, Illinois.
Preostale fotografije: Pokret za oslobođenje žena u SAD-u tijekom 1960-tih i 1970-tih - borba za radna mjesta i jednake plaće.

MILBANK, JOHN

Oikonomia napušta dom: teologija, politika i vladavina u povijesti Zapada

1. Četverostrukost politike

Politička vlast sadržava četiri čimbenika: suverenitet, silu, uvjeravanje i administraciju. U povijesti Zapada, do modernih vremena prva dva čimbenika bila su očigledna. Politička vlast kolebljivo je monopolizirala moć pozivajući se na svoju legitimnost. Ta legitimnost može se na razne načine uspostaviti i opravdati, a naposljetku njezina realnost dokazana je obnašanjem moći. Istodobno je zamagljeno pitanje što je vladajuća moć po sebi, ako je, drukčije od svega ostalog, definirana isključivo pomoću svoje vlasti nad drugima. To je pitanje postavljeno u Platonovoj *Republici*, a katkad je riješeno u kontekstu razdvajanja najvišeg, ali nepokretnog svetog kralja, koji samo zlokobno sjedi na prijestolju, od njegovih svjetovnih predstavnika u izvršnoj vlasti. Naravno da je politička vlast funkcionirala pomoću ideološkog uvjeravanja: to su impresivni rituali i distribucija slike kralja, naprimjer na kovanicama. U carstvu nad kojim je vladala također je sadržavala određenu organizaciju materijalnih i duhovnih resursa.

Ipak, možemo reći da je danas značaj dva potonja čimbenika nevjerojatno uvećan. Ako su centralizacija suvereniteta i monopolizacija sile sad zastrašujući i neupitni, onda su samo zbog toga što ih mahom održava prisila bez presedana pomoću medijskog spektakla, koji dopire do svake osobe praktički svake minute svakog dana. Kao i zbog toga što ih održava gusta mreža vlasti koja funkcionira izravno pomoću birokracije i neizravno pomoću tržišnih procesa i konvencija uljudnosti.

Filozofi su odavno rekli da su svi ti čimbenici, ukoliko se politička sila shvati kao uvijek organizirana i legitimna, u konačnici teološkog porijekla. Zbog toga mi još uvijek slijedimo pravila koja su potajno zadržala kršćansku osnovu koja se još uvijek prešutno priznaje, ili pak pravila koja su potpuno izgubila legitimnu osnovu.

Na početku, 1920-ih, Carl Schmitt je rekao da se modeli ljudskog i božanskog suvereniteta uvijek zrcale jedan u drugom: naprimjer, liberalni konstitucionalizam odražava neku vrstu gnosticizma ili deizma u kojem je najviši Bog dalek i nepokretan, a božanski doseg njegovih demijurških predstavnika neodređen je i neizvjestan. S druge strane, apsolutni suvereni autoritet koji je zagovarao Carl Schmitt, a obnaša se pomoću svojih izvanzakonskih izvršnih intervencija, zrcali koncep-

cije o apsolutnom božanstvu, povodi se za svojom voljom, u stanju je da odredi i najmanji detalj u stvaranju te čudotvorno suspendira funkcioniranje vlastitih zakona.[01]

Otprilike kad i Schmitt, njegov prijatelj, luteranski, a kasnije katolički teolog Eric Peterson poriče da apsolutna monarhija ima bilo kakvu potvrdu u pravovjernoj teologiji Svetog trojstva ili teologiji utjelovljenja, a ipak je u svom doktoratu *Heis Theos* i mnogim kasnijim tekstovima dokazao da se slična paralela koju je Schmitt opisao na primjeru suverene sile može opisati na primjeru vladanja pomoću spektakla uvjeravanja.[02] Uspon monoteizma (ili metafizičke *monarchie*) u kasnoj antici nije bio povezan s filozofskom argumentacijom nego s korištenjem liturgijske aklamacije, najčešće prenesene iz političkog područja carske vladavine, koju je pritom ojačala. Peterson je neuvjerljivo porekao čitav pravovjerni kršćanski teološki utjecaj na obnovu monarhije i carstva u kasnoj antici,[03] a istodobno je odlučno inzistirao na političkom karakteru Crkve kao *ecclesia* te je, užasnuvši i uznemirivši neke, opširno dokazivao da su kršćanske liturgijske forme političke kao i kultne, obje veličaju i posreduju kozmičko ministriranje anđela koji okružuju nebesko prijestolje.[04]

U tom je kontekstu Ernst Kantorowitz, u tekstovima nakon Petersona, shvatio da je modernu dominaciju političkog spektakla nagovijestila važnost liturgije u Bizantu i na latinskom zapadu nakon karolinškog razdoblja, a u tom vremenu aklamacije kralju povezane su s liturgijskim zazivanjem Krista, koje su ranije usvojile pretkršćanski carski idiom.[05] Između Krista kao *Imperatora* i cara kao zamjene za Krista uspostavljen je odnos *amo-tamo*. Tu vidimo da je kršćanska epoha posrednik između antičkog doba čisto političkog, pod dominacijom legitimnog suvereniteta, kultivirane rasprave i vojne sile, i modernog doba, u kojem je, npr. za Hannah Arendt, klasična politička čistoća kontaminirana masovnom propagandom, značajem izvanpolitičke "društvene" sfere i premoćnom birokratizacijom svakodnevnog života, koju je potkrijepila moć koncepcijski apolitičnog ekonomskog tržišta.

Čini se da je zadnji, četvrti politički čimbenik "vladavine", bilo birokratski izravno ili ekonomski neizravno, očito pragmatičan, dakle zacijelo nije povezan s teološkim. Ipak, nedavna istraživanja Marie-José Mondzaina, Giorgia Agambena i Dotana Leshema, u biti nakon analize kršćanske "pastoralne" vladavine Michaela Foucaulta, navode na suprotan zaključak. Ustvari, Peterson je već pokazao da je dvojnost između suzdržane, nepokretne vladavine i aktivne izvršne vlasti bitna dimenzija kasnog poganskog modela teokratske monarhije, koji je on u ime katoličkog kršćanstva htio odbaciti.[06] Međutim, odnedavno svi autori dokazuju da je kršćanska crkva u teoriji i praksi znatno proširila opseg i značaj "vladavine" u svim značenjima, uključivši birokratsko i ekonomsko. Agamben to proširenje shvaća kao održavanje aporijske dvojnosti između nepokretne, suzdržane vladavine s jedne strane i aktivno prisutne administracije s druge.[07] Međutim, Leshem kaže da kršćanstvo premošćuje taj jaz, a ja ću stati na njegovu stranu i pokazati da je Agamben u pravu samo glede teoloških i praktičnih kretanja koja su se bitno udaljila od ranijeg i kasnijeg pravovjerja.[08] Jasno je da je to pitanje važno za shvaćanje genealoške veze između naše moderne sudbine i kršćanske povijesne provale.

Međutim, Agamben potpuno točno kaže je čimbenik liturgijskog spektakla usko povezan sa čimbenikom vladavine, čak i ako se čini da je jedan očigledno ideološki, a drugi očigledno praktičan. Jer u kršćanskoj baštini oboje su sadržani u koncepciji "slave" o božanstvu koje se pokazuje u Stvaranju, providnosti i procesu iskupljenja. Stoga, na primjer, kako kaže Mondzain, bizantska *economia* misije sadržava prijenos evanđelja pomoći vidljivih ikona, koje su osmišljene kao "ekonomiziranje" lica beskonačnog u ograničenom licu konačnog.[09]

2. Ekonomska dominacija kao postkršćanska

Može li uistinu postojati veza između teološke teorije i prakse *oikonomije* i dominacije "političke ekonomije" nakon osamnaestog stoljeća? Na razni sintakse ta veza ne postoji: nova upotreba pojma "ekonomsko" nema svoje patrističko značenje. Međutim, oba značenja ipak potječu iz kasne antike, uključivši stoičko shvaćanje *oikonomije*. Moderni ekonomski obrat dijelom je obnova kasnoantičkog "ekonomiziranja" čitavog političkog područja, a postoje mnogi razlozi da se kaže kako je Crkva ranije preuzela i hiperbolički napuhala to ekonomiziranje. Naravno, kad su na početku modernog doba sekularni teoretičari i praktičari htjeli obnoviti i preraditi ka-

01 Carl Schmitt, *Political Theology Four Chapters in the Concept of Sovereignty*, prev. George Schwab (Chicago: Chicago UP, 1985.)

02 Eric Peterson (s Christophom Markschiesom), Heis *Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen sur antiken "Ein-Gott" Akklamation* (Würzburg: Echter, 2012.)

03 To je ipak temeljito potkrijepljeno, npr. pomoću ikonografije *hetiomasia* odnosno praznog prijestolja, koji kod kršćana (ima prastare i razne kulturalne prethodnike) označava ljudski autoritet u očekivanju drugog dolaska. Na slici Bizantu pored prijestolja stoje likovi patrijarha i cara, a ipak njihovo zajedničko prisustvo označava da *obojica* privremeno zamjenjuju Krista, pa je onda ta zamjena u isti mah njihova kristološka autorizacija. Ipak, npr. kod Gelasiusa na Zapadu, podjela Kristove jedinstvene svećeničko-kraljevske vladavine na dva ljudska predstavnika ukazuje na uzajamno i transcendentno ograničenje njihove suverene vladavine.

04 Eric Peterson, "The Book on the Angels: their Place and Meaning in the Liturgy" i "Christ as *Imperator*" u *Theological Tractates*, prev. Michael J. Hollerich (Stanford Cal: Stanford UP, 2011)., 106-142, 143-150

05 Ernst H. Kantorowicz, *Laudes Regiae, a Study of Liturgical Acclamations and Medieval Ruler-Worship* (Berkeley and Los Angeles: California UP 1946.)

06 Eric Peterson, *Heis Theos;* "Monotheism as a Political Problem: a Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire" u *Theological Tractates*, s. 68-105.

07 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory*, prev. Lorenzo Chiesa (Stanford Cal: Stanford UP, 2011).

08 Dotan Leshem, "Oikonomia Redefined" u *Journal of the History of Economic Thought*, br. 35, 43-61; "Economy in the Age of Empires" u *History of the Human Sciences*, veljača 2013, sv. 26 br. 1, s. 29-51.

sno pogansko ekonomiziranje, oni nisu mogli previdjeti kršćansko razdoblje. Naprotiv, konkretna eksproprijacija tada pregolemih crkvenih posjeda i administrativnog područja bili su okosnica njihova programa, koji je u protestantskoj (i donekle u francusko katoličko galicijskoj) varijanti popraćen jednakim uklanjanjem, premještanjem i oduzimanjem svetih slika. Tijekom tog programa oni su neizbježno prilagodili i promijenili golemi kršćanski interes za ekonomsku organizaciju i organiziranu pastoralnu intervenciju.

Zbog toga uopće nije nerazumno reći, ako smo danas pod dominacijom ekonomskih brojki kao i masovnog spektakla, onda smo zbog toga što smo mnogo veći kršćani nego što mislimo. Ali kad se to kaže, ova situacija može izazvati bar četiri reakcije.

Prvo, veličat će je kršćanski ili postkršćanski neoliberali.

Drugo, mnogi na sekularnoj ljevici mogli bi se vratiti na predmarksističku poziciju s koje je čitava kritika ustvari kritika teologije. To je donekle Agambenovo shvaćanje, a on zagovara jednu vrst akulturalne čisto ljudske animalnosti kao naš jedini odgovor, premda u duhovnosti svetog Pavla i franjevaca vidi i skriveni mesijanski potencijal.[10] Stoga za Agambena čovjek nije isključivo Darwinova životinja već je jedinstvena "šabatska" životinja, a za Pica della Mirandolu samo postoji bez ikakvog dodijeljenog zadatka: čini se da je za njega, ali naravno ne i za Pica, puko imanentno spasenje sadržano u povlačenju u "nefunkcionalnost" od svih neprestanih kulturalnih poslova, koje smo zbog tog manjka morali preuzeti.

Treće, s prave konzervativne, ali i radikalne pozicije, moglo bi se zaključiti da je postkršćanska ekonomija u biti izopačenje stare kršćanske *oikonomije* kojoj se trebamo vratiti.

Dotan Leshem potanko opisuje to shvaćanje, ali čini mi se da bi prije prihvatio četvrto shvaćanje, pa bi kao i Ivan Illich rekao da u svim tim povracima treba biti na oprezu zbog opasnosti od degeneracije koja uvijek vreba u personalizaciji institucionalnog koje je bit kršćanske *oikonomije*. A ta opasnost, praktički otpočetka, obrće institucionaliziranje personalnog koje će naposljetku omogućiti zakonu, tehnologiji i novcu da prodru u svaki zakutak svakog doma i srca kako bi njima potpuno ovladali.[11] U biti poistovjećenja društva spektakla i tržišta kao specifičnost postkršćanskog jest ironija kako je svaki pokušaj Crkve da nametne, kako je Peter Brown rekao, "vlast osoba nad osobama", koja je naposljetku dovela do dominacije potpuno impersonalnog stroja nezamislivog i nepoznatog u poganskoj antici.[12]

Sad bih htio pojasniti nešto blisko četvrtoj poziciji i usredotočiti se na sadašnju ekonomiju, a ne na spektakl, iako su usko povezani. Stoga prvo moram opisati povijesni prijelaz od *oikonomije* na ekonomiju.

3. Od oikonomije do božanske ekonomije

U klasičnom svijetu, *oikonomia* je carstvo *oikosa*, domaćinstvo, a ono zacijelo može biti velika proizvodna jedinica. Ksenofon, Aristotel i drugi shvatili su je kao carstvo nužnosti, suprotno slobodnom carstvu sudjelovanja u *polisu*. Građanin *polisa* bio je patrijarh domaćinstva te je stoga stajao na granici *nomosa*, zakona. U *oikosu* njegova riječ bila je zakon, on je bio monarh domaćinstva, a ipak to domaćinstvo bilo je svojevrsna mješavina; u njemu je također "aristokratski" vladala kućna *matrona* sa svojim pomoćnicima, uz "demokratski" pristanak brojnog potomstva i zaposlenika u domaćinstvu. Ispod njih na hijerarhiji su bili robovi, Aristotel kaže da se njihovo formalno zarobljeništvo ipak poklapalo s nasumičnom slobodom mnogih aktivnosti u slobodnom vremenu, usporedive s labavim zakonima prizemne sfere, a djelovanje slobodnih ljudi, u suprotnom paradoksu, ipak je bilo uvijek regulirano i povezano s kretanjem neba.[13] Za razliku od monarhijskog jedinstva domaćinstva, grad je u biti *poliarhija* te je zbog toga mnogo raznovrsnije konstituiran, pa je u monarhiji ili tiraniji mnogo veća dominacija jednog vladara nego u *oikosu*, čija je monarhijska mješavina razmjerno fiksna i stabilna.

Tu vidimo politički kontrast između grada i domaćinstva. U materijalnom kontekstu, *oikos* proizvodi višak koji u građanskoj sferi omogućava vrijeme dokolice za rasprave, retoriku i ratovanje. Aristotel ograničenje *oikosa* i njegovo iskorištavanje shvaća kao "prirodno", a prisvajanje viška vrijednosti, kao suprotnost zadovoljenju legitimnih potreba u trgovačkoj razmjeni (*chremastike*), shvaća se kao neprirodno, treba ga sputati zakonima o pravednoj cijeni. U oba primjera ekonomska sfera strogo je ograničena: *uime* političkog granica privatnog posjeda označava njegov kraj pred političkim, a ne njegov početak kao domaćeg.

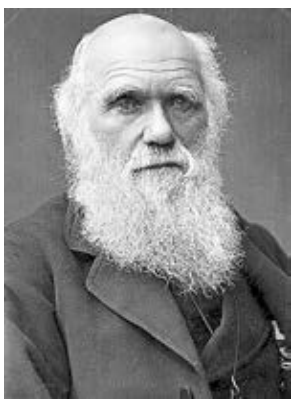
09 Marie-José Mondzain, *Image, Icon, Economy: the Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, prev. Rico Franses (Stanford Cal: Stanford UP, 2005).

10 Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, prev. Adam Kotsko (Stanford Cal: Stanford UP, 2013.)

11 Ivan Illich, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley* (Toronto: Anansi, 2005.)

12 Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London: Faber, 1982.)

13 Vidi Robert L. Gallagher, "Incommensurability in Aristotle's Theory of Reciprocal Justice" u *British Journal for the History of Philosophy* 20 (4), str. 667–701



Charles Darwin

New to IKEA kitchens? Start here

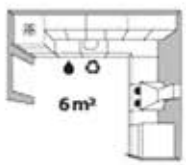
UNIQUE ORGANISATION SYSTEM
Organise everything just the way you want, from your oregano to your organic onions, from plates or pasta to planet-friendly recycling, thanks to the wonders of RATIONELL interior organisation system.
Page 84

ST
Use
3D
IKE
Pa

EVERYDAY LOW PRICES
The whole idea behind IKEA is to offer great home furnishings at prices you can afford. Kitchens are, of course, no exception.

FREE GUARANTEES
With extensive guarantees of up to 25 years, you can feel confident that we value everyday quality every bit as much as you do.
Page 82

QUALITY APPLIANCES
Choose from a complete range of built-in and free-standing appliances – developed in cooperation with Whirlpool Corporation and Electrolux.
Page 68



RUBRIK APPLÅD light turquoise and APPLÅD white kitchen with FAKTUM frame £1410 RUBRIK APPLÅD doors in painted finish and APPLÅD doors/drawer fronts in painted finish. Styled with KLIPPIG aluminium handles and PRÄGEL white laminate worktop.
FOLKLIG induction hob with booster £275 402.228.29 See page 72
BOHOLMEN 1 1/2 bowl inset sink with drainer £90 098.962.83 See page 62
KUNGSKÄR single-lever kitchen mixer tap £80 601.405.78 See page 64
SKINANDE integrated dishwasher £400 702.224.32 See page 81 **LUFTIG extractor hood £100** 202.224.01 See page 75 **FROSTIG BC155 integrated fridge £250** 501.994.80 See page 78 **FROSTIG BF91 integrated freezer £250** 001.994.73 See page 78

We're updating our range of appliances. For relevant range, see pages 68-81 or visit IKEA.co.uk

MILBANK, JOHN
Oikonomia napušta dom: teologija, politika i vladavina u povijesti Zapada

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2015.

Mnogo prije pojave Crkve, sve te prakse i shvaćanja bitno su promijenjeni u razdoblju kasne antike. Već je Platon, za razliku od Aristotela, prekoračio granice između grada i domaćinstva kad je *polis* shvatio kao uvećani *oikos*, a *oikos* kao umanjeni *polis*. Stoga čuvari republike žive u jednom središnjem domaćinstvu, a propisi u *Zakonima* obuhvaćaju ritualne pojedinosti svakodnevna života. Vladar je poput pastira stada, koje doslovno sadržava životinje, žene i djecu, kao i muškarce, pa više nije samo prvi među jednakim i slobodnim muškarcima. Kasnoantička teorija i praksa uvelike je platonizirana te je u prvi plan izbila monarhistička administracija, pogotovo u kontekstu rimskog grada-imperija. Pitanja o domaćinstvu i vlasništvu sadržana su u građanskom zakonu, a kolektivni ekonomski višak sve češće se shvaća kao ono što treba nadzirati i usmjeravati. Politika je ostala primarna, ali više nije jasno gdje "završava" ekonomija.

To zamagljivanje granica pokrijepio je stoicizam, a njegova središnja etičko-politička koncepcija jest *oikeosis*, odnosno udomaćivanje. Taj proces shvaćen je kao kontinuitet od brige o samom sebi, preko brige o sebi u domaćinstvu, do brige o sebi uz druge sugrađane i naposljetku sve građane *cosmopolisa*. Tu je sadržano još nešto osim puke projekcije egoizma, a ipak je odlučno odbačena koncepcija da politika nužno sadržava otuđenje, odvajanje od majčinih grudi, koja je odmah pripisana talijanskom karakteru. U vezi s tim možemo reći da je svaka antička *filozofska* zajednica, stoička i druga, uvijek miješala obilježja političke i ekonomske organizacije te je anticipirala kršćanski samostan.[14]

Na trećem mjestu, kršćanstvo je još više radikaliziralo, ali i preobrazilo te tendencije kako bi političko stopilo s ekonomskim. *Ecclesia* je ustvari shvaćena i prakticirana kao fantastična nova fuzija građanstva, domaćinstva, filozofske akademije i kulta misterija.[15] Kako je Agamben točno zamijetio, ni prije ni kasnije nije smišljena institucija s namjerom da se preklope sve dimenzije specifičnog života ljudske životinje. Baš zbog toga treba biti podozriv prema bilo kojoj koncepciji da smo danas zaista postcrkveni: nakon toga nije smišljen ni približno radikalan i sveobuhvatan projekt, osim možda nacije ili sad tržišne države, koji je puka parodija Crkve te ne može adekvatno nadomjestiti njezine pedagoške, etičke ili mističke težnje, bez obzira na sve pokušaje samouspostavljanja.

A u tom novom preklapanju u prvom planu bila je ekonomija. Ne samo da je preuzeto helenističko i rimsko spajanje grada i domaćinstva, kao i stoička fluidnost etičkog identiteta, nego je političko određeno ekonomiji na način koje je bio nezamisliv Grcima u antici.

Prvo, kako je rekao Leshem, domaćinstvo više nije zatvoreno, kao suprotnost višku stvorenom na tržištu. Povećanje svih izvornih duhovnih i materijalnih dobara ne koristi se za dokone političke procese, već je beskonačno, zbog toga što se sad domaćinstvo poklapa s kozmosom po sebi: porast se može okončati i zadovoljiti samo u našem sjedinjenju s beskonačnim, a Grgur iz Nise kaže (teorijski ipak problematično) da će čak i to okončanje sadržavati beskonačan rast.

Drugo, ekonomija je sad carstvo slobode, a ne nužnosti: prvobitna božanska sloboda oprosta grijeha koja se poklapa, kako je prije latinsko kršćanskog Viktorina naučavao neoplatonist Plotin, s Božjim nužnim samoproglašenjem i zatim s njegovim stvaralačkim i providencijalnim odlukama.[16] Ta se sloboda zatim zrcali u moći biskupa koji se u pastoralnim poslovima nazivaju "ekonomisti", pa mogu "ekonomizirati" čak i kanonski zakon u iznimnom interesu pravednosti i pastoralne brige.

Treće, ekonomija stoga više nije sputana zakonom, već je slobodna raspodjela najviše načelo *ordoa*.

Četvrto, zbog toga što ne služi zakonu ili političkoj dokolici, *oikonomia* više ne služi građanstvu. A u Bizantu je bilo obrnuto: carska sekularna vladavina naposljetku je ocijenjena stupnjem u kojem je služila *oikonomiji*, a to je čitavo posredovanje božanskog otajstva pomoću riječi, sakramenta i pastoralne prakse, duhovne i materijalne.[17] Naravno da je taj obrat uvjetovan jedinstvenim izumom *ecclesie* kao nove vrste međunarodnog građanstva onkraj puke svrhe zakona, koja se u Novom zavjetu češće opisuje kao *oikos*, a ne pojmovima koji označavaju političku realnost. Stoga je za svetog Pavla svaki kršćanski član domaćinstva u jednom značenju Kristov rob te mimo zakona slobodno koristi svoje slobodno vrijeme, a u drugom značenju svaki je član zakonit sin ili kći potpuno posvećen službi koja dolikuje svim slobodnim potomcima. Kasnije, za svetog Ivana Kristozoma, svaka kršćanka je arhetipska nova Eva, kako je prikazuje Marija, matrona vladarica kojoj više nije potreban puki ljudski politički gospodar.

14 Vidi Pierre Hadot, Phil*osophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, prev. Arnold Davidson (Oxford: Balckwell, 1985.)

15 Vidi John Milbank, "Paul against Biopolitics" u John Milbank, Slavoj Žižek, Creston Davis, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids Mich: Brazos, 2010.)

16 Vidi Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1932.)

17 Leshem, *Economy in the Age of Empires*

18 Agamben, *The Kingdom and the Glory*

19 Augustin, De Genesi ad Litteram, IV, 21-22

20 Vidi Gilles Emery, *La Trinité Creatrice* (Pariz: Vrin, 1995.); Catherine Pickstock, *Repetition and Identity* (Oxford: OUP, 2013.), str. 171-192

Tu se želi reći da autentična, legitimna vladavina mora biti obnašanje holističke ljubavi, koja se širi posvuda do zadnjih konkretnih pojedinosti. Ali taj "doseg" je niz uvijek vidljivih, osobnih ruku, a ne nevidljivih, to nije automatski proces, premda se opasnost od automatizacije (npr. u praksi ispovijedi) pojavila vrlo rano te je na Zapadu ojačala u 12. stoljeću, kako je rekao Foucault.

4. Agamben o teologiji Svetog trojstva i ekonomiji

Međutim Agamben to "podržavljenje" vlasti u kršćanstvu otpočetka shvaća kao vrlo zlokobno. Ipak, razlog su njegove vrlo upitne tvrdnje. Prije svega, kako sam rekao, on smatra da kršćansku teologiju s jedne strane opsjeda razlika između nefunkcionalnog, umirovljenog Boga ili vladara, a s druge izvršna demijurška sila, kozmička ili politička.[18]

Ali, kako je Leshem rekao, svi dokazi pokazuju u suprotnom smjeru. Prvo načelo antičke filozofije jest, kako kaže Agamben, nepokretan bitak a ne djelovanje, pa se sve ostalo aktivno usklađuje s tim načelom. U tom suženom značenju nema dvojstva bitka i djelovanja, zbog toga što bitak naposljetku potpuno poništava djelovanje. Ipak, Agamben je zamijetio da se jedna aporija pojavila u Aristotelovoj *Metafizici*, XII. knjiga, između najvišeg imanentno uzajamnog poretka u prirodi, uključivši njegov odnos prema prvom pokretaču, koji implicira *najviši* odnos, i temeljenja tog poretka na poretku jednog prvog pokretača, bez obzira na činjenicu da se njegovo načelo poretka (kao i problematična uloga filozofa kralja kao vladara kod Platona) pokazuje samo u imanentnim porecima: "A treba razvidjeti i kojim načinom narav Svega [*holou physis*] sadržava dobro i ono najbolje, da li kao štogod izdvojeno i samo po sebi, ili kao poredak" (1075a 11-15). To se može shvatiti kao verzija jednog te istog *aporijskog* kolebanja kod Aristotela između Bitka kao najvišeg i Boga kao najvišeg bića, između supstance kao tjelesne i supstance kao univerzalne.

Agamben usput kaže, brzajući na sramotu Heideggera, da su čitavu trostruku ontoteološku aporiju razriješili neoplatonist Proklo, a zatim Boecije, Albert Veliki i nakon njega Akvinac. Za kasnije mislioce *Unum* ili *Esse* je ontološka osnova iza svih ontičkih razlika, a u njegovu najbližem, nepogrešivom i nedjeljivom *ordo* ipak je paradoksalno sadržan svaki konačan poredak, kao ono što bliže i moćnije funkcionira od svake puke konačne moći. Dakle najsuzdržaniji je također najprisutniji, najviši prodire dublje od svih dubina, transcendentno je imanentnije od svake moguće imanencije.

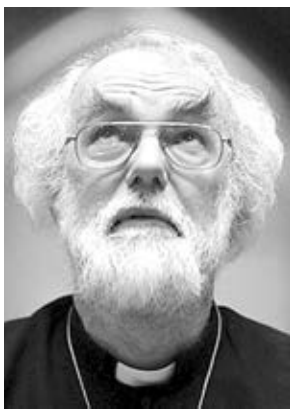
Na taj slučajno pomirljiv način, Agamben katkad dopušta da kršćanska teologija, nakon što je Filon Aleksandrijski "politizirao" grčku metafiziku, pa je onda prirodni poredak postao i prirodni *nomos*, shvaća Boga kao unutrašnju ekonomsku dispoziciju koja nije temeljena na nekom prethodnom *archeu*, a taj Bog je vladavina u cijelosti i bez kraljevske suzdržanosti stoji iza svog djelovanja.

To bi trebalo ukloniti ponešto ishitrenu problematiku o božanskom i anđeoskom nefunkcionalnom "počinku" sedmog dana nakon stvaranja ili na eshatonu, koji Agamben rado spominje. Ustvari, kršćanska tradicija, naprimjer kod Dionizija i Akvinca, uvijek tvrdi da čak i u stanju eshatološkog mira postoji karitativno, donacijsko djelovanje Boga, posredovano anđelima. Bog je u toj situaciji još više aktivan, zbog toga što je biblijska tradicija, mnogo prije Nietzschea, istinsko djelovanje shvatila kao u biti ne-*re*aktivno, odnosno ne kao puku ograničenu reakciju na pojavu zla koje je po sebi shvaćeno kao sprečavanje djelovanja. Znakovito je da, kad ga pitaju zbog čega radi na šabat, Isus im odgovori: "Otac moj neprestano radi, zato i ja radim" (Ivan 5:17). Štoviše, kako kaže Augustin, "počinak" sedmog dana u Knjizi postanka tipografski najavljuje Isusa kako na šabat leži u grobnici, žrtva zla, a u novom eshatološkom osmom danu on je uzašao u vječno obilje racionalnog djelovanja, tjelesno prožimajući čitavo stvaranje božanskim životom.[19] Ako kršćanska teologija katkad manje uvjerljivo govori o trenutku "prije" nego što je Bog stvorio svijet, za Akvinca je božanska odluka o stvaranju sadržana u supstantivnoj otvorenosti procesija Svetog Trojstva, a na dogmatskim počecima Origen je strogo rekao da je stvaranje, iako kontingentno, vječno kao i Bog, jednostavno zbog vječne povezanosti usprkos razdvajanju izvanjske božanske otvorenosti i unutrašnjeg prelijevanja Svetog Trojstva.[20] Vrlo su složena pitanja kako Agamben barata poviješću teologije Svetog Trojstva i vezom između izvanjskog i unutrašnjeg *ecstasisa*, ali htio bih skrenuti pažnju na najistaknutije točke u vezi s povijesti ekonomije.

Općenito, od ranog četvrtog stoljeća, teologija je razdvojila pravu *theologiju* koja se bavi unutrašnjim od-

Sv. Toma Akvinski

21 Agamben, *The Kingdom and the Glory*, str. 17-67
22 Augustin, De Genesi ad Litteram, IV, 7-8; De Genesi, I, 26; De Trinitate, s. 11, 4. Vidi Scott A Dunham, The Trinity and Creation in Augustine; an Ecological Analysis (New York; Suny, 2008), s, 92ff.
23 Albert Veliki, *Summa Theologiae*, I. q. 46; Akvinac, *In Sent*. I d.20 q.1 a.3 qc.1; *ST* I q.27; q. 34 a. 3
24 Rowan Williams, *Arius* (London: SCM, 2001.), str. 168-191
25 Benz, Marius Victorinus.


Rowan Williams

nosima Svetog Trojstva od *oikonomije* koja označava sjedinjeno djelovanje osoba Svetog Trojstva u stvaranju i vladanju svijetom. Agamben je točno rekao da neki rani latinski pisci, kao što su Tertulijan, Hipolit, Tacijan i Grk Marcel iz Ancire (ali *ne* i Grk Irinej, koji to poriče) o unutarnjim procesijama Svetog Trojstva govore kao o "ekonomiji".[21] U jednom značenju to je samo stvar jezičnog stila i kasnijih pogrešaka u njegovu korištenju, a Agamben je također točno zamijetio da se u kasnijem pravovjerju unutrašnje Sveto Trojstvo još uvijek "ekonomski" shvaća u kontekstu *taxsisa* i *ordoa*. I Augustin i Akvinac kažu, ali ne otvoreno, da se kršćanstvo udaljilo od strogog monoteizma kad je božanstvu pripisalo uređeni, mistički veći brojčani niz. Augustin je tri osobe, po Knjizi mudrosti, usporedio s "mjerenjem, brojanjem i vaganjem", odnosno u postpitagorejskom duhu s geometrijskim definicijama veličine, aritmetičkom definicijom mnoštva i mehaničkom definicijom učinka i cilja.[22] I Akvinac, kao njegov učitelj Albert Veliki, kaže da postoji *ordo* za osobe sadržane u Bogu, dakle on dovršava i radikalizira Proklovo rješenje Aristotelove aporije i svoju dvostruku koncepciju o analogiji bitka koji je istodobno poredak jednog i jedan od mnogih poredaka. Svi imanentni ontički poreci bitka izvedeni su iz poretka božanskog jedinstva, koji je čitav poredak, ali čak i kao načelo jedinstva poretka Bog očito sadržava svu imanentnu raznolikost i sve imanentne ciljeve u krugu čistih odnosa koji su onda supstancijski.[23] U tom značenju, premda Akvinac u svoje vrijeme nije mogao koristiti te riječi, Bog vlada monarhijski i politički jer je po sebi potpuno uzajamna i recipročna ekonomija. Moglo bi se, kako kaže Mauss, reći kao razmjena dara, zbog toga što je za njega nakon Augustina Sveti Duh veza sjedinjenja Oca i Sina, a njegov drugi naziv za tu vezu je "dar".

Međutim pojam *economia* u ranim latinskim tekstovima za unutrašnji poredak Svetog Trojstva netočno se koristi, zbog toga što se brka unutrašnji život Boga i veza između stvaranja i Boga, kao da Sveto Trojstvo posreduje između Boga i stvaranja u nekakvom ontološkom srednjem carstvu, kao u neoplatonizmu. Agamben zacijelo griješi kad kaže da je diskurs o Svetom Trojstvu nastao kao "ekonomski" tek kad se htio riješiti problem samodostatnog Boga koji ipak djeluje izvan sebe, pogotovo zbog toga što se taj opis ne može pripisati teologu Irineju na početku drugog stoljeća. Naprotiv, jasno je da se pojavio kako bi se egzegetski opravdao dokaz iz Novog pisma (koje u isti mah jasno razdvaja i identificira Boga Oca sa Sinom i Svetim Duhom) i istodobno spekulativno opisala platonska i neoplatonska uska povezanost raznolikosti, kretanja, darežljivosti prema van te povezanost i jedinstvo u prvom načelu. Kasnije razdvajanje *theologije* Svetog Trojstva od providencijalne *economije* nije, mir Agambenu, nastalo zbog neugodnog potiskivanja zadržane kvazignostičke razlike između suzdržanog i aktivnog Boga, već jednostavno, kako je rekao Rowan Williams, spoznaje, koju podupiru Metodije i drugi, da je biblijski jaz između Stvaratelja i stvorenog apsolutan jaz između ontološkog i ontičkog, koji ni na koji način ne može hijerarhijski posredovati ni na čijoj zemlji između njih.[24]

S obzirom na taj točniji opis, Agamben vrlo rijetko zastane kako bi promislio možebitnu logiku poretka Svetog Trojstva koje je čista imanencija božanstvu. Kad kaže da je to možda ontološki prvotna *taxis* ili ekonomija, on pogrešno shvaća da *anarhična* narav Sina implicira svojevoljnu neovisnost sinovljeva načela oprosta grijeha, kad je jasno da su patristički autori filološki jednostavno shvatili da Sin nije temeljen na bilo kakvom početku, već je "u početku", s Ocem, kako je najavljeno u prvom stihu evanđelja svetog Ivana. Međutim, čak i kao anarhičan, iako je istodobno simbol, u plotinovsko-viktorijanskom rodoslovlju, slobode Krstionice i nužnosti Krstionice (u božanskoj jednostavnosti nema razlika), Sin je ipak u potpunosti simbol Očeva karaktera.

U tom kontekstu treba reći da već kod Plotina (vidi šestu *Eneadu*) nema razlike između božanske samostvorene nužnosti i božanske slobodne volje, ni interno ni eksterno, usprkos čestim kršćanskim pogrešnim tumačenjima. Naprimjer, kod Grgura Nazijanskog, neoplatonska emanacija istovjetna je "automatskom" prelijevanju vode iz zdjele. To prikriva činjenicu da je, kako je Ernst Benz (znakovito je da ga Agamben citira, ali ne slijedi sustavno) pokazao 1930-ih, postklasična paradigma "volje" kao viška sadržanog u umu, iako kasnije služi za tumačenje implicitnog shvaćanja Biblije, dijelom *izvedena* iz neoplatonskog značenja Jednog kao inherentno aktivnog i okrenutog prema van, koje su preuzeli Marije Viktorin i drugi, te je nedvojbeno utjecalo na Augustinovu čitavu "psihološku" i trinitarijansku koncepciju o Bogu i drugim duhovnim stvorenjima.[25] Moderni kartezijanski i Kantov pojam volje kao viška *izvanjskog* razumu koja ima čistu autonomnu moć "razdvajanja" od

erotskog zavođenja intelektualne vizije, nastao je u mnogo kasnijim obratima u nekim dijelovima srednjovjekovne kršćanske teologije (Benzova genealogija okreće naglavačke opis u stotinama udžbenika).

S obzirom na tu koncepciju, nema ničeg proizvoljnog u otvorenosti Boga Sina i Duha u teologiji Svetog Trojstva, niti su oni ikad shvaćeni kao nadomjestak *a priori* suzdržanoj biti ili supstanci, kako Agamben često kaže, zbog toga što se u potpunosti poklapaju s tom supstancom. Čini se da on namjerno ignorira činjenicu da je povezano djelovanje Svetog Trojstva po sebi ontologizirano kao čista supstancijska veza, pa ni u kojem slučaju nije stvar postontološkog nebeskog aparata vladavine.

Teorijski zaključak iz tog suprotstavljanja jest da Agamben smatra da je svaka ekonomija, božanska ili ljudska, samo proizvoljan dodatak nečemu što je po sebi mistički cjelovito i puno, jer je nefunkcionalno. Na taj način on bez rasprave odbacuje shvaćanje da uzvišeni oprost grijeha može svojim nadmoćnim primjerom lijepo i vjerno označiti ono što pokazuje. S obzirom na njegovu opravdanu sumnju u svaku političku estetiku kao možebitno fašističku, Agamben ipak ispravno shvaća da *svaka* konkretna vladavina ima estetsku i ekonomsku sastavnicu. Ipak, onda je logično da njegov mistični mesijanski anarhizam zabranjuje da možda ipak postoji prihvatljiva politička estetika, neki istinski oblik nadmoćnog uvjeravanja zbog zajedničkog dobra. Ali to je zacijelo samo osnova za realni društveni očaj.

Snaga Agambenove metode jest u načinu na koji on zapaža analoške srodnosti između različitih povijesnih primjera: kod opisane problematike između Aristotelove aporije o *ordou* i gnostičke dvojnosti suzdržanog i aktivnog Boga; istočno palamitske razlike između suštine Boga i njegove energije krajem srednjeg vijeka; razlike između Božje apsolutne i posvećene moći krajem srednjeg vijeka na zapadu, i naposljetku francuske barokne augustinovske razlike između opće i posebne providencijalosti kao teorijske osnove moderne ekonomske i političke teorije. A slabost njegova shvaćanja jest u načinu na koji ne zapaža prekide i zaokrete u tim raznim primjerima, pa teološku povijest potpuno pogrešno shvaća kao glatku i anakronično. Zbog toga nije mogao prihvatiti argument da čitav popis treba *usporediti* s patrističkim pravovjerjem o Svetom Trojstvu koje je nesigurno dominiralo bar do Anselma i Akvinca, a upečatljivo je da ga početkom 14. stoljeća iznova uvodi avinjonski papa Ivan XXII.

U tom kontekstu, božanski bitak je isključivo božansko djelovanje ili ekonomski poredak, koji nikad ne "napušta" Boga, osim ako je potpuno utjelovljen u strukturi stvaranja koje traje. S druge strane, Aristotel ostaje zatočen u dvojnosti bitka i djelovanja; gnosticizam u cijelosti poriče Božju volju da stvara; Palama je kompromitirao božansku jednostavnost kad je razdvojio Božju nepredočivu suštinu od njegove energije prema van; to je učinio i Duns Škot kad je u kontekstu bespogovorne primjene modela kanonskog prava zamislio da Bog ima zasebnu, kao da je "ekonomski" suzdržana, apsolutnu moć funkcioniranja koja može prevladati njegovu posvećenu "političku" moć; Okamski s istim ciljem, ali prema unutra, kaže da moramo u pukom heurističkom kontekstu shvatiti Božju apsolutnu moć koja je u ontološkoj realnosti do kraja izražena u potpuno proizvoljnim i nedokučivim, "ekonomično" posvećenim dekretima.

Ivan XXII, kanonizator Akvinca, u patrističkom duhu možda još čišćem od samog Anđeoskog Doktora, suprotstavio se toj usporedbi dvije božanske moći kad se Okamski zalagao za protoliberalno razdvajanje suverene i izvršne moći na zemlji, kao što je Ivan Pariški, kako Agamben točno zamjećuje, također, ispravno ili pogrešno, otišao dalje od svog učitelja Akvinca te je ironično podržao to odbacivanje usprotivivši se jednoj verziji *papinskog* obilja moći shvaćenog kao pravo da se uvijek u pričuvi ima puka svjetovna i kvazifizička vladalačka sila.[26] Kasnije, u doba baroka, Malebranche i drugi razradili su post-Škotov model božanske vladavine, u kojem Bog doslovno "usklađuje" svoje djelovanje prema konačnim ciljevima, umjesto da ih na višoj razini dodatno determinira pomoću svoje sinergijske *influentia* kao u ranijoj tradiciji.[27] Kod augustinovaca u baroku, to je omogućilo pojavu ideje o fizičkoj ili društvenoj sferi koja se "sama održava" kao satni mehanizam, ili automatizirano, impersonalno vođeno domaćinstvo. Kako je Agamben rekao, to je neposredna osnova političke ekonomije: ali to je oblik heterodoksije, a ne vječno pravovjerno vjerovanje.

5. Crkva kao *Vestigium Trinitatis*

Zbog čega je bitno naposljetku razdvojiti unutrašnju ekonomiju Svetog Trojstva od izvanjske providencijalo-

Sv. Franjo

26 Vidi Eugenio Randi, "John XXII, Ockham and the Absolute Power of God" u *Franciscan Studies*, sv. 46 Pt III, 1986, str. 205-216; Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 68-108, str. 167-196

27 Agamben, *The Kingdom and the Glory*, "Appendix", str. 261-287

sti i sačuvati je za pastoralnu praksu? I tu možemo reći da se Crkva kao istodobno *oikos* i *polis* uvijek preklapa s poretkom Svetog Trojstva i utjelovljenja i oponaša ih. Nema konkretnog opravdavanja za Agambenov pokušaj da Pavlovo shvaćanje *oikonomije* suzi na puko instrumentalno prenošenje božanskog *mysteriona*, ili da obrat "ekonomije otajstva" svetog Pavla u Irinejevu "otajstvu ekonomije", kako je dobro zamijetio Robert Marcus, shvati kao najpovoljniji trenutak. Pavle ekonomiju shvaća kao sudjelovanje u otajstvu i prenošenje otajstva pomoću liturgijskog čina i filantropskog djela te kao riječ u propovijedi. Štoviše, u biti otajstva je utjelovljenje, križ i njihovo ponavljanje u euharistiji, pa je otajstvo po sebi već ekonomija. Kasniji semantički obrat sadržan je u Pavlovu *logionu*.

S obzirom na tu usku participativnu vezu između prakticirane i propovijedane božanske realnosti, trebalo bi shvatiti, kao i Leshem, da *ecclesia* kao novo domaćinstvo-grad svojom strukturom i praksom izravno odražava međusobno uvjetovano urušavanje političke u ekonomsku vladavinu i obrnuto u božanstvu. Kao sjedinjena *oikonomia* (u Aristotelovu značenju), Crkva odražava jedno božanstvo, kao da je "materijalna" supstanca, a zbog toga što njome upravljaju mnoge episkopalne osobe u koncilijarnom skladu, ona odražava pluralni politički poredak (opet u Aristotelovu značenju) tri božanske osobe. Kako je rekao Grgur Nazijanski, a zamijetio Peterson, osobe Svetog Trojstva obnašaju "monarhiju" samo u obliku konstitutivnog jedinstva, čak i ako izvorno vodstvo Oca nije poreknuto.[28] Petersonu se može reći da ako je, kako je Grgur pokazao, zadržano određeno značenje *monarchije*, onda je to zacijelo ekonomsko značenje, u kojem nije na bilo koji način odvojena od jedinstva supstance, niti od neke neizbrisivo "konstitutivne" podjele funkcija u domaćinstvu, kako je rekao Aristotel. Korak dalje od Petersona, upravo to jedinstvo ekonomske supstance svi ljudski kraljevi legitimno označavaju kad oponašaju Kristovo kraljevanje. Uostalom, Schmitt je uvjerljivo dokazao da, suprotstavivši se Euzebiju, Peterson nije kritizirao navodno arijanstvo za koje Euzebija ipak nije mogao optužiti (iako su mnogi arijanci neumjereno veličali svetu monarhiju), već shvaćanje providencijalne uloge Rimskog carstva i ljudske političke vladavine koje su prihvatili mnogi crkveni oci, pa i Euzebijev učitelj Origen, koji je također vrlo kritičan prema kršćanskom angažmanu u carstvu, kao i naposljetku Augustin, bez obzira na njegove drastične razlike u isticanju drugačijih okolnosti, u drugačijem geografskom kontekstu.[29]

Sva ta shvaćanja u konkretnom kontekstu opisuju utjelovljeno spajanje, a istodobno i razliku vjerskog i političkog. Zbog toga se može reći da ekonomski čimbenik osobno posreduje između njih, kao i Krist. Ali Kristove povezane svećeničko-kraljevske uloge u teološkoj tradiciji moraju, u pukim ljudskim predstavnicima, uvijek biti razdvojene, pa je kraljeva razmjerno veća politička uloga u biti podložna (bar u poretku vremena) svećeničkoj, koja je više ekonomska. Zbog toga ekonomija grada, kao na primjeru bizantinske države blagostanja, treba služiti bliskijoj, osobnoj i posvećenoj ekonomiji spasenja.

6. Od patrističke OIKONOMIJE do moderne političke ekonomije

A koji su posredni genealoški stupnjevi između patrističke *oikonomije* i moderne političke ekonomije? Neke sam već spomenuo, a to su stupnjevi djelomično krivovjernog odstupanja od izvorne pravovjerne dogme. Stupnjevi u kojima se Bog shvaća kao najviša monadska sila koja je "iza" njegova *ordoa* Svetog Trojstva i providencijalne ekonomije, pa se onda neizrecivo može posredovati jedino pomoću arbitrarnog i aleatornog. *Ta* je slika naposljetku sekularizirana u liberalnoj ekonomiji i liberalnom tumačenju konstitucionalne politike, a ne slika koju koristi vječno pravovjerje.

To se može ilustrirati trima povijesnim epizodama: prvo, pokušaj franjevačkog reda krajem srednjeg vijeka da se prizna njihovo pravo na *simplex usus facti*, odnosno puko korištenje bez vlasništva nad stvarima u skladu s njihovim siromaštvom. Kako je Agamben rekao, to treba shvatiti kao pokušaj poklapanja s Kristovom ljudskošću izvan svih zakona, svih struktura, pa i svih liturgija na primjeru franjevačke duhovnosti, a oni sebe katkad uspoređuju s nekulturnim životinjama.[30] Kako je rekao Eric Voegelin, tu je sveti Franjo otpočetka htio, ili su bar njegovi sljedbenici tako shvatili, savršeno oponašati Kristovu ljudskost, u nestorijanskom izdvajanju od nesavršenog ljudskog posredovanja Kristove integralne božanske-ljudskosti u kulturalnim i zakonskim strukturama, pa je stoga *imitatio* odvojio od *economije*.[31] Agamben otprilike shvaća dijalektiku sadržanu u

28 Peterson, "Monotheism as a Political Problem" u *Theological Tractates*, str. 68–105

29 Carl Schmitt, *Political Theology II; the Myth of the Closure of any Political Theology*, prev. Michael Hoezl i Graham Ward (Cambridge; Polity, 1970.), str. 60–102. Ipak, Schmitt u tom tekstu čini bizaran zaokret te spominje gnostičku ili behmeovsku ideju, preko Goethea, kad na smiješno tendenciozan način čita rečenicu Grgura Nazijanskog kako se Sin zbog odvojenosti od Oca latentno pobunio protiv njega: *Political Theology II*, Pogovor, 122–123. Ta se rečenica uzima kako bi potvrdila suštinsku istinu Petersenova uvida da su zagovornici apsolutne, monopolizirane i neparticipacijske političke suverenosti, od Bodina preko Hobbesa i Schmitta, "judaistički" nervozni zbog opisa Svetog Trojstva kao jedne osobne volje boga. Za Augustina, vidi John Milbank, *Beyond Secular Order: the Representation of Being and the Representation of the People* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.), str. 228–236

30 Vidi Agamben, The Highest Poverty.

31 Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol II: The Middle Ages to Aquinas (Columbia: Missouri UP, 1997.), str. 135–143

toj namjeri: naime franjevci kao što su Vilim Okamski i drugi, nakon toga su potpuno uklonili vjersko i etičko značenje iz zakonskih i ekonomskih procesa.

Stoga je ugovor neumoljivo razdvojen od razmjene darova, a uzajamni *eros* u franjevačkoj etici odijeljen je od bezinteresnog *agapea*, kako bi se, kao kod Dunsa Škota, u etičkom djelovanju razdvojila protoutilitarno prirodna, emotivna i društvena "korist" (pa je usvojeno značenje ljepote i analogije, u srednjovjekovnom mišljenju označeno pojmom *convenientia*, suženo na skladno funkcioniranje) od protodeontičkog promatranja dobra "po sebi" (koje je u otklonu od teologije već shvaćeno kao svojevrsno "pravo") u sudu čistog uma. U toj koncepciji, um je odvojen od svake prirodne žudnje za ciljem (kao kod Aristotela i Akvinca), te je najviša zakonska potvrda racionalnog etičkog suda pomoću božanskog otkrivenja, a čista volja, po sebi odvojena od uma, mora mu se pokoriti zbog toga što je stvorena.[32]

Slično tome, i najznačajnije za ekonomiju, odbijanje prava vlasništva s druge strane govori da je vlasništvo puki grešni posjed: zbog toga što se ne može umanjiti, izravno vlasništvo odvojeno od dobrog *ususa* je nastrano prihvaćeno. U međuvremenu, franjevci, a kažu da su izvan bilo koje zakonske ekonomije, kontradiktorno zahtijevaju zakonsko priznanje svog prava na siromaštvo, kao da je siromaštvo po sebi oblik posjedovanja sebe. Na taj su način anticipirali sve biopolitičke aporije koje slijede iz Hobbesova političkog ugovaranja prirodnih prava, pa se može vidjeti da je protivljenje Ivana XXII. franjevačkom siromaštvu ustvari obrana prvenstva *međusobne povezanosti* milosrđa od junačkog djela privatnog asketizma shvaćenog kao najviši kršćanski ideal.[33] Engleski pjesnik William Langland baš je tu kritiku franjevačke prakse stavio u usta jednom stvarnom siromahu, svom glasnogovorniku oraču Piersu.[34]

Druga epizoda govori o učenim franjevcima i njihovim saveznicima u 14. stoljeću na Oxfordu i u Parizu. Joel Kaye uvjerljivo je pokazao kako su s prihvaćanjem novih instrumentaliziranih ekonomskih koncepcija o sakralno ravnodušnom tržišnom poretku prihvatili i matematičko metafizičke koncepcije.[35] Na oba primjera fizička i društvena realnost nije shvaćena kao niz integralnih, na razne načine povezanih entiteta, nego kao jedna matrica *materije*, s kojom se kvalitativne razlike mogu suziti na proporcionalno ekvivalentne, a očite kvalitativne promjene shvatiti kao puke promjene u stupnju. Ne samo da je kvalitativno na taj način suženo na kvantitativne stupnjeve "intenziteta i slabljenja", već je kvantitativno po sebi lišeno tradicionalne dimenzije koju je imalo u grčkom mišljenju i ranom srednjem vijeku.[36] Umjesto Augustinova zadržavanja čak i na uzornoj razini Svetog Trojstva razlike-u-vezi između varijabilne cjelovitosti geometrijskog oblika, aritmetičke neprimjenjive singularnosti i mehaničke putanje, mislioci, kao što je Nicolas Oresme, anticipirali su Descartesa kad su nagomilali geometrijsko, aritmetičko i fizikalno i stvorili jedan besmisleni kontinuitet, koji se može razdijeliti i oblikovati po slobodnom božanskom ili ljudskom nahođenju. Na taj način je deteleologizirana mehanička materija postala supstanca univerzuma, a automatski i matematički proces postaje osnovna materija društvenog poretka. Budući da subjekt sad jedino intervenira kad odlučuje o modusu funkcioniranja čitavog mehanizma, pa ne treba prosuđivati o prikladnosti raznih interaktivnih slučajeva, pravedne cijene automatski se pojavljuju u ravnoteži potražnje i ponude, opravdano posuđivanje s kamatama može se točno izračunati po brojčanom unosu i brojčanim rokovima, a moralni sud više nije nužan za preuzimanje realnog materijalnog rizika i obavezu koju je dobio pozajmljivač novca.

Treći primjer opet govori o Augustinovoj baštini u razdoblju francuskog baroka. Ona je potpuno jasna u mišljenju normandijskog jansenista Pierrea le Pesanta de Boisguillberta, koji je sad priznat kao pravi začetnik modernog ekonomskog mišljenja.[37] U skladu sa spomenutim kartezijanskim nasljeđem i baroknim razdvajanjem Božje opće i sužene posebne providnosti, Boisguillbert ekonomiju shvaća kao impersonalan samoregulativni stroj. S jedne strane, anticipirajući Hayeka, on se mora ostaviti da funkcionira na svoj način, dakle slabi katkad moraju stradati. S druge strane, anticipirajući Keynesa, vlada mora uskladiti potražnju i ponudu kako bi tržište prirodno funkcioniralo, pa se onda moraju poduprijeti visoke nadnice i strogo ograničiti gomilanje novca kod novčara.

Kako vidimo u toj dimenziji njegova mišljenja, Boisguillbert baš nije bio čudovište, po mnogočemu je bio humaniji od kasnijih britanskih ekonomista. Državni urari koji održavaju njegov tržišni satni mehanizam zaista žele proizvesti simulakrum uzajamne obzirnosti. Ali to je ipak simulakrum, pa se tu vidi njegov jansenitski pesimizam nakon Nicole i Domata: nakon izgona iz

32 Duns Scotus, *Ordinatio*, d.17 pars 1, qq 1-2, n. 62; 2, d. 17 n. 11; III, suppl. d. 37

33 Vidi John Milbank, "Against Human Rights", u *The Oxford Journal of Law and Theology*, January, 2012., str. 1-32

34 Vidi David Aers, *Sanctifying Signs: Making Tradition in Medieval England* (Notre Dame Ind: Notre Dame UP, 2004.)

35 Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought* (Cambridge: CUP, 2000.)

36 Kaye, Economy and Nature, 139-169

37 Vidi Simone Meysonnier, *La Balance et l'Horloge: La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle* (Montreuil; Les Éditions de la Passion, 1989.), str. 35-51; Serge Latouche, *L'invention de l'économie* (Pariz: Albin Michel, 2005.), str. 154-160

Raja, posljedično praktički totalno siromaštvo (premda Jansenius nikad nije otišao tako daleko kao Calvin) jamči da Bog može vladati svijetom jedino pomoću uzajamnog reguliranja pohlepe pohlepom. Na primjeru pojedinca, prosvijećeni utilitarni vlastiti interes prirodno i racionalno razmišljat će dugoročno, te će pospješiti funkcioniranje impersonalnog stroja koji u grešnom kaosu stvara red.

Kako bismo locirali specifičnu kontingenciju te intelektualne geneze dominantne ekonomije, treba spomenuti da je napuljska škola ekonomije u osamnaestom stoljeću, nakon Antonija Genovesija i ponajprije Giambattiste Vica, iako je po mnogočemu srodna Boisguillbertu, po nadahnuću bila humanistička i tomistička, a ne jansenistička.[38] Dakle, u skladu s tradicionalnom teološkom ekonomijom, vrlina i sućut kod Genovesija još uvijek uvjetuju čak i ekonomski ugovor, a pojedinačni interes za opće dobro, a ne samo utilitarna računica, pospješuju heterogenezu ciljeva ili funkcioniranje Augustinove nevidljive ruke za providencijalnu skrb.

7. Nostalgija protiv nostalgije

Čini se da je danas nasljeđe loše teologije i s njom povezane loše pastoralne i društvene prakse, gnostičke, palamitske, voluntarističke, franjevačke ili jansenitske, provalilo u kulturalno-politički svijet koji se točno može opisati, kako su rekli mislioci poput Agambena i Žižeka, kao demonska simulacija kršćanskog poretka.

Stoga je providencijalni trinitarijanski poredak promatranja, vladanja i suđenja crkvenog oca Salvijana,[39] u modernom kontekstu uspješno parodiran pomoću liberalnog ustavotvornog nasljeđa Američke i Francuske revolucije kako bi se raskinule organski povezane dimenzije, suprotno (bar u teoriji, jer sad u praksi dominira utjecaj revolucionarnih zakona) nepisanom britanskom ustavu. U britanskom ustavu, suverena moć "promatranja" ili nadzora koju u parlamentu ima kruna neposredno održava vezu između njezinih izvršnih i sudbenih dimenzija i njezine suverene uloge kao predstavnice Boga narodu i naroda Bogu.[40]

Bez te neraskidive veze između suvereniteta i simboličkog predstavljanja na početcima zakonske vladavine, materijalni bitak naroda shvaća se mitski i biopolitički kao čisto prirodno *arche* koje postoji prije svog samoizražavanja kao *logos* u samorazumijevanju i kao željena aksiološka zakonitost opće *pneume*. Dakle budući da izvršna i sudska vlast može konkretizirati suvereno samopredstavljanje samo kao samovoljan i privremen, anarhičan izbor, njihova konkretizacija tog izbora neminovno je izvan domašaja demokratskog *archea* s kojim nisu povezane ni u kakvom općem teleološkom obzoru zajedničkog i tradicijskog shvaćanja. Stoga moći vlade, pravosuđa, spektakla i ekonomije ne sudjeluju u samopredstavljanju narodnog bitka, a bez tog kulturalnog konteksta narod se ne može okupiti i definirati.[41] One izražavaju jedino svojevoljno i privremeno pretpostavljenu volju naroda. Budući da se narod ne može konstituirati prije svog samopredstavljanja, koje je sad suženo na arbitrarnu kolektivnu želju, onda će izvršni, sudski i medijski opisi te želje neizbježno uzurpirati ulogu bilo kojeg suverenog predstavničkog tijela, postat će samoproglašen vladajući interes koji želi još učinkovitije nositi plašt suvereniteta. (Tu uzurpaciju češće vidimo u SAD-u, napose kod sudske vlasti, nego Francuskoj, jer je njezin ustav zadržao monarhijsku, organsku smjesu ustavne baštine, a nema američku strogu podjelu vlasti.)

Dakle danas imamo mit da pogled zakona ima apsolutnu suverenu moć koju je narod navodno uspostavio, bilo na zadnjim izborima ili jednom zauvijek, kako je rekao Jean-Jacques Rousseau u svojoj teoriji o općoj volji. Ali djelovanjem u njihovo ime, a ipak uvijek kao potpuna zamjena, uspostavljena je izvršna vlast, pravosuđe i liberalno ekonomsko tržište, a oni su suženi na čistu silu koja neminovno premješta središnje prazno prijestolje. Dakle država i njezin administrativni velikodostojnik, a to je ekonomija, sad oponašaju crkveno zrcaljenje Svetog Trojstva, a struktura Svetog Trojstva sužena je na gnostičku zamjenu anarhičnog djelovanja za izvornu nefunkcionalnost, za koje je Agamben pogrešno rekao da je u njoj otpočetka prikriveno. Zbog toga što suverena vlast, izvršna, sudska, medijski spektakl i ozakonjeno liberalno tržište koje neizravno "ekonomizira" njihovu vlast više ne tvrde da predstavljaju, posreduju i prenose vječno političko domaćinstvo i darovnu razmjenu Boga, ni njegov apsolutni utjelovljeni prezir zbog njegove vrlo suzdržane svemoći, oni jedino mogu predstavljati svoju tiraniju. Naravno da nikad ne predstavljaju narod, a njegove su predodžbe o božanstvu izbrisane u javnosti i ondje više ne postoje.

38 Antonio Genovesi, *Lezioni di economia civile* (Milano: Vita e Pensiero, 2013.). Vidi i Luigino Bruni i Stefano Zamagni, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness* (Oxford: Peter Lang, 2007.); Luigino Bruni, *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing in Historical Perspective* (London; Routledge, 2006.), str. 48-65

39 Salvian, *De Gubernatio Dei*, II, str. 1-6

40 Vidi Walter Bagehot, *The English Constitution* (Oxford: OUP, 2009.)

41 Vidi Milbank, *Beyond Secular Order*, str. 170-176

Antonio Genovesi

Ako se ipak naziru, onda su puki robovi, zbog toga što mogu lutati i kupovati po svom nahođenju bez zadane uloge ili dužnosti koja bi nas upozorila da nemaju kozmički plemenit, teološki urođen ili građanski status. Nije čudo da ih se sve češće kupuje, prodaje, nadgleda, muči i ubija administrativnim *neka bude*.

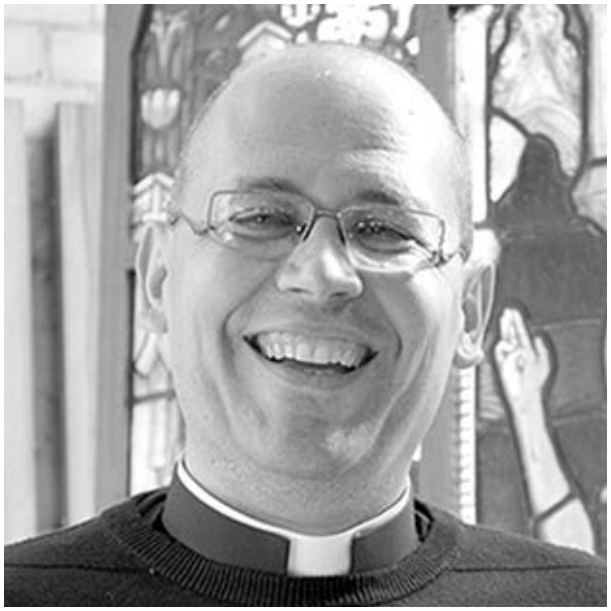
Pred svim tim, je li puka nostalgija poželjeti da se obrne sekularna upotreba ekonomije i ispravi opasna nadinstitucionalizacija osobnog života koji je to omogućio? Da, to je kritička nostalgija, ali ništa nije bilo tako otvoreno nostalgično kao moderni pokušaji još od Francuske revolucije odbacivanja kršćanske sinteze svih dimenzija ljudskog života i povratka poganskom veličanju čisto političkog nad ekonomskim i društvenim. Svi ti pokušaji jedino su uspjeli još više razdvojiti ekonomsku i političku vladavinu, kako bi se uzajamno ojačale njihove nihilističke tendencije, a to je suština modernog krivovjernog simulakruma kršćanske *oikonomije*.

S engleskog preveo Miloš Đurđević

GUNJEVIĆ, BORIS

Rastjelovljenje – demonska ambivalentnost kapitalizma i religije

Protuvladini prosvjedi u veljači, 2014., Trg nezavisnosti, Kijev, Ukrajina.



GUNJEVIĆ, BORIS

Rastjelovljenje – demonska ambivalentnost kapitalizma i religije

U svom ranom fragmentu iz dvadesetih godina prošlog stoljeća, Walter Benjamin posve precizno pokazuje kako je kapitalizam oblik religijskog kulta. Premda je o tome već dosta toga napisano, neće biti naodmet još jednom iznova podsjetiti na Benjaminov fragment. O navedenom tekstu danas je nužno teološki i kritički reflektirati. To da kapitalizam posjeduje religijsku strukturu, već je razvidno kod Webera. Weber je kapitalizam protumačio kao inherentno religijski fenomen, pokazavši kako nije moguće razumjeti nastanak kapitalizma bez njegovih složenih religijskih komponenti, napose razvoja protestantizma. U našoj teološkoj analizi Benjaminova fragmenta pokušat ćemo se prije svega emancipirati od Webera. Navedenu emancipaciju već je inaugurirao sam Benjamin. Zato ćemo slijediti njegove zaključke koje ćemo iznova pokušati presložiti i izmontirati.

Benjaminu, tom marksističkom rabiju, ovdje možemo pridodati Milbanka i Illicha kao prirodne saveznike u jednom posve originalnom genealoškom projektu. Navedeni autori slažu se u jednoj važnoj činjenici kako kapitalizam nije moguće shvatiti bez njegove fundamentalne religijske dimenzije. Kapitalizam je oblik religije zato što kao i religija želi riješiti problem ljudskih briga i dokinuti patnju. O kakvoj je religiji riječ, najbolje je da prosudimo sami vodeći se jednostavnim Benjaminovim zaključcima. Kapitalizam je čisti religijski kult, jedan od najekstremnijih u ljudskoj povijesti. Sve što postoji ima smisao jedino u odnosu na kult premda sam kult nema posebne dogme i teologije ukoliko korist jačeg ne proglasimo dogmom.

1. Navedeni kult promiče permanentno "slavlje" u kojem nema odmora, sanjanja i milosti. Drugim riječima, kapitalizam nudi stanovitu antiliturgiju u kojoj nema slobodnih dana, blagdana i šabata. Svaki je dan nužno prigodan za idolopokloničko obožavanje kapitalističkog kulta.

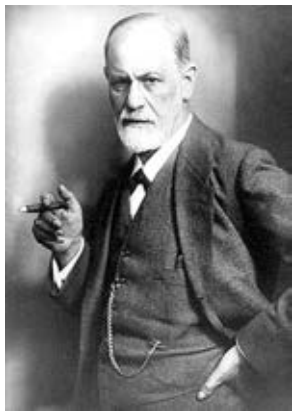
2. Kapitalizam je religijski kult koji umjesto pokajanja i oprosta nudi vječno pojačavajući osjećaj krivnje. Umjesto da dokida i iscjeljuje krivnju, kapitalizam je permanentno pojačava negirajući raj na početku povijesti i obećavajući raj na kraju povijesti. Premda nudi lažna obećanja o iskupljenju od krivnje, kapitalizam nikad neće moći ponuditi spasenje od nihilizma koji sam producira.

3. Zaključak je da sam Bog biva proglašen krivim za postojanje ovakvog napuklog svijeta. Krivnja biva univerzalizirana na takav način da je i sam Bog uvučen u konstrukciju krivnje. Bog snosi odgovornost za svijet koji je potrebno popraviti.

Benjamin na ovom mjestu u svoju kratku genealošku rekonstrukciju uvodi trojicu autora koji se na različite načine nose sa stanjem sveopće krivnje koju producira kapitalizam. Riječ je o trojici koju poznajemo kao učitelje sumnje, Freudu, Nietzscheu i Marxu. Oni izrazito kritički propituju sadržaje, dosege i granice kapitalizma, ali ostaju unutar struktura navedenog kulta kako to sugerira Benjamin. Sva trojica pripadaju kultu kapitalizma, s time da Freud ima ulogu svećenika u tom kultu. Njegova je psihoanalitička metoda inherentno kapitalistička jer tumači želju, snove, kaos nesvjesnog i pokušava nas osloboditi krivnje ukoliko za to možemo platiti ili, kako to ironično opisuje autor fragmenta, "pakao nesvjesnog naplaćuje nam kamate".

Benjamin smatra da navedena interpretativna metoda na jedan posve specifičan način ima svoje ispunjenje u Nietzscheovoj filozofiji, čiji je subjekt nadčovjek. Nadčovjek se ne mijenja pomoću frojdovske psihoanalitičke terapije nego intenzivno nastavlja ispunjavati svoje želje preko prividnih intenzivnih diskontinuiteta ništeći sve oko sebe. Nadčovjek osvaja a da ne biva promijenjen kako će to poslije biti pokazano. Nadčovjek dolazi upadajući kroz nebesa jer je on povijesni čovjek koji pobjeđuje apokalipsu, ali se pritom ne rješava krivnje. Marx se bar u ovom slučaju ne razlikuje uvelike od Nietzschea, koji će u svojoj *Genealogiji morala* ustvrditi kako je dominantan odnos njegova vremena odnos dužnika i vjerovnika, a dužnik je uvijek kriv.

Benjamin tumači kako kod Marxa zajednički interes socijalističke ideje koja preobražava kapitalizam još uvijek funkcionira kao krivnja. Riječ *krivnja* u njemačkom jeziku ima isti korijen kao *dug* i *kamata*, uostalom kao i u drugim jezicima, što dakako nije beznačajna filološka koincidencija. Benjamin ovdje upućuje na igru riječi *kamata* i *krivnja* dok navedenu igru riječi naziva "demonskom ambivalentnošću". Upravo će ova demonska ambivalentnost producirati nebrojene interpretacije Marxa, Nietzschea i Freuda. Stoga i mi ovdje nudimo specifičnu teološku interpretaciju navedene demonske ambivalentnosti koju je Benjamin tako precizno detektirao.



Sigmund Freud

Freud, Nietzsche i Marx bit će presudni za razumijevanje kapitalizma čijem urušavanju danas svjedočimo, a koji su oni u svojim radovima anticipirali premda samo na djelomično točan način. U odnosu na ovo čemu danas svjedočimo, njihova je anticipacija bila posve optimistična, gotovo naivna, ali nikako ne i pogrešna. Zato ćemo se u ovom radu pozivati na autore koji su nastavili kritiku započetu od Marxa, Nietzschea i Freuda. Pogotovo ćemo se pozabaviti filozofima koji su svoj diskurs izgradili na radikalnom usvajanju Nietzscheova djela služeći se konceptualnim alatima Freuda i Marxa. Riječ je napose o francuskim autorima koji će u svojim radovima opisati karakteristike i prakse kasnog kapitalizma. Slijedeći navedene autore u njihovu čitanju Nietzschea, nas će zanimati mogućnost kritike kapitalizma koju je izravno i posve točno ponudio Benjamin.

Naša je namjera da u ovom poglavlju posredno slijedimo vrludavu putanju Benjaminovih otvorenih zaključaka te da prepoznamo kako su pojedini francuski autori u toj putanji slijedili Nietzschea u njihovu pokušaju da se demontira kapitalizam. Njihovu ćemo demontažu kapitalizma izložiti teološkoj kritici od koje oba diskursa mogu imati koristi. Uostalom nije li cijeli postmoderni diskurs duga fusnota na Nietzschea? U kritici te fusnote koju smo naumili predstaviti nećemo se baviti ekonomskim analizama tržišta i proizvodnje jer nam to prije svega ne dopušta prostor s jedne strane i manjak kompetencije s druge. Uostalom to nije činio ni Benjamin u svom malom eseju. To prepuštamo suvremenim "marksolozima" koji su čuveni poznavatelji i analitičari ekonomskih odnosa.

U prvom dijelu ovog poglavlja predstavit ćemo horizontalni pravac Benjaminovih tvrdnji koje ćemo promatrati pod stanovitim etičko-emancipatornim vidikom. Kasnije ćemo njegove tvrdnje produbiti i proširiti u nekoliko dijagonala. Namjera nam je da pokušamo pronaći određeni etički kod adekvatan za smisleno emancipatorno djelovanje. Ili ukoliko u tome ne uspijemo, pokušat ćemo njegovu misao konsekventno dovesti do njezina logičkog kraja, to jest do pucanja na način da je okrenemo protiv nje same. Jednostavno rečeno, slijedit ćemo tijek njegovih misli, argumenta i otvorenih zaključaka jer se kod Benjamina radi o fragmentu. Navedeni ćemo fragment nadopuniti francuskim čitanjem Nietzschea. Vidjet ćemo dokle nas Benjaminova misao može dovesti i što možemo napraviti s tom mišlju koja u krajnjoj instanci ostaje nomadska i nepripitomljiva.

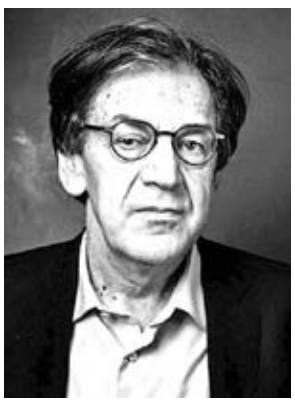
Prije nego što pokažemo gdje nas je doveo kapitalizam shvaćen kao religija, potrebno je postaviti jedno djetinje i romantično teološko pitanje kao protutežu Benjaminovoj tvrdnji. Ukoliko je kapitalizam religija, slijedi li iz toga da jedino religija može ponuditi adekvatnu kritiku kapitalizmu? Ako makar načelno prihvatimo ovu preokrenutu tezu, onda moramo moći odgovoriti koja je to religija i na koji način. No na to ćemo pitanje pokušati dati odgovor u drugom djelu ovog eseja kroz nekoliko varijacija i sekvenci.

Ako je kapitalizam religija na čelu s velikim svećenikom Freudom, koje bi uloge pripale Marxu i Nietzscheu? Bi li Marx bio ministar gospodarstva? Što bi onda bio Nietzsche? Ministar obrane ili ministar kulture? Diktator umjetnik, tiranin pjesnik, Conan Barbarin ili sve istodobno? To je svakako najteže pitanje na koje se ne može ponuditi jednostavan odgovor. Tko je Nietzsche u Benjaminovoj priči i zašto je on važan, pokušali su na različite načine ponuditi različiti autori u dvadesetom stoljeću. Nas će zanimati uglavnom francuski autori nakon Heideggera koji su od Nietzschea preuzeli pored ostalih tema njegov perspektivizam, problem razlike, nihilizma i vječnog povratka koji je Klossowski opisao kao opaki krug. Navedene teme imat će direktne etičke i političke posljedice u njihovoj postničeanskoj kritici kapitalizma.

Riječ je o autorima koji su izgradili svoj diskurs služeći se velikim djelom Nietzscheovim kategorijalnim aparatom. Njegov su "antimetafizički" aparat na različite načine modificirali te ga ugradili u vlastite diskurse. Nećemo pogriješiti ako budemo govorili o dvije generacije postničeanaca u Francuskoj. Ovdje prije svega treba govoriti o prvoj, puno važnijoj skupini autora u koju spadaju Foucault, Deleuze (zajedno s Guattarijem), Lyotard, djelomično Derrida. Lacana ćemo tek posredno spomenuti.

U drugu skupinu spadaju takozvani *nouveaux philosophes*, generacija filozofa stasalih nakon 1968. godine. Dakako, *nouveaux philosophes* kao skupina više ne postoje i teško da bismo ih mogli svesti pod isti nazivnik pa o njima u konačnici nećemo ni govoriti. Neki od njih danas su predani i posvećeni liberali. Među *nouveaux philosophes* spadali su André Glucksmann, Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, Bernard-Henri Lévy, Jean-Marie Benoist, Jean-Paul Dollé, djelomice Christian Jambet i Guy Lardreau. Jasno je koliko je ova skupina danas heterogena u svakom pogledu i koliko bi teško bilo staviti ih u istu grupu. Potonja dva autora, kao što će se pokazati, bit će važna za našu raspravu.

01 Letter to Pierre Kosslowski, 3rd July 1969, in Cahiers pour un temps, Paris, Centre Georges Pompidou, 1985.



Alain Finkielkraut

Ovdje je nužno spomenuti i Pierrea Klossowskog, koji bi prema nagnuću trebao pripadati prvoj skupini. Klossowski, koji je Nietzschea počeo čitati još 1934. ustvrdio je kako je Foucault njegov najbolji interpret. No Klossowski zbog svojih prvotno umjetničkih, to jest slikarskih ambicija s jedne strane i prijateljevanja s Battailom s druge, zauzima neku svoju posve transgresivnu poziciju koja je najviše utjecala na francusku recepciju Nietzschea u dvadesetom stoljeću. Ili da se izrazimo posve u njegovu stilu, on ne pripada opakom krugu Nietzscheovih interpreta. On je utemeljitelj tog opakog kruga, ako tako možemo reći. Zato je važno na ovom mjestu spomenuti Klossowskog. Za njegovu knjigu o Nietzscheu, Foucault je rekao da je riječ o najboljoj filozofskoj knjizi koju je pročitao o Nietzscheu.[01] Foucault je smatrao kako je Klossowski u svojoj knjizi o živom novcu otišao najdalje od svih u tumačenju Nietzschea, a onda posredno i Marxa i Freuda.

Ono što povezuje obje skupine autora jest njihovo zajedničko čitanje i pozivanje na Nietzschea u namjeri da se kritički dovede u pitanje kapitalizam i njegove pseudoreligijske strukture, što će za posljedicu imati pokušaj konstruiranja jednog posve novog *ethosa*. Ako možemo ogovoriti o ekspliciranju nekog etičkog koda među postničeanacima, onda je to uvijek riječ o perspektivizmu. Nećemo pogriješiti ako postničeanski *ethos* opišemo kao perspektivizam koji se uvijek artikulira u političkim kategorijama. Jednostavno zato što se kod obje skupine autora pitanje moći i slobode postavlja kao presudno za bilo kakvu daljnju raspravu.

Valja se podsjetiti kako se sloboda u *Genealogiji morala* uvijek konstituira kao asimetričan produžetak moći. Tako protumačena sloboda podsjeća na darvinistički eksperiment koji slavi najizdržljivije i najjače kao one koji su ujedno i najuvjerljiviji. Ničeanski protumačena sloboda kao proizvoljna moć ima posve jasne posljedice u odnosu na političko djelovanje. Nije teško pokazati kako Nietzsche slavi aristokratske junačke vrline kao što su ratovanje, vladanje, lov, pustolovine, uživanje u prevarama, spektaklima okrutnosti i manifestacijama snage. Unatoč tome, slavljenje junačkih vrlina, *agona* i kompetitivnosti kod Nietzschea nisu lako dokazive tvrdnje. Iz tih tvrdnji nije moguće dokazati postojanje

vječnog univerzalnog ratovanja u kojem uvijek pobjeđuju najsnažniji i najsnalažljiviji. Ono što je razvidno u tom slučaju jest popratna okolnost koja manifestira surovost volje za razlikom jer "nanošenje patnje pruža veće zadovoljstvo" od gledanja patnje s time da je "svaka svečanost manifestacija okrutnosti".[02]

Volja za razlikom ujedno je volja za moći i manija za samopotvrđivanjem koju nije moguće dokazati bez metafizike koju Nietzsche indirektno nudi. Ovdje možemo ustvrditi poznatu činjenicu kako je svako negiranje metafizike inherentno metafizičko. Ponašanje snažnih i moćnih počiva na imitiranju kulturnih obrazaca snage i moći, pa samim time nikada nije u potpunosti spontano. Kako bi potvrdio vlastite zaključke u nedostatku plauzibilnijih argumenata, Nietzsche se mora služiti metaforama. U ovom slučaju koristi metaforu koja predstavlja "grabljivu zvijer, veličanstvenu plavu zvijer što požudno traga za plijenom i pobjedom".[03] Pribjegavanje metaforama pokazuje koliko je pitanje snage zapravo kulturno uvjetovana simulacija onoga što je društvo prihvatilo kao mjerilo snage i moći.

Odluku za prihvaćanjem ničeanski protumačenih junačkih vrlina spram nekih drugih vrlina stvar je ukusa i osobnih preferencija koje su uvijek u konačnici proizvoljne. Navedeni ukus Nietzsche ne može dokazati kao nešto što je primordijalno za ljudsku egzistenciju. To je ujedno razlog zašto junačke vrline možemo okarakterizirati kao nedovoljno i neprecizno diferencirajuće. One ne prave jasnu razliku između onog što je dobro i što je uspjeh. Jednako tako, junačke vrline ne prave razliku između demonstracije snage i onoga što bismo mogli okarakterizirati kao moralne ciljeve. To svakako ne znači da junačka društva o kojima Nietzsche govori nemaju stanovite kôdove kojima pokazuju unaprijed utvrđenu podjelu snaga. No to je tek jedna od mogućih manifestacija moći patrijarhalnih glava obitelji koje karakteriziraju takva društva. Iz toga proistječe sljedeće.

Junačka društva imaju objektivne hijerarhije vrijednosti čiju stvarnost Nietzsche poričući afirmira. Istina koju Nietzsche negira okreće se protiv njega unatoč tome što istina kod njega nije ništa drugo nego vojska metafora.

> "Pretpostavimo da je istina ono što se danas bez daljnjeg prihvaća kao istina, naime da je smisao sve kulture upravo to da se iz zvijeri "čovjek" odgoji pitoma i civilizirana životinja, *domaća životinja*, tada bi se nedvojbeno svi oni instinkti reagiranja i resentimana pomoću kojih su na kraju osramoćeni i nadvladani plemeniti rodovi zajedno sa svojim idealima morali držati *pravim sredstvima* kulture."[04]

02 Friedrich Nietzsche, Genealogija morala, Zagreb, AGM, 2004:69
03 Friedrich Nietzsche, Genealogija morala, Zagreb, AGM, 2004:39
04 Friedrich Nietzsche, Genealogija morala, Zagreb, AGM, 2004:40

Pascal Bruckner

Umjesto novog tumačenja junačkih društava, Nietzsche nudi davno poznatu političku činjenicu koju su prije njega opisali starozavjetni proroci Amosa, Izaija i Jeremija kako su dominantne ideje, uvijek ideje dominantnih. Ako su to barbari u odnosu na antičku dekadenciju, onda su barbarske ideje dominantne. Ako je riječ o Egipćanima i Židovima, onda su egipatske ideje dominantne itd. Drugim riječima, jedino u što Nietzsche može uvjeriti svoje čitatelje jest činjenica da iza svakog društva stoji skrivena pozitivistička istina bioloških i ekonomskih odnosa koji uvjetuju i karakteriziraju sve druge odnose. Posljedica takve spoznaje jest negacija svih vrijednosti od kojih je svakako najvažnija ona o negiranju univerzalnosti razuma koji utemeljuje Nietzscheovo slavljenje nihilizma. Nietzsche je istovremeno nihilist i pozitivističko-politički ekonomist. U tom ključu potrebno je čitati njegovu kritike religije, napose kršćanstva.

Tumačeći kršćanstvo kao negaciju volje za moć, Nietzsche doslovno slijedi Hegela u dijalektičkom obratu koji u samo središte svoje misli mora staviti pripovijest o smrti Boga. No Nietzsche se s pravom pribojava da se nismo riješili Boga zato što još uvijek vjerujemo u gramatiku. Nijemac je vrlo dobro znao da je u samom jeziku nešto inherentno teološki i da je gramatika zapravo oblik teologije koja još nije dokrajčena. Za Nietzschea je smrt Boga priprema za dolazak nadčovjeka i poziv na slavljenje nasilja pred kvazibožanskom publikom u vječnom darvinističkom teatru volje za moć. Ovdje se točno mogu razvidjeti dijalektički elementi njegove pozitivističke pripovijesti. Nakon toga nije teško pokazati kako takva pripovijest postaje potporanj etičkom nihilizmu koji u konačnici proviruje u bilo kojem obliku sekularnog humanizama, svejedno radi li se o prvoj ili drugoj skupini navedenih francuskih autora koji se nadahnjuju Nietzscheom.

Jedan dio francuskih postničeanaca smatra kako Nietzscheova filozofija, to jest njegov perspektivizam može ponuditi instrumentarij za kritiku recentnog kapitalizma. Unatoč razlikama, oni se slažu da takva kriti-

ka ima emancipacijski potencijal premda se ne slažu gdje taj potencijal leži. Ponajprije zato što nije posve jasno kako napraviti korak unazad od Nietzschea prema Kantu. Ni sam Nietzsche takav korak nije smatrao mogućim. Ovo je mjesto gdje se Nietzsche okrenuo umjetničkom samoodređenju i izmišljenom predsokratovskom idealu čovjeka koji nikada nije postajo. Navedeni je ideal proizvod Nietzscheove fantazme pomoću koje je morao konstruirati nadčovjeka premda ideju nadčovjeka nikad nije definirao.

MacIntyre je pokazao kako je Nietzsche sliku klasičnih junačkih društava morao prilagoditi potrebama vlastitih argumenata. Što znači da je Nijemac morao mitologizirati daleku prošlost kako bi podupirao vlastitu viziju. Dakle Nietzsche je morao izmisliti aristokratsko samopotvrđivanje unatoč tome što u arhajskim društvima postoji opis namijenjenih i unaprijed određenih uloga. Bilo da je riječ o literarnim ili sudbinski namijenjenim ulogama, one su uvijek unaprijed određene. Homer je pokazao kako se pojedinci potvrđuju odigravajući svoje uloge u klanu, plemenu ili zajednici. Zato što je za Homera jastvo socijalni konstrukt. Ono se pokazuje kroz svoju socijalno konstruiranu ulogu koju onda predstavlja kroz mnogostruke odnose u priči. Ovdje nema mjesta za Nietzscheov individualizam. Pisci klasičnih saga, epova ili primjerice Ilijade ozbiljno su pretendirali na objektivnost stajališta koje su iznosili u svojim djelima. Njihova pretendirana objektivnost nije usporediva s Nietzscheovim perspektivističkim i individualističkim fikcijama o nadčovjeku ili umjetničkom samoodređenju. Ili kako to MacIntyre jasno kaže, "implicitna epistemologija junačkog svijeta radikalni je realizam",[05] što se ne može ustvrditi za Nietzscheovu epistemologiju.

Za one koji se ne žele ili ne mogu pridržavati rigoroznog umjetničkog samoodređenja, jedino što im preostaje, smatra Nietzsche, jest disciplíniranje koje sprovodi država u pripremi rata. Jer za njega je država najhladnija od svih čudovišta. Kod Nietzschea ta se tvrdnja ne odnosi na anticipaciju suvremenog kapitalizma koji pomoću discipline prerušene u potragu za zadovoljstvom i srećom zagovara rat svih protiv svih. Upravo će na tragu ovih Nietzscheovih misli Deleuze i Guattari u *Anti-Edipu* artikulirati teorijski diskurs o ratnom stroju kapitalističke države koji funkcionira pomoću duga, kredita i permanentne deteritorijalizacije kapitala.

05 Alasdair MacIntire, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*. Zagreb, KruZak, 2002. 2002, 139

06 "Panoptikon je polivalentan u svojoj primjeni; služi za kažnjavanje zatvorenika ali i u liječenju bolesnika, poučavanju učenika, čuvanju luđaka, nadziranju radnika, tjeranju prosjaka i dokoličara na rad. On predstavlja tip postavljanja tijela u prostoru, raspoređivanja pojedinaca u odnosu prema drugim pojedincima, hijerarhijske organizacije, razmještanja središta i tokova moći, definiranja njezinih oruđa i načina intervencije, koji se može provesti u djelo u bolnicama, radionicama, školama, zatvorima. Svaki put kada budemo imali posla s mnoštvom pojedinaca kojima će trebati nametnuti neku zadaću i vladanje, moći će se upotrijebiti panoptička shema." Michel Foucault, *Nadzor i kazna. Rađanje zatvora*. Zagreb, Informator, 1994:211

Immanuel Kant

Drugim riječima, ničeanski etički kodovi, koliko god bili sofisticirani i složeni, ne nude ništa više od proizvoljnog perspektivizma i nasilnog slavljenja volje za moć. Premda je u svojoj knjizi o Nietzscheu Deleuze rekao kako je za Nijemca cilj filozofije oslobađanje od nihilizma i njegovih oblika, Deleuzeu nije pošlo za rukom to i pokazati. Zato se na ovom mjestu moramo pozabaviti ranim Foucaultovim čitanjem Nietzschea i njegovom antihumanističkom pozicijom koja je determinirala njegovo razumijevanje politike i etike.

U Foucaultovu slučaju politika nije odvojiva od etike i kao takva izmiče jasnoj definiciji. Zato Foucault govori o divergentnim formama različitih mikropolitika. Njegovu ranu etičku perspektivu vrlo općenito bismo mogli okarakterizirati kao stanoviti političko-etički panoptizam kroz koji se plastično se ogleda njegov antihumanizam. Ovdje je važno podsjetiti kako je za njega Benthamov panoptikon sinteza etičko-antropološkog koda i politike klasicizma koja determinira modernu analitiku čovjeka. Navedena analitika imala je konstitutivnu ulogu u modernoj misli. Stoga ne čudi kako je panoptikon povlašteno mjesto u toj analitici.[06]

Ukoliko tako sažmemo Foucaultovu etičku perspektivu, onda neće biti čudno da je prema njemu svaki pokušaj vođenja politike, pa čak i one revolucionarne, determiniran strategijama izmjene moći, a ne njezinim dokončavanjem ili uništavanjem. Mijenjaju se igrači, ali ne i pravila. To je razlog zašto propadaju sve revolucije. One su u konačnici vođene idejom promjene igrača, a ne promjenom same igre koju determiniraju dispozitivi moći. Stoga je nužno konstruirati oporbene političke strategije kontramoći, mikropolitike koje će misliti ono transgresivno, manjinsko i marginalno. Takav oporbenjački diskurs ne nudi mnogo razloga za slavlje zato što više disperzirana, više kapilarna i više diferencirana moć ne dokida moć, nego je još više čini totalitarnom. Navedena moć usvaja disciplinu koju karakteriziraju trostruki kriteriji. Navedeni kriteriji ujedno su kriteriji će Foucaultu kasnije poslužiti za opis nastanka biopolitičke prakse.

— Izvršavanje moći mora biti najjeftinije moguće za one koji je impostiraju dok učinci moći moraju biti dovedeni do maksimalnog intenziteta na što većem prostoru bez propusta i neuspjeha;

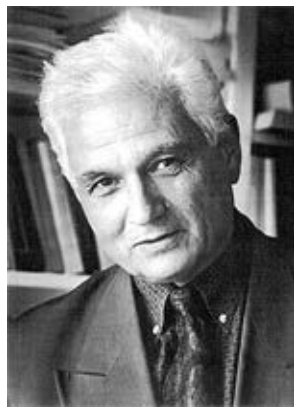
— Ekonomski porast moći potrebno je povezati s isplativošću aparata unutar kojih se moć sprovodi na što većoj teritorijalnoj jedinici sa svim raspoloživim dispozitivima;
— Cilj je stoga da se što učinkovitije utječe na porast poslušnosti svih elemenata u društvu bilo da je riječ o vojnom, medicinskom, pedagoškom ili industrijskom aparatu.

Tako impostiranim dispozitivima moći ne možemo suprotstaviti ono što je Foucault nazvao "moć tijela" zato što ako tijela budu prizvana i umetnuta u diskurs, s tom moći tijela u diskurs ulazi cijela konvencionalnost kulture kako je to već pokazano u Nietzscheovu slučaju. Kulturna konvencionalnost nije ništa drugo nego čišća, ponovno izumljena gola snaga koju na specifičan način posuđujemo i preuzimamo od prirode same. Suprotno od toga, dovodimo se u Deleuzeovu i Guattarijevu poziciju prema kojoj postoje samo tijela, intenziteti na površini i apstraktni strojevi koji nisu ništa drugo nego daljnja, ponešto apstraktnija razrada onoga što je istraživao Foucault.

U posljednjem razdoblju Foucaultova filozofskog projekta možemo naći pokušaj izlaska iz ovog Nietzscheova perspektivističko disciplioniranog labirinta. Foucault u svojim posljednjim tekstovima uvodi mnogo više autonomniji subjekt koji se brine za sebe, napose u njegovu briljantnom pokušaju razlikovanja filozofije i duhovnosti u predavanju pod nazivom "Hermeneutika subjekta" koje posve subjektivno smatramo njegovim najvažnijim tekstom. Tako mišljen subjekt prakticira pseudostoičku terapijsku askezu, duhovnu vježbu, koja se u Foucaultovoj postepikurejskoj varijanti nastoji distancirati od etičkog darvinizma realne politike. On je navedeno vježbanje nazvao tehnologijama jastva. Konstitucija subjekta je povezana s tehnologijom jastva u kojem se iznova izumljuje briga za sebe kao ključna sastavnica filozofskog diskursa koju Foucault pronalazi u Platonovu *Alkibijadu* i poslije odmotava pomoću Hadota.

Ovdje nije riječ o defetizmu i povlačenju u stoičku unutarnju tvrđavu nego pokušaj da se izbjegne vlastita antihumanistička klopka koju si je rani Foucault sam postavio. U pokušaju osmišljavanja plauzibilne ničeanske kritike kapitalizma i osmišljavanja prikladnog etičkog koda koji bi pratio navedenu kritiku, Foucault je nedvojbeno mnogo iskreniji, dosljedniji i jasniji od Derride. Derrida je puno manje ničeanac od Foucaulta, ali Derridin perspektivizam nedvojbeno počiva na Foucaultovim genealoškim istraživanjima Nietzschea.

07 Jacques Derrida, *Acts of Religion*, New York, Routlage, 2002., str. 243



Jacques Derrida

Premda Derrida svoju etiku nije konstruirao u posve ničeanskom idiomu nego u frojdovskom i marksističkom, njegovu dekonstrukcijsku etiku mogli bismo smatrati lošom dopunom Foucaultove poststoičke asketike u kojoj dominira briga za sebe. Derrida u etičkom smislu promišlja važnost etičke zapovijedi spram političko-emancipatornog potencijala dekonstrukcije. On smatra da dekonstrukcija posjeduje emancipacijski potencijal koji kao takav ima etičke reperkusije. Derrida tvrdi da je pravda nešto što se ne može dekonstruirati jer je za njega dekonstrukcija pravda. Nadalje, Derrida će pokušati uvjeriti svoje čitatelje kako "nedekonstruktivnost pravde čini dekonstrukciju mogućom, zapravo ona je neodvojiva od nje".[07]

Dekonstrukcija je strategija čitanja i tumačenja koja prosvjeduje protiv strukturalnih često nevidljivih proturječnosti upisanih u bilo koju fiksiranu tekstualnu, socijalnu, kulturalnu ili političku taksonomiju. Ono što bismo mogli opisati kao mučenje i ono što nas doslovno "umara" u Derridinoj dekonstrukciji neophodne prisutnosti jest snažna politika beskonačnog odgađanja i negativnosti. Unutar tog odgađanja i negativiteta nama nikada do kraja nije jasno kad smo u iluziji, a kada uistinu subverzivno demaskiramo i dovodimo sustav u pitanje.

Dekonstrukcija se oduvijek precjenjivala kao neka povlaštena procedura čitanja, kao što je uostalom precijenjena i Derridina takozvana negativna teologija. Ni jednu ni drugu ne bismo trebali shvaćati preozbiljno kao što to čine američki deridijanci, pogotovo oni koji se petljaju s teologijom, primjerice kao Caputo, koji smatra da je njegovo kvazidekonstrukcijsko čitanje Augustina bez Boga, crkve, molitve, Biblije i dakako Isusa jedino točno i ispravno čitanje *Ispovijesti* hiponskog biskupa. Dekonstrukcija nije neki univerzalni alat koji se kao takozvani "francuski ključ" može primijeniti u svakoj prigodi i koji je važno imati u alatnici. Dekonstrucija je više nalik takozvanoj gedori, nekom nastavku i pomagalu koje staviš na pravi alat kako bi mogao odšarafiti maticu ako je to potrebno.

Ne bismo trebali nasjesti triku kako kod Derride postoje ozbiljni tekstovi i oni u kojima slavi zaigranost. U konačnici i *Gramatologija*, *Pisanje i razlika*, *Circumfessi-*

on, ili *Sablasti Marxa* su narcisoidna igrarija, beskonačna vrtnja ukrug i hvatanje vlastitog repa u kojem vrtoglavica završava kao igranje s đavoljim repom. Izgleda da je riječ o najjednostavnijem narcizmu u kojem je Derrida u uvijek glavni lik, koji cijelo vrijeme govori o sebi pod krinkom dekonstrukcijskog čitanja Levinasa, Joycea, Platona, Freuda ili Marxa.

Uvijek me zanimalo kako takvo čitanje primijeniti na Holokaust ili Auschwitz. Derrida nikad nije pokušao dekonstruirati koncentracijske logore. Pismo ili glas, tekst ili riječ, virtualno ili aktualno, mnoštvo ili jedno, konačno ili beskonačno. Derrida se zapravo uvijek "odlučno" odlučuje za "ili". On se odlučuje za nemogućnost odlučivanja i uživa u odgađanju odlučivanja onda kada je nužno odlučiti. Zato je na djelu najsuptilniji oblik reakcionarstva prema kojem se katolički pozitivist i mason De Mestre čini kao Che Guevara. Beskonačno odgađanje, odsutnost i praznina. Ili kako to kažu stari Rimljani, u odgađanju je propast.

Ako želimo usporediti etičke implikacije dekonstrukcijskog čitanja, najbolji je primjer usporedba Augustinovih *Ispovijesti* i Derridinih *Circumfession*. Razlika ta dva čitanja i pisanja je kao sličnost između sakramentalnog vođenja ljubavi i masturbacije. Čak štoviše, u Derridinu slučaju još je puno gore. On odgađa masturbaciju i nadopunjuje je uvijek novim maštanjima o masturbaciji ili o daru masturbacije dok u samoj mašti čitatelja uvjerava kako je i sama nemogućnost mašte o masturbiranju privilegiranija od same masturbacije. Navedeno maštanje i fiksacija o samom činu u konačnici su tragovi koji nam omogućuju da odgodimo smrt čiji nam horizont ništavila i besmisla jedini može dati smisao. U takvom nadopunjavanju odgađanja u konačnici ostajemo paralizirani. Nije ni čudo što su Derridu svrstali na stranu sofista. On uistinu podsjeća na nekog sofisticiranog sofista jer kod njega nikad nije jasno je li moguće napraviti odluku jer razlikovanje je u konačnici odluka.

Ostaje nam dvojbeno kako napraviti odluku i kada je najučinkovitije primijeniti strategiju dekonstrukcije. Čini se da ta odluka ostaje proizvoljna, a jedino u što možemo biti sigurni jest činjenica da su oba puta podvala. Zato Derrida pokušava svoju etiku dekonstrukcije dopuniti onime što je opisao kao politiku prijateljstva, gdje daje prednost prijateljstvu nad politikom. Znajući kolika su se prijateljstva raspala zbog politike, ovo i nije posve pogrešna tvrdnja. Svako ustrajavanje na nekoj etici dekonstrukcije, pogotovo u političkom odlučivanju u krajnjoj instanci jest ustrajavanje na odgađanju koje konsekventno vodi u neki oblik fašizma. U tom slučaju potrebno je potražiti oblike djelovanja koji će izbjeći fašizam a da se u isto vrijeme afirmira primarnost razlike i mnogostrukosti koji neće biti nasilni, što Derridi ama baš nikad ne uspijeva poći za rukom.

Jedan od način da se izbjegne fašizam kapitalističke države predložili su Deleuze i Guattari u svom zajedničkom projektu *Anti-Edip* koji su opisali kao priručnik za nefašistički život. U etičkim rješenjima Deleuze i Guattari nisu posegnuli za Derridinim negativitetom dekonstrukcije, niti za Foucaultovim uzmakom prema poststoičkoj asketici i brizi za sebe. Ali su nedvojbeno nadahnuti Nietzscheovim sklopovima. Ako je Foucaultov etički perspektivizam iz njegove rane faze bio okarakteriziran njegovim antihumanizmom, onda neće biti teško shvatiti zašto Deleuzeov i Guattarijev politički projekt opisujemo kao posthumanizam.[08]

Posthumanizam kod Gatareza jest drugo ime za politički spinozirano postničeanstvo. Njihova je namjera da se na praktičan način uprizori razlika kao takva. Na taj će se način stvoriti preduvjeti za radikalnu egalitarnost slobode u spinozijanskoj matrici ljubavi i solidarnosti. Preduvjeti za egalitarnost slobode sastoje se od tvrdnje da postoje samo tijela na površini bez ikakve dubine. Nakon toga postoje tijekovi, sklopovi, platoi i intenziteti. Nisu li na djelu fantazije uzrokovane reduktivnim materijalizmom koji ljude svodi na kiborge s obzirom na to da za njih nema razlike jesmo li izgubili čovjeka ili smo izgubili tijelo. Sve što ostaje jesu tijela bez organa TbO koja se kao sklopovi povezuju s drugim tijelima i različitim intenzitetima na različitim platoima.

U referentnom polju takvih postničeanskih fantazmagorija deleuzijanska kritika kapitalizma ne može nam ponuditi nikakvu nadu u borbi protiv kapitalizma nego samo linije bijega. Upravo danas takva bi kritika bila nužna kada svjedočimo porastu tržišnih sustava pod nadzorom države s jedne strane i složene birokratske strukture koja promovira formalno jednake političke subjekte s druge strane. Takve formalnosti u suvremenim društvima bivaju uobličene posjedovanjem resursa koje omogućuje stjecanje bogatstva, retoričku moć, pouzdavanje u zakone vjerojatnosti i burzovne spekulacije koje su postale drugo ime za ekonomiju.

08 O nastanku, razvoju i mogućim definicijama posthumanističkog diskursa važno je pogledati najnoviju studiju Žarka Paića, *Posthumano stanje*, Zagreb, Litteris, 2011., str. 84-106

James Joyce

U takvim društvima postoji privid distribucije moći kao i privid postojanja procesa transparentnosti i odgovornosti. Na taj se način otvaraju novi prostori političkog koji dopuštaju razne oblike kreativne segmentacije. Navedene segmentiranosti postoje kao razlikovanje koje osigurava i legitimira dominaciju istog i univočnog, a ne različitog i ekvivočnog, kako to Deleuze pokušava pokazati. Na djelu su beskonačne deteritorijalizacije i reteritorijalizacije koje se beskonačno šire u virtualnom.

Posljedica toga jest da ljudi posjeduju i žele "isto" unutar konformističkog ponašanja, ograničavajućeg jezika koji se miješa s narcisoidnim individualističkim subjektivizmom. Sve tehničke procedure postaju imanentno plošne i jednodimenzionalne kako bi se konstantno mogle sprovoditi beskonačne prilagodbe i konstantni prijelazi u nešto drugo. Na djelu je permanentno sklapanje i rasklapanje TbO i beskonačno ponavljanje tijekova. Promoviranje fleksibilnosti osoba, radne snage i stvari povezuje se s medijskom dominacijom, promoviranjem hedonizma i impostiranjem trivijalnog koje svakodnevno izumljuju nove interpelacije subjekta. Navedene interpelacije subjekta jedino mogu iznjedriti pokušaj da se odgodi umiranje.

Takvim subjektima koji permanentno žive sučelice smrti dok su istovremeno premreženi novim oblicima pokoravanja tržišnim formalnostima i centraliziranoj birokraciji ne preostaje mnogo izbora premda je iluzija izbora dominantni privid kapitalističke racionalnosti. Preostaje nam usvojimo nomadizam, ali kamo da odemo osim u glatki prostor kako nam je to sugerirano od Gatareza. Unatoč tome što se čini da kapitalistička racionalnost počiva na permanentnim konstrukcijama izbora i opcija, na djelu je još jedna iluzija odgađanja. Jedino što preostaje tako opisanim nomadskim i postmodernim subjektima jest prazna virtualnost imanencije i život u bezdušnoj mreži. Stoga nije čudno što je Deleuze u svojim ontološkim istraživanjima zagovarao primarnost vitalizma i virtualnost spram aktualnosti, anticipirajući tako našu vlastitu "posthumanost" i nudeći simuliranu nadu umjesto obećanja stvarne radikalne promjene.

Takav pokušaj nije ništa drugo nego "homeopatska nada" koja služi za prelazak u nešto drugo, jedne mnogostrukosti u drugu, jedan sklop u drugi. Prijelaz u nešto drugo je Deleuzeova namjera da krene onkraj kapitala koji svojim teritorijalnim širenjem porobljava želju. Teritorijalne reprezentacije onoga što je poželjno zapravo postaju same želje koje bi trebale biti oslobođene. Drugim riječima, Deleuze tvrdi da se pri obnavljanju želje istovremeno izumljuje i novi objekt koji se želi. Na taj se način sa želećim objektom rađa i nova želja.

Čak štoviše, želja u tom procesu sama uspostavlja vrijednost koju želi i u odnosu spram te vrijednosti ostaje zarobljena stanovitom nepremostivom mitološkom distancom. Navedena distanca je sprečava da u potpunosti dosegne željeni objekt. U ovome slučaj Deleuzeov pokušaj ne može biti od nikakve koristi. Deleuze ne nudi ništa novo protiv hladnog i sadističkog kapitalističkog *agona*. U tom kontekstu nam je jednako tako važan još jedan antihumanist i ničeanac, a to je Lyotard.

Lyotard pristaje na stanoviti protupozitivitet neokapitalističkog *agona*. Njegova je namjera razraditi proširivanje logike kapitala prema nečemu što ga nadilazi, tražeći u tom nadilaženju određene emancipatorne aspekte. Lyotard nudi politiku za koju, da bismo se njome bavili, moramo postati bezbožni, moramo postati pogani, kako će to kasnije biti pokazano. Iz te pozicije nastaje njegov etički kod "libidinalnih intenziteta" koji karakterizira nepovjerenje spram prirodne, nedužne želje. Jednako kao Foucault, Derrida ili Deleuze, Lyotard problematizira pitanje želje u frojdovsko-psihoanalitičkom ključu, što će biti razvidno u njegovu libidinalno-intenzivnom nedovršenom čitanju Augustinovih *Ispovijesti*. Navedeni autori problem želje i njezine konstrukcije smatraju presudnim želimo li razumjeti ne samo ljudsko djelovanje nego i nastajanje samog subjekta unutar kapitalističke matrice i racionalnosti.

Upravo zato Lyotard izokreće stvari naopako. Njegova je etika prema tome posljedica njegova promišljanja politike, a ne obratno. Politika se za Lyotarda sastoji od umnožavanja i ubrzavanja beskonačno mnogo preklapajućih jezičnih igara. Lyotard je ustvrdio kako pravila jezičnih igara: "…nemaju legitimnost u njima samima već su predmet izričitog ugovora među igračima (premda to ne znači da ih ovi izmišljaju). Drugo, ako se pogriješe pravila nema igre, čak i najmanja promjena nekog pravila mijenja narav igre, a neki 'potez' ili iskaz koji nije po pravilima ne spada u igru što su je ova pravila odredila".[09]

Pristup navedenim igrama, uvjeren je Lyotard, na egalitarnoj razini mora svima biti dostupan unatoč to-

09 Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb, Ibis-grafika, 2005:65

me što "aparati koji poboljšavaju performativnost ljudskog tijela zahtijevaju dodatne troškove ako želimo da nam pruže dokaze".[10] Egalitarni pristup jezičnim igrama na kojem on inzistira ujedno je i recidiv njegovih socijalističkih ideja. Lyotard sangvinično zaključuje kako igre znanstvenog jezika postaju igre bogatih. Bogati imaju najviše mogućnosti da budu u pravu. Tako se konstruira kapitalističko izjednačavanje bogatstva, učinkovitosti i istine. Kako artikulirati smislenu etičku poziciju a da ona bude odvojiva od politike? Kako se igrati u miru a uime pravde koja nije ni zastarjela ni sumnjiva?

Lyotard je artikulirao etiku agnostičke politike u kojoj pokušava sintetizirati poganski primitivizam i sofizam s jedne strane te aristotelizam i kantovstvo s druge. Takav etički kod najbolje pokazuje inherentna proturječja koja su razvidna pri pokušaju da se dođe do modernističkog koncepta slobode. No ta je sloboda dokinuta u postmodernim oblicima moći i zato se on vraća poganstvu u vlastitoj, gotovo mitološkoj verziji. U Lyotardovoj etici možemo pronaći poganske elemente za koje on smatra kako mu pomažu da bude nepristran kod istovremenog promišljanja moći i pravde. Slijedeći djelomično Levinasove uvide, Lyotard ovdje zagovara heteronomnu etiku koja je poslušna glasu drugoga. To se odnosi na poganski običaj u kojem su se čak i bogovi pokoravali "stranim" glasovima.

Promišljajući takvu mitološku svijest naratološki, Lyotard želi iznova utemeljiti postojanje mnogih bogova i mnogih junaka koji su subjekti imperativa mnogih priča. No izvorni junaci u povijesnim okolnostima prema takvoj konstelaciji jedva preživljavaju. Za razliku od Deleuzeove univočnosti, Lyotard će inzistirati na odstupanjima kojima se opskrbljuju priče kao i na apsolutnoj nepropisivosti moralnih odluka koje naglašavaju sofisti. Ovo je sažetak prve faze Lyotardove etičke perspektive.

U kasnijem razdoblju svoje misli, Lyotard će pokušati artikulirati vlastitu postmodernu verziju Kantova kategoričkog imperativa. Trebalo bi djelovati tako da maksima naše volje gotovo nikad ne bude izdignuta u počelo univerzalne legislative. Svrha izokretanja kategoričkog imperativa kod Lyotarda ima namjeru jamčiti slobodu koja nam osigurava stvarnu pozitivnu razliku. Navedenu slobodu i razliku nemoguće je zatvoriti u nestvarni privatni prostor. Tako protumačena sloboda podrazumijeva priznanje određene moći nad nama, što znači da uvijek moramo biti spremni ubaciti se u pripovijest drugih koji su istovremeno pripovjedači i akteri. Moramo postati junaci u pripovijesti drugih.

Važno je podsjetiti kako Lyotard misli da su u mitološkom diskursu uloge podijeljene premda se uvijek iznova preuzimaju. Zato za njega postoji stalno zatomljenje govorećeg subjekta dok je inauguriranje pripovijesti moguće jedino ako je inaugurira neki bog. Iz toga proistječe da ako želimo iskazati našu pripovijest, moramo se podrediti proizvoljnosti mita s jedne strane kako bismo se u isto vrijeme mogli pronaći unutar nekontrolirane moći s druge. Na taj način Lyotard želi sintetizirati poganstvo s liberalno-diskurzivnom afirmacijom prava koje omogućuje jednako sudjelovanje svih u beskonačnoj agonijskoj borbi.

Riječ je borbi koju mit iznova pripovijeda i nadopunjuje pomoću novih hibridizacija i novih inkorporacija tuđih pripovijesti u naš vlastiti mitološki korpus. Ovdje se susrećemo s nepremostivim problemom. Pripovijesti koje smo naveli i kojima smo se prilagodili sudbinski determiniraju naš život, našu krhkost, snagu i lukavstvo. Svečano započinjanje takvih pripovijesti stoji u neprijateljskom odnosu spram neutralnih početaka koji iznova žele prizvati socijalni ugovor.

Kako onda razlikovati legitimno natjecanje (primjerice tržišno) i nelegitimnu praksu političkog terora koji poriče pravo drugih da sudjeluju? Pravila jezičnih igara su proizvoljni mitovi čija pravila nisu fiksna ni stabilna. To je razlog zašto Lyotard može navijestiti "radosnu vijest" o vladanju beskonačnih razlika jezičnih igara. No to ne može proći kao liberalni pluralizam zato što ništa u Lyotardovoj filozofiji ne omogućuje razlikovanje primata jedne igre nad drugom, kao ni beskonačne ekspanzije jedne ili druge igre. Ovo je ujedno i razlog zašto nije moguće legitimno dovesti u pitanje manipulaciju jedne igre nad drugom jer su obje vođene kao igre moći.

Pravo pitanje Lyotardove etike sastoji se od pokušaja da se odgovori na pitanje kako je moguće biti pravedan spram žanrova diskursa u točki u kojoj se pojavljuje *razlika*. Na to pitanje nije moguće odgovoriti želimo li kao Lyotard u igru ponovo uvesti zaključke koje proizlaze iz Kantova liberalizma. Nijedna filozofska etika, a onda ni politika ne može apelirati za pravdom i istodobno zahtijevati istinitost svakog diskursa. Lyotard ne može otvoriti neki treći liberalni put između nihilističke univočnosti i katoličke analogije, premda on uzaludno inzistira na otvorenosti sustava, lokalnosti i antimetodi na-

10 Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb, Ibis-grafika, 2005:65

rativnosti. To je ujedno i njegov način na koji on legitimizira neki diskurs nazivajući taj oblik i *proces paralogija*.[11]

Taj Lyotardov treći put povezan je s njegovim očajničkim pokušajem da ponovo uspostavi neku novu varijantu socijalizma koja će radikalno prekinuti sa svakim oblikom komunističkoga terora. Ono u čemu Lyotard zapravo ne uspijeva, nije napose stvar etike, nego nemogućnost da nam pokaže uvjerljive pa čak i dostatne razloge zbog kojih ontološka diferencijacija nije odvojiva od fašizma i političkog i mitološkog slavljenja moći. Posljednja tvrdnja ne odnosi samo na Lyotarda nego i na sve poststrukturaliste koji su se pojavili u Francuskoj poslije 1968. godine.

Ovdje ćemo navesti i drugu manje važnu skupinu francuskih postničeanaca poznatijih pod generičkim imenom *nouveaux philosophes*, koje bismo danas jedva mogli svrstati u istu skupinu, pogotovo kada je riječ s jedne strane o Alainu Finkielkrautu, Pascalu Bruckneru, Bernard-Henriju Levvyu, te Christianu Jambetu i Guyu Lardreau s druge. Prva tri filozofa iz navedene skupine na ovom mjestu ne bi trebalo komentirati, niti ozbiljnije uzeti u obzir jer su oni danas prešli u liberalni tabor. Iz te je skupine potrebno je izdvojiti dvojcu najradikalnijih koji su i najzanimljiviji. Riječ je o šezdesetosmašima Christianu Jambetu i Guyu Lardreau. U svom ključnom tekstu pod nazivom *L'Ange* pokušali su artikulirati stanovitu verziju manihejsko-gnostičkog komunizma, koju će Alberto Toscano opisati kao "anđeoski maoizam".

Christian Jambet i Guy Lardreau zagovarali su specifičnu maoističko-manihejsku askezu koja je razvidna u njihovoj mržnji prema seksu unutar konteksta kulturne revolucije. Ovdje možemo navesti zajedljiv Lacanov komentar kako je takva ideja mogla sinuti jedino u glavama bogataških sinova, prinčeva sa Sarbone. Oni su histerici koji trebaju novog Gospodara, a to će i dobiti, uvjeren je Lacan. Gnostička mržnja prema seksu u bizarnom obratu jest konzervativno-reakcionarna provokacija koja želi dovesti u pitanje surovi hedonizam šezdesetosme tražeći manje.

Za razliku od pariških demonstranata koji su željeli više slobode, više neobaveznog seksa, više slobodnog vremena, veće plaće, jedan dio francuskih maoista imao je potpuno druge prioritete. Oni su željeli manje seksa, manje užitka u onome što im nudi visoko birokratizirana država i kapitalistička proizvodnja. Revolucionarna etika koju su spomenuti autori zagovarali nije bila moguća za one koji su željeli uživati bez ikakvih zapreka. Za Christiana Jambeta i Guyja Lardreaua u tome i jest bit problema, stoga je potrebno odreći se želje jer kapitalistička proizvodnja pomoću birokracije najlakše disciplinira i manipulira željom.

Važno je naglasiti kako Jambet i Lardreau nisu željeli ponuditi još jednu analizu političkog diskursa poslije 1968. Prema njihovu mišljenju takvim je političkim diskursom dominirala moć koja nije mogla ponuditi nikakvu nadu. Ukoliko je stvarnost ta kojom dominiraju sirovi oblici moći, onda je potrebno odbaciti stvarnost. Kako odbaciti stvarnost a da se ne podlegne iluziji, jer bi to u protivnom značilo da se na mala vrata iznova vrate humanizmu u nekom drugom, liberalnijem obliku. Liberalni subjekt, ispravno će primijetiti Jambet i Lardreau, ne može poslužiti kao utvrda koja bi politički prostor mogla zaštiti od fašizma zato što je neposredna nakana fašizma pokazati kako je univerzalnost liberalnog subjekta u potpunosti iluzorna.

Ne odigrava li se u tom slučaju svaka kritika kapitalizma u političkom polju koje posredno definira fašizam? Nije li kapitalistička matrica humus i plodno tlo za fašističke političke prakse? Na ova se retorička pitanja može odgovoriti protuargumentom kako fašizam kao politička praksa ne može biti opovrgnut zato što je fašizam utemeljen na mitu. Kao takav fašizam se, kao mit, razlikuje od socijalizama zato što se fašizam odsjekao od prosvjetiteljskog projekta, dok je socijalizam upravo utemeljen u njemu premda ni on sam nije lišen gnostičkog, mitološkog i tragičnog. Socijalistički marksizam je utemeljen na prijepornom metapripovjednom idiomu koji njegovi zagovornici uzalud pokušavaju potkrijepiti racionalnim argumentima. Za navedeni idiom je potrebna vjera ako ne veća, onda makar jednaka kao i vjera u kršćanstvo.

Jambet i Lardreau tvrde kako su Nietzsche i njegovi sljedbenici pokazali da je fašizam osobina svake politike. Iz toga proistječe kako se svaka politika skriva iza mitoloških krinki. Dakako da ovdje nije riječ (kao kod Hobbesa i Foucaulta) o tome da se pokaže kako je bit svake politike moć. Potvrde za ove tvrdnje mogu se naći kod katoličkih pozitivista i masona kao što su Joseph de Mestre i de Boland. Dakako da je Karl Schmitd bio autor koji je navedenu tezu u potpunosti anticipirao i doveo u odnos s religijom. Problem je naime u tome što svaka

11 Usp. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb, Ibis-grafika, 2005:89-100

Jean-François Lyotard

politika izumljuje moć služeći se određenim oblikom religije.

Tako postavljena religija u službi politike kanalizira mitološku moć fiktivnog i surogat-boga. Moć je u tom slučaju dominantna kategorija politike zbog proizvoljnosti onoga što mit može izumiti. U tom slučaju savršena forma politike i religije jest monoteizam zato što monoteizam "utjelovljuje" apsolutiziran izvor moći. Jednako tako, religija postaje provjera političke moći jer je u stanju pozicionirati izvor moći koji je onkraj političkog suvereniteta. Ta moć se sastoji od toga da "izumljuje" dušu kao povlašteno mjesto neposrednog doticaja sa samom moći.

Ovo je ujedno i najslabiji argument novih filozofa. To je njihov pokušaj da u igru ponovo uvedu kantovsko shvaćanje slobode u kojoj subjekt i ljudska prava u cijelosti ovise o nekoj "religijskoj" pripovijesti koliko god ta religijska pripovijest bila sekularna. Nemoguće je konceptualno ili intuitivno pristupiti čistom subjektu preko ili iznad domena moći. Prizivamo li uzvišenost u kantovskom smislu, moguće je načiniti neku razliku između liberalizma i totalitarizma, premda će ta razlika u svoj srži biti totalitarna. Novi filozofi točno su primijetili kako je moguće suprotstaviti se Nietzscheu i postničeancima pozivanjem na (protu)mitologiju i (protu) ontologiju.

To pozivanje nije moguće želimo li iznova uprizoriti humanizam utemeljen na vladavini univerzalnog razuma. Općenito kazano *nouveaux philosophes*, zajedno s Jambetom i Lardreauom još su uvijek preblizu prihvaćanja ničeanskog perspektivizma i njegove ontologije te tako žele naći mjesto koje je onkraj moći, u nekom drugom svijetu koji ne možemo opisati. Taj svijet možemo zamisliti i pretpostaviti, ali u tom slučaju na mala vrata ulazimo u teologiju, primjerice onu teologiju koju između ostalih zagovaraju pripadnici radikalne ortodoksije.

Ako je moć samo ideja, kako to da još nije došlo do alternativnog izuma socijalnog i lingvističkog procesa koji ne bi bio uokviren dominacijom proizvoljne moći, pitaju se navedeni teolozi. Sad u raspravu napokon ulazi i Lacan i njegova teorijska psihoanalitička operacija udaljavanja od Freuda s jedne strane i posve drugačije tumačenje želje s druge.

Slijedeći djelomično Lacanove psihoanalitičke uvide, jedan dio postničeanaca smatra da je želja produkt našeg imaginativnog shvaćanja nedostižnosti cilja koji nam se pokazuje preko simboličkog poretka kulture. Zato nas svaka politika i svaki postojeći mit zarobljavaju proizvoljnom moći držeći nas podalje od onoga što želimo posjedovati. Stoga ne možemo posjedovati to što želimo, a to je prostor političkog u kojem uvijek bivamo određeni jer je ta određenost upisana u nas. Jambet i Lardreau tvrde da trebamo ne-željeti. Kod Jambeta i Lardreaua na djelu je stanoviti pesimizam koji ne može opovrgnuti mogućnost postojanja neposesivne želje.

Biti sretan u laži ili nesretan u istini, radikalni ortodoksi čitajući Augustina u neoplatonističkom ključu predlažu da je moguće biti sretan u istini. Augustin tako opisuje blaženstvo. To znači da se subjekt pojavljuje u želji za drugim. Drugi je prisutan i spriječen u onome što zovemo viškom željnog dodatka. Iz toga pak proistječe da je želja uvijek želja za drugim i da traži istovremeno poništenje i održavanje distance spram drugog. Potrebno je zamisliti i konstruirati stvarnu socijalnu alternativu praksu koja bi bila prijenos želje, koja bi unatoč kušnjama moći bila utvrđena bez nasilja i čiji bismo trag prijenosa i argumentacije mogli slijediti jedino pomoću poetskoga uvjeravanja lišenog nasilja. Takvu alternativnu socijalnu praksu potrebno je iskusiti i otkriti jer na apstraktni način nikada nećemo znati da postoji drugačije protumačiva želja koju kapitalizam neće moći porobiti.

Kapitalizam je strategija koja stvara i porobljava želju. Budući da je želja konstitutivna kategorija ljudskosti, čini se kako kapitalizam uvijek pobjeđuje zato što iznova porobljava našu želju i njegova je pobjeda ontička. Religijska dimenzija kapitalizma iznova nas drogira što i kako željeti. Upućuje nas da želimo ono što žele drugi, i tako ih oponašajući upadamo u konfliktualni mimetizam. Želimo posjedovati ono što posjeduju drugi i tu se javlja mimetičko nasilje od kojeg uvijek profitira kapitalistička proizvodnja u službi države i tržišta. No što ako ponudimo religijsku alternativu pri tumačenju konstitucije želje i njezina uređenog usmjeravanja, kako su to napravili primjerice Augustin ili Toma Akvinski?

Religija je puno realističnija u ovom slučaju jer traži da promijenimo objekt naše želje. Između toga da želimo volju za moć na različite načine ili da ne želimo kao anđeoski maoisti, potrebno je ponuditi neku smislenu alternativu koja postoji unutar religijskih praksi iz kojih je kapitalizam i nastao. Što ako je to jedini način da se

želja oslobodi od kapitalističke racionalnosti i da se ponudi jedno novo emancipatorno čitanje stvarnosti koje je drugačije od Freudova, Marxova ili Nietzscheova?

Drugim riječima, možemo hladno ustvrditi kako u Nietzscheovu perspektivizmu nema ničeg emancipatornog, kao što nema ničeg emancipatornog u etičkim idiomima koje nude Derrida, Lyotard i Lacan. Ovdje možemo izuzeti, bar u nekim dijelovima, Deleuzea i ponajviše Foucaulta. No njihova su čitanja dragocjena zbog genealoške i paradoksalne naravi njihova istraživanja i pisanja. No s druge strane oni nam ne nude ništa emancipatorno novo osim rezignacije i melankolije. Svi nam ovih autori, uključujući i nove filozofe, samo obećavaju oslobođenje. Ali sve ostaje na obećanju i odgađanju tog obećanja.

Potrebno odmaknuti se od intelektualne kapitulacije postničeanskog diskursa koji nije ništa drugo nego pokušaj da se na neuspješan način odgodi nihilizam koji je inherentan kapitalizmu, a čija se politička manifestacija ogleda u fašizmu. Uostalom kao i kapitalizam, nihilizam je sadistički mit koji jedino teologija može iznova prepričati nudeći alternativi *ethos*, novu sintezu teorije i prakse. Zato je religija jedina koja može dovesti u pitanje kapitalizam. No koja religija i u kojoj formi, pitanje je na koje tek trebamo odgovoriti.

Što ako je i sama religija postala kapitalizam s obzirom na to da nije teško pokazati kako je i sama suvremena religija usvojila modernu kapitalističku racionalnost. Ovu tvrdnju možemo potkrijepiti činjenicom povratka religije u javni prostor u njezinim ekstremnim oblicima. Napose u oblicima religijskog fundamentalizma s jedne strane i stanovite forme *new age* gnosticizma s druge.

Religija kao kapitalizam

Premda ovdje nećemo trošiti vrijeme na oživljavanje kvaziantičkog *new age* gnosticizma u postmodernim varijantama, važno je ustvrditi sljedeće. Navedeni *new age* posve je moderan produkt kapitalizma koji na sinkretistični način povezuje dušu i kozmos, pojedinačno i univerzalno jastvo bez odnosa prema domaćinstvu (*oikos*) i gradu (*polis*). Dakle moj *ja* i kozmički *ja* direktno su povezani bez ikakvih referenci na socijalno i političko koje se indirektno negira. Svijet je predstavljen kao negativitet koji se mora nadići. Stvarnost se sastoji od negiranja stvarnosti. Jedino što postoji jesu kozmičke energije i individualna svijest koja se treba trajno povezati s energetskim izvorom te svijesti, a to je moguće jedino ako dođe do promjene svijesti spajanjem u kozmičku supersvijest. Ovakav diskurs samo nam donosi privid mentalnog zdravlja i "terapeutski" nas osposobljuje da budemo bolji i sofisticiraniji potrošači unutar kapitalističke matrice. Upravo je ovo razlog zašto o takvoj religioznosti nećemo ovdje podrobnije govoriti.

Tinky Winky

Vrijeme ranih devedesetih i sivog religijskog agnosticizma je iza nas. Religija se danas pojavljuje u političkom prostoru na posve nov način. To joj prije svega omogućuje korištenje sofisticirane tehnologije i naravno mediji. Svakako najbolji način korištenja medija u svrhu religijske propagande odnosi se na američke protestantske fundamentaliste. Riječ je o takozvanim televangelizatorima čija kapitalistička struktura posve dominira njihovim takozvanim religijskim svjetonazorom. Potrebno je naglasiti kako se ovdje ne bi moglo govoriti "samo" o religiji nego o fundamentalizmu kao ozbiljnoj religijskoj devijaciji. Riječ je religijskom fundamentalizmu koji kao ideološki konstrukt mobilizira desničarske republikanske glasače čiji je jedini cilj osvajanje vlasti. Pod krinkom zaštite tradicionalnih vrijednosti potrebno je domoći se političke vlasti koja s pravovjerno katoličkim kršćanstvom nema previše veze. Dakako ovdje spada i krajnje desničarski katolički fundamentalizam koji premda ima različitu retoriku, pripada istom diskursu volje za moći.

Navest ću tri primjera, ne posve slučajna, takvih kvazireligijskih fundamentalističkih ideologa. Jerry Fowler, najpoznatiji po tome što je 1999. godine u National Libery Journalu izjavio kako crtić Teletubbies promovira gej diskurs, te kako je Tinky Winky, jedan od likova u crtiću, gej. Pet Robinon, Bushev prorok, izjavio je da je nedavni razorni potres na Haitiju bio zaslužena Božja kazna jer su Haićani sklopili ugovor s đavlom, stoga nas ne čudi i američka vojna intervencija da se dvaput nasilno smijeni legalno izabrani predsjednik Jean Batist Aristride, bivši svećenik i teolog oslobođenja.

Ovdje možemo spomenuti i takozvane pastore Jimmyja Swagarta i Teda Hagarta, poznate po tome što su obojica izvan svojih pastoralnih dužnosti posjećivala prostitutke i takozvane centre za masažu. Prvi je posjećivao ženske, a drugi muške prostitutke. Svi navedeni

propovjednici svoje su crkvene zajednice koje su zajedno brojile preko nekoliko milijuna vjernika vodili kao najcrnje kapitalističke korporacije. Dakle riječ je o tome da su posjedovali privatne televizije, novine, avione, izdavačke kuće, glazbene i filmske studije. Oni su na posve prirodan način usvojili kapitalističku racionalnost tržišta u kojem je religija postala krinka za ideologiju i osvajanje vlasti, a vjernici konzumenti i mušterije koje su se pritom morale dobro i korisno osjećati. Prostor nam ne dozvoljava da obradimo sve silne propovjednike takozvanog *prosperity gospel* (*health and wealth*), fanatika koji smatraju da je spasenje povezano s posjedovanjem materijalnog bogatstva, a da ljudi koji su bolesni imaju pomanjkanje vjere, neki tajni grijeh ili su opsjednuti đavlom. Za njih je potrebna posve nova studija.

Ovdje bismo mogli ići unedogled u nabrajanju sličnih primjera, ali potrebno je spomenuti islamski fundamentalizam. Najbolji primjer su medijske prezentacije javnih smaknuća i takozvane internetske egzekucije. Različiti načini ucjena, otmica, mučenja i iživljavanja na plastičan su način pokazali kako se mediji mogu koristiti u svrhu manipulacije i stvaranja paranoje pod krinkom religije. Kada religija postane kapitalizam, na posve bizaran način govorimo o ekstazi i vrhuncu kapitalizma. Takva fundamentalistička kvazireligija participira u medijskoj matrici kapitalističke racionalnosti. Ona slavi nasilje i cilj joj je osvajanje vlasti kako bi mogla sprovesti vlastite teokratske ideologije i osigurati vlast. Ona je u svom podtekstu zapravo nihilizam premda se sve odigrava pod krinkom državotvorne i domoljubne retorike.

Drugim riječima, fundamentalizam kao religijska devijacija samo je naličje modernog kapitalizma iz kojeg je nastao i protiv kojeg se pokušava boriti. Govorimo o devijacijama zato što je na djelu parodija kršćanstva, islama ili židovstva koja se sastoji od jedinstvene reakcije na modernizam koji Milbank poistovjećuje s kapitalizmom. Navedeni fundamentalizam ostaje zarobljen unutar zadanog koordinatnog sustava protiv kojeg se bori, jer ga karakterizira tekstualni literarizam, odbijanje ikoničnosti, izrazita patrijarhalnost, odbijanje liturgijskog posredovanja, kao i negativno razumijevanje tijela i javne uloge žena. Na djelu je pokušaj da se nekritički prihvati moderno tržište i koristi suvremena tehnologija u svrhu vlastite propagande. Inzistira se na puritanizmu dok se istovremeno sudjeluje u medijskom spektaklu tržišta. Dok se protestantski fundamentalizam pokazuje kao ekstremno emocionalistički, subjektivan, proizvoljan i politički izrazito konzervativan, islamski je nekritički previše racionalan, izrazito nasilan, jednako politički konzervativan u kojem je prebrisana granica politike, prava i religije. U oba slučaja riječ je o jakim oporbenjačkim stavovima prema visoko razvijenoj kulturi te prema svim vrijednostima renesanse, reformacije i prosvjetiteljstva.

Religijski fundamentalizam prije svega je reakcionaran diskurs u odnosu na prosvjetiteljski projekt koji, kako znamo, inzistira na progonu i konačnoj evakuaciji religije iz javnog diskursa u privatno, osobno i individualističko. Takvo inzistiranje ima za posljedicu radikalnu podijeljenost vjere i razuma, znanosti i teologije, javnog i privatnog, prirode i kulture, analize i objave, imanentnog i transcendentnog. Ovakva će podijeljenost omogućiti nastanak sekularnog prostora politike, ekonomije i kulture koje ne smiju imati bilo kakav odnos prema onostranom. Ovakav zapravo umjetni mitološki diskurs neće uspjeti ni u čemu osim u konstruiranju sekularnog kao kvazireligije koja je jednako mitološka kao i dualizam na kojem počiva.

Što se religijsko više bude potiskivalo iz javnog diskursa, to će povratak religije uzimati bizarnije i nastranije oblike. Bilo da je riječ o *new age* duhovnosti ili o fundamentalizmu koji se koristi čistom religijskom retorikom, premda zapravo nije riječ o religiji nego ideologiji. Aporija leži u tome što kapitalizam kao pseudoreligija proizvodi fundamentalizam dok fundamentalizam parazitira na kapitalizmu i hrani se njime. Žižek je u pravu kada tvrdi da se fundamentalizam rađa tamo gdje nestaje sekularna ljevica.

Kapitalizam počiva na desakralizaciji osobe, obitelji, materijalnih resursa i vezanosti za zemlju. Da bi se širio, kapitalizam mora prije svega dovesti u pitanje svaki oblik stabilnih veza, odnosa i sustava. Kapitalizam mora prividno slaviti heterogeno i pluralno jer to je način na koji se kapital deteritorijalizira. Deteritorijalizacija kapitala uvijek desakralizira dok fundamentalistički antiintelektualizam nasilno želi resakralizirati čovjeka, obitelj, zemlju i moralne vrijednosti itd.

Fundamentalizam slavi uniformnost i opsjednut je čistoćom. Normalno da fundamentalizam ne uspijeva u resakralizaciji stvarnosti jer se posredstvom visoko sofisticirane tehnologije slave antimoderne kontrakulturalne prakse. Fundamentalisti rijetko kad pljačkaju ban-

ke zato što ih oni ih posjeduju. Uostalom, teroristi koji su se zabili u Twin Towers bili su bogati studenti koji su si mogli platiti studiranje, privatne satove letenja i bonvivanski život u dekadentnoj Americi. Dakako, samo zato da ne bi bili sumnjivi svojim tobožnjim američkim kolegama.

Antimoderne kontrakulturalne fundamentalističke prakse očituju se u tretiranju žena, tijela, seksualnosti, arhitekture, života samog i pitanja moći. Nijedna žena nije na čelu nekog religijskog fundamentalističkog pokreta i one ne participiraju aktivno u strukturama i raspodjeli moći, ne donose odluke. Fundamentalisti u najvećem djelu idoliziraju ideju moderne države tumačeći je posve teokratski. Država je nešto totemski što se nikad ne dovodi u pitanje.

Nadalje, svaki se fundamentalizam hrani konfliktom i zato je u stalnoj potrazi za neprijateljem kojeg se demonizira i konstantno izumljuje. Prije su to bili komunisti, danas su to gejevi, Arapi, Amerikanci, Židovi. Patološki su opsjednuti vlastitom nezamjenjivom ulogom koju im je Bog povjerio. Povijest za njih nije važna jer sve počinje od njih. Ne samo da nisu ništa nisu čuli o kraju povijesti nego nisu čuli ni za njezin početak.

Vlastitu vjeru svode na sigurnost. Vjera je u najvećem djelu povezana s ozdravljenjem, s obećanjem budućeg prosperiteta i politički vojnog uspjeha. Fundamentalisti su shvatili da im kvazireligije kao što su hegelijanizam ili marksizam ne mogu pomoći, zato se moraju vratiti fundamentima vlastite religije, čitanju vlastitih "svetih tekstova". No problem je što baš u tom momentu čitanja vlastitih svetih tekstova sudjeluju u kapitalističkoj racionalnosti. Bilo da je riječ o takozvanom američkom evanđeoskom protestantizmu, radikalnim oblicima islama kao što je vahabizam ili izraelskom ultrapravovjernom haredskom pokretu. Premda jedva da su čuli za epistemologiju, ona u njihovu diskursu ima primat nad ontologijom zato što za njih metafizika uopće i ne postoji kao relevantni diskurs njihove religioznosti.

U čemu je zapravo riječ kod fundamentalista? Pitanje religijskog fundamentalizma uvijek je povezano s doslovnim čitanjem "svetih tekstova". Takvo je čitanje istovremeno selektivno i redukcionističko. Istina se podupire i utemeljuje autoritetom Božje Riječi čiji je jamac sam Bog. Oni koji ne prihvaćaju takvo čitanje ustaju direktno protiv samog Boga. Tekst čitan doslovno postaje važniji od samog života. U takvom čitanju nema nejasnoća, višeznačnosti ili dvojbenosti. Nema kompleksnih egzegetskih metoda, ni povijesno-hermeneutičkog instrumentarija jer to zahtijeva učenje i intelektualni napor, a kao što smo rekli, fundamentalizam je inherentno antiintelektualan i fideistički. Učenje zamara i dugotrajno je, traži poniznost i samozatajnost, a to je upravo ono što fundamentalizam prezire.

U njihovu čitanju nema alegorije, anagogije ili mističkog diskursa. Zato jezik svetog teksta mora biti prozirno jasan bez obzira na to što je zapisan prije dvije ili tri tisuće godina. Drugim riječima, religijski fundamentalizam počiva u neurotičnoj potrazi za sigurnošću, jasnoćom i čvrstim fundamentom naše egzistencije na kojem bi se mogla utemeljiti percepcija stvarnosti, život i postojano prakticiranje tradicionalnih vrijednosti. Ukoliko toga temelja nema, osuđeni smo na propast, na pakao.

Fundamentalizam je konsekventno strah od neodređenog, nezapisanog, improviziranog, strah od užasa viška, od preobilja i pluralnog značenja kojima smo svakodnevno izloženi i čije informacije ne samo da ne možemo razumjeti nego ih ne možemo mentalno procesuirati. U pitanju je patološka nelagoda u kojoj se obraćamo sigurnoj postojanosti teksta koji podliježe samo doslovnoj interpretaciji. U tom slučaju riječi imaju zamrznuto značenje u vremenu.

Fundamentalizam je istovremeno nostalgija prema ledenoj apsolutnoj sigurnosti i oblik nekrofilije, zaljubljenost u mrtvo slovo teksta. Postoji veza između fundamentalističkog prezira prema materijalnom tijelu teksta i njegova sirovog načina ophođenja s ljudskim tijelom i uopće sa životom. Fundamentalist ne može prihvatiti krhkost i konačnost života, ranjivost, slabost, provizornost, nedorečenost i pitanja na koje ne možemo naći sigurne odgovore.

Sve suprotno od onog što bi trebala ponuditi autentična religioznost na pragu dvadeset prvog stoljeća. Ona se upravo sastoji od toga da nam ukaže na praksu kako živjeti u nedostatku i iščekivanju tih odgovora. Autentična religioznost predlaže slavlje i relaksiranost u odnosu na našu konačnost, te našu ranjivost i smrt prihvaća kao sastavni dio života, a ne kao morbidnu želju da se smrt dokine. Možda je baš ta opsjednutost smrću i želja da se pobijedi smrt ono nihilističko u samom fundamentalizmu, ono što ga čini neodvojivim od kasno-

kapitalističke matrice. Želja koja ne može biti dokinuta i koja ne može biti ispunjena osuđena je na prazninu konstantno identičnog ponavljanja u različitim varijacijama jer joj uvijek i iznova izmiče objekt koji želi.

Možda bismo se sad na kraju trebali ponovo vratiti Benjaminu. Benjamin je ustvrdio kako se kapitalizam poput parazita razvio unutar kršćanstva, to jest kršćanskog Zapada, stoga je povijest kršćanstva ujedno i povijest parazita koji su iz njega nastali. Jedan takav parazit nastao je unutar samog kršćanstva, a to je pravni oblik ugovora kakav danas poznajemo i na kojem počiva privatno vlasništvo kao takvo. Tu je zasađeno sjeme kapitalizma kakav danas imamo. Rani franjevci Petar Olivi i Gerald Odonis, pišući o franjevačkoj praksi materijalnog neposjedovanja, prvi su izmislili teološki neprihvatljiv protokapitalistički smisao ugovora kakav danas poznajemo i na taj način teološki legitimizirali preduvjete za pravni nastanak kapitalizma. Ugovor je nastao iz dobrih namjera, nažalost kao loša teološka konstrukcija. Zato je Benjaminova tvrdnja važna. Razumjeti kapitalizam za Benjamina znači konstruirati iznova njegovu genealogiju. Potrebno je napraviti genealogiju onog što parazitira na kršćanstvu, a to prije svega znači ponuditi alternativnu pripovijest o nastanku kapitalizma od one koju primjerice nudi Weber. To prije svega znači ponuditi alate koji će našu kritiku i alternativu učiniti intelektualno poštenijom i vjerodostojnijom od bilo čega drugog, napose od religijskog fundamentalizma koji je sadistički parazit i u najcrnjoj koaliciji s kapitalizmom.

Naslanjajući se na Benjaminove uvide, moguće je pokazati kako je kapitalizam rođen iz kršćanske hereze, to jest kako je sam kapitalizam kršćanska hereza. Navedenu herezu potrebno je iznova prepričati na nov način pomoću autentične teologije, koja će biti korjenito pravovjerna. Takva teologija jednostavno rečeno nudi ljepšu, poetičniju i romantičniju priču koja je istodobno humanistički radikalna i teološki sofisticirana. Općenito govoreći možemo ustvrditi kako je takva kršćanska priča spoj ekonomskog egalitarzima i etičkog konzervativizma. Kako bismo ispričali tu priču, potrebni su nam priručni instrumenti koje jedino kršćanstvo može ponuditi. Ti alati, kako smo već naznačili, jesu genealogija, paradoks i određeni oblik askeze koju ćemo u sljedećem poglavlju predstaviti i opisati kao bioterapeutsku tehnologiju jastva ili psihomoralnu transformaciju. U ovom slučaju nabrojit ćemo tri važna kršćanska alata.

— Prvi je alat genealogija koju smo preuzeli od Nietzschea. Genealogiju smo u tom slučaju proširili Foucaultovim istraživanjima i zaključcima.

> "Samo iz najviše snage sadašnjosti smijete tumačiti prošlo: samo u najsnažnijoj napregnutosti svojih najplemenitijih svojstava odgonetnut ćete što je u prošlome vrijedno znanja i očuvanja i što je u prošlome veliko. Slično sličnim! Inače navlačite prošlo dolje k sebi. Ne vjerujete pisanju povijesti ako ne proizlaze iz glave najrjeđih duhova. A uvijek ćete opaziti kakve je kakvoće njihov duh kada budu prinuđeni izreći nešto općenito, ili još jednom reći nešto svima poznato. Pravi historičar mora imati snage ono svima poznato pretvoriti u ono što se još nikad nije čulo, i ono općenito iznijeti tako jednostavno i duboko da se jednostavnost ne vidi od dubine, a dubina od jednostavnosti."[12]

Genealogija znači provedba analize koja polazi od nekog sadašnjeg problema. Genealogija je procedura koja istražuje igre istine unutar kojih se producira moć. Zato ona posredno zagovara ustanak podčinjene i marginalizirane epistemologije, koja na svojoj koži doživljava što znači biti podređen režimima nadzora i moći. Ili ćemo biti disciplinirani od drugog ili ćemo sami sebe disciplinirati. Genealogija sustavno odgovara na prvi dio tvrdnje. U tom slučaju, za Foucaulta je povijest ono što određene dokumente preoblikuje u monumente. Za razliku od arheologije, koju karakteriziraju prostorne metafore kao što su arhiv, knjiga, fosil, potpis ili arhitektura, genealogija promatra i problematizira mnogostruke odnose prema tijelu u odnosu prema drugim tijelima. Genealogija pokušava odgovoriti na pitanje kako tijelo proizvodi diskurs i kako se konstruira subjekt u mreži drugih subjekata.

Foucault je arheologiju nadomjestio genealogijom i *mathesis* nadredio vremenu početka u kojem se istražuje *arkhe* moći. Foucault razlikuje arheologiju i genealogiju jednako kao što razlikuje *mathesis* (uprostoreno znanje) i *askesis* (vježbanje sebe na sebi). Može se reći da je arheologija eksterioriziranа arhitekturom, a genealogija tijelom u asketsko-terapeutskoj vježbi koja je najbolji opis brige za sebe. Svrha klasične filozofske *askesis*, kako je Foucault tumači, jest da "postanemo subjekt diskursa istine, subjekt koji govori istinu i koji se tim izrica-

12 Friedrich Nietzsche, *O genealogiji morala*, Zagreb, AGM, 2004:55.
Deleuze čitajući Nietzschea nudi svoju verziju i kritiku Njemčeva tumačenja genealogije. Genealogija je za Deleuzea "u isti mah vrijednost porijekla i porijeklo vrijednosti. Genealogija se protivi tvrdnjama da vrijednosti imaju apsolutan karakter, kao i da im je karakter relativan ili utilitaran. Genealogija znači diferencijalni element vrijednosti iz kojega proistječe sama njihova vrijednost. Genealogija je porijeklo ili rađanje, ali jednako tako i razlika ili distanca u porijeklu. Genealogija je plemenitost i niskost, plemenitost i prostota, plemenitost i dekadencija u porijeklu" (Gilles Deleuze, *Niče i filozofija*, Beograd: Plato, 1999:6–7).

njem istine preobličava: samim time što govori istinu",[13] zato što je filozofska askeza praksa istine. Njezin je cilj da dođemo do alata koji su presudni za naš svakodnevni život. Tako se pojavljuje *paraskeue*, ono što omogućuje konstituiranje samoga subjekta, tvrdi Foucault. Stoga genealogija afirmira historiografsku tehniku koja istražuje sedimente skrivenih, zapravo mitoloških početaka u kojima su formirani primordijalni odnosi moći.

— Drugi alat je paradoks zato što je samo kršćanstvo paradoks. Kršćanstvo je *para doxa*, neshvatljivi prvotni eksces dara i slave u kojem možemo participirati zbog Božje inkarnacije koja nam omogućuje obredni zajednički život vrline kao uzlazak prema Trojedinom Bogu. Riječ je o paradoksu koji omogućuje simboličku i alegorijsku participaciju jer je paradoks inherentan samoj prirodi participacije. Paradoks je interpretativni alat koji ujedinjuje Platonovu participaciju i Akvinčevu analogiju koju je Akvinac preuzeo od Prokla pokrštavajući njegovu simboličko "magičnu simpatiju". Na takav paradoksalan način događa se posredovanje koje nije moguće, ali ipak je potrebno jer se slično prepoznaje sličnim. Tako paradoks omogućuje prijenos harmoničnog razlikovanja i razlučivanja.

Paradoks nam omogućuje da živimo "između" u napukloj sredini. Ili kako je to već i Rilke rekao, da onaj koji je u stanju pomiriti mnoge paradokse života kako bi ih shvatio na simbolički način uistinu je zahvalna osoba. Čak štoviše, takva će osoba moći istjerati buku iz palače života i slaviti život na drugačiji način. Paradoks je šarmantniji od dijalektike. On je realističniji, ponizniji, manje tenzičan i manje u žurbi, kaže de Lubac. Kada nas jedna istina Evanđelja uznemiri, druga nas istina smiri. Zato što je paradoks suprotno od onog što bi trebala biti sinteza. On čeka i traži sintezu premda je provizorni izričaj nekog dijela i kao takav ostaje nedovršen. Paradoks je uvijek usmjeren prema punini cjeline. Paradoks nas prosvjetljuje tako da možemo zamisliti cjelinu stvarnosti i vidjeti naše mjesto u njoj kako bismo mogli djelovati na uređeni način.

— Paradoks možemo jednako tako opisati kao analogiju, stvarni odnos, realizam univerzalija, možemo mu dati zajedničko ime kao ono što je "metaksološko" o kojem je već Simone Veil govorila kao *metaxu*, a što je razradio irski filozof William Desmond. Kršćanska trinitarna logika jest ono što kršćanstvo čini primordijalnim paradoksom. Navedena logika ima metaksološku strukturu koja posreduje a koja nije dijalektička. Ono što je između dva pola, ujedno je ono što ih nadilazi kao nesvodivo hipostatsko treće. U Trojstvu to je "ljubav" između Oca i Sina koja istovremeno jamči da su Otac i Sin u zajedničkoj konstitutivnoj vezi. Ono vječno u trinitarnoj paradigmi može nam pomoći da shvatimo kako harmonični prijenos razlika nadilazi dijalektiku. Takvo nadilaženje možemo nazvati paradoksalnom i "metaksološkom" logikom ljubavi. Ovakvo nadilaženje moguće je protumačiti nihilistički, ukoliko prihvatimo da hipostatsko treće čini dijalektičku međuigru istog i različitog ukazujući tako na prikriveni *agon*. Mi ćemo ovdje preferirati prvo tumačenje koje smo već opisali kao *para-doxa*, neodoljivu slavu onog koji povezuje ono što je "između". *Para-doxa* na jedinstven način brani neobičnost onog svakodnevno običnog, što je ujedno način da se ukaže što je to kršćanska objava. Kršćanski shvaćena objava je kao paradoks koji naviješta podudaranje običnog s neobičnim, a ne kao monotono putovanje kroz neobičnu iluziju koja nas ostavlja u običnom.

— Treći alat sastoji se od dragovoljnog usvajanja zajedničkih oblika antičko-kršćanske askeze, to jest brige za sebe i brige za druge. Dakle riječ je o tome da se na nov način usvoje aretogeničke tehnike, primjerice Ignacijeve duhovne vježbe, kako bismo mogli razlučivati pokrete u duši, prepoznavati Božju volju i u skladu s time djelovati na dobrobit svih. To ujedno i jedan od načina da se pravilno shvati što je to želja i kako ona može biti iscijeljena jer postničeancima to, kao što smo vidjeli, nije pošlo za rukom. Uredno usmjeravanje želje u odnosu na zajednički život vrline jest ono u čemu nisu uspjeli postničeanci i zato je potrebno iznova okrenuti se razlučivanju pokreta u duši kako bismo mogli odlučiti.

Simone Veil

Na ovom mjestu možemo ustvrditi kako je genealogija predstavljena u ovom poglavlju jedan od preduvjeta koji

13 Michel Foucault, Hermeneutika subjekta, Novi Sad, 2003:416

nam omogućuje da se protumače prikriveni sedimenti početnih odnosa moći unutar kojih i danas funkcioniramo. Navedene odnose moći moguće je radikalno dovesti u pitanje pomoću psiholoških vježbi brige za sebe i brige za druge kao što su parezija i askeza. Važno je napomenuti na ovom mjestu kako nijedan oblik religijskog fundamentalizma ne promišlja strukturalne prakse koje se odnose na genealogiju, paradoks ili duhovne vježbe. Upravo suprotno, to je ono što se odbacuje u korist spektakla i paranoje koji su sastavni dio svakog fundamentalizma.

No kako bismo ponudili adekvatnu religijsku kritiku kapitalizma, pored alata potrebno nam je pouzdanje, povjerenje i vjernost koje teolozi nazivaju vjerom. Vjera u sebi nosi nešto od izmiješanosti želje i nagona za znanjem, ali ona je prije svega dar s nebesa. Vjera nam omogućuje tri važne stvari. Prva je sudjelovanje u platonovsko-aristotelovskoj i agustinovsko-tomističkoj potrazi za metafizičkom istinom. Druga stvar je oklada u kojoj vjera traži razumijevanje. Riječ je o Pascalovoj okladi vjere koja se sastoji od tvrdnje da postoji drugi svijet koji nije upravljan i vođen pomoću moći nego ga u svojoj providnosti vodi Bog koji će na kraju sve otkupiti svojom božanskom ljubavlju. Božanska ljubav sve dovodi u harmoniju sa svime, a one koji je ne prihvaćaju i svjesno odbijaju, ostavlja u očajničkoj gesti u kojoj se hrvaju s moralom odgađajući smrt. Treća stvar je da samo živa vjera postavlja pitanja, to jest samo živa vjera je ona koja sumnja. Mrtva vjera ništa ne pita, one ne sumnja, ona zna. Oni koji se nisu ništa pitali i koji su sve znali, zabili su se u Blizance u New Yorku. Kod njih dakako nije riječ o vjeri nego o znanju drugog svijeta u kojem ih čekaju nebrojene rajske djevice s kojima će moći seksualno orgijati jednako tako kako su ovdje orgijali s nasiljem. U oba slučaja svijet je upravljan pomoću moći. Ili bolje rečeno svjetovima se upravlja zbog moći. Zato takve svjetove treba raskrinkati i odbaciti kao iluzorne, u protivnom ćemo slaviti neogotičko pornonasilje kao u *Igrama prijestolja*.

Takvim svjetovima nužno je i diskretno izmaknuti se pomoću kontemplacije i okom mašte, ili kako to pisac poslanice Efežanima kaže, potrebno je prosvijetljenim okom srca zagledati se u svijet kojim ne upravlja sirova ili sofisticirana moć. O tom drugom svijetu, kao jedinom pravom svijetu na koji se treba kladiti ponekad su govorili ne samo Platon, Augustin, neoplatonisti ili klasična kršćanska metafizika od Tome Akvinskog do radikalnih pijetista nego i suvremeni kršćanski filozofi kao što su Stanislas Breton, Maurice Clavel, Louis Marin, Thomas Oliver Venard, Rene Girard i William Desmond. Taj je drugi svijet prema njihovu mišljenju dostupan u životu i u smrti Isusa Krista koji je odbijao stvarnost kojom je dominirala moć. Taj svijet omogućuje da želju protumačimo drugačije od Deleuza, zapravo od Lacana ili pak njihovih epigona kao što su Jambet i Lardreau, koji su nakon šezdesetosme zagovarali najradikalniji oblik dokidanja želje u svojoj verziji maoističko-manihejskog asketizma.

Suprotstavljajući se novim filozofima, pogotovo njihovu najekstremnijem krilu kao što su Jambet i Lardreau, možemo ustvrditi kako nismo osuđeni na maniheizam koji se u njihovu slučaju generički sastoji u negativnom prizivanju uzvišenog. Čini se da jedino to pozivanje na uzvišeno može načiniti razliku koja bi omogućila odgađanje da se ne sklizne iz liberalizma u neki oblik kvazifašizma. Nije li praznina uzvišenog i suverenost volje koja se uvijek iznova retorički pojavljuje zapravo strategija koja je karakteristična za makijavelističko poimanje moći?

Potrebno je pozicionirati se na pravilan način kako bismo se odmaknuli od bilo kojeg oblika maniheizma, bilo antičkog ili fundamentalističko-modernog. Nužno je kao strateški korak okrenuti se Augustinu, koji je pobijedio manihejce tako da i mi s njim danas možemo pobijediti naše suvremene manihejce koji se skrivaju pod različitim krinkama. Možemo se okrenuti Augustinu, ali samo djelomično kako je to učinio Lyotard u svom posljednjem tekstu posvećenom hiponskom biskupu iz petog stoljeća.[14]

Lyotard je odličnim uvidom ukazao što se događa i kako izabiremo zlo. Lyotard kaže da je već "zlo to što se dobro želi kao što se želi zlo".[15] Upravo je to najbolji mogući opis kapitalizma kao religije i religije kao kapitalizma koje se uvijek pojavljuje u obliku nekog fundamentalizma. Navedeni je fundamentalizam nasilan, zlokoban i uvijek vodi u nihilizam. No potrebno je reći da postoji korjenito pravovjerna teološka alternativa. O njoj će poduže i opširnije biti govora u zadnjem poglavlju. Zasada možemo zaključiti sljedeće pozivajući se na Milbankovo kritičko čitanje Deleuzeova tumačenja Spinoze.

14 Jean Francois Lyotard, *Augustinova ispovijest*, Nakladnička kuća Ljevak, 2010:7
15 Ibid., 2010:39

Isus Krist

> "Zajedno sa Spinozom ovaj put, trebamo razviti duhovnost koja manje negira svijet, koja inzistira da bismo više imali dioništva s Bogom moramo sve više prodirati u stvarne, vremenite, tjelesne užitke (askeza i dalje ipak ostaje ključna jer bez pročišćavanja i apstinencije nema ni užitka). Insinuacije puritanaca i sadeovskih ateista kako treba birati između tjelesnih užitaka i Boga, uvijek žrtvujući jedno zbog drugoga, trebaju biti razotkrivene kao pokušaj redukcije Boga kao ontičkog: smatrajući ga konačnom naknadom za gubitak nečeg konačnog. Znači sada imamo poudarnost, pomirenje i utjelovljenje. Uslijed globalizacije i novog američkog imperija trebamo pretpostaviti Augustinov protuimperij – Grad Božji."[16]

Milbankovo čitanje Deleuzea na kraju ovog poglavlja nismo izabrali slučajno. Deleuze je kao čitatelj Nietzschea, čini se, ipak u svojoj kritici kapitalizma otišao čak i dalje od Foucaulta. No i sam je Deleuze pod kraj života doživio ozbiljnu kritiku koju je na njegov račun uputio Badiou, vjerojatno jedan od najpoznatijih francuskih živućih filozofa s ljevice. Badiouova kritika, ne samo Deleuzea nego svih poststrukturalista, pogotovo Derride, neočekivano će nas usmjeriti prema kršćanskoj teologiji do koje Badiou drži više nego do mislioca koji svoj diskurs grade oko riječi "post", bilo da je riječ o poststrukturalistima ili postmetafizičarima levinasovskog tipa. Zanimljivo jest to da Badiou ostaje netrpeljiv prema bilo kojem postmetafizičkom modelu mišljenja kako je to razvidno iz njegove oštre i polemičke knjige o Deleuzeu.

Zato ćemo u sljedećem poglavlju ponuditi jedno teološko kritičko čitanje Badioua u kojem ćemo vidjeti na koji način on čita Pavla, Platona te na koji način razumijeva ljubav. Jer upravo ova tri modusa Badiouove misli neočekivano ga usmjeruju prema teološkom diskursu koji kod njega nije odmah jasan i lako uočljiv. U sljedećem poglavlju vidjet ćemo zašto je Badiou važan, ne samo kao Deleuzeov i Derridin kritičar nego kao autor koji nam indirektno pokazuje zašto je teologija kao javni diskurs krucijalna za razumijevanje stvarnosti.

16 John Milbank, *Being Reconciled - Ontology and Pardon*, London, Routledge, 2002:210

ЗВЕЗДА
POKRET ZA OKUPACIJU BIOSKOPA

ASPE, BERNARD

Izokrenuti horizont

Zapostavljeno i derutno, nekada kultno kino Zvezda u Beogradu, zauzeo je Pokret za okupaciju bioskopa u studenom, 2014. godine.

Uz Bernarda Aspea i Frédéricka Lordona

Dva teksta koja slijede, dva predgovora dvjema knjigama, mogu dobro skicirati stanje s idejom emancipacije danas. Oni prije svega predstavljaju dva pristupa kritičke analize današnjeg vremena kao *vremena nakon* velikih političkih transformacija i *vremena nakon* same ideje emancipacije. Ono je dakle zatvoreno *izokrenutim horizontom*, kako Aspe naslovljuje svoju knjigu. Dominantna preokupacija unutar tog horizonta bez horizonta je melankolija. Izaći iz melankolije tako je po Aspeu prvi uvjet emancipacije.

Oko toga što tvori taj izokrenuti horizont, Aspe i Lordon lako bi se složili premda je prvi filozof, a drugi ekonomist. Obojica teže nadilaženju opreke između pojedinca i društva: Aspe oslanjajući se na Simondonov pojam *transindividualnog,* a Lordon povezujući Spinozu i Marxa. Drugi zajednički element na kojem obojica ustraju jest važnost afekta i želje u političkoj subjektivaciji kao instanci koja povezuje ideju i čin, egzistenciju i mišljenje. Obojica također odbijaju ideju "vrijednosti" i preskriptivnosti, pogotovo one koje se deduciraju iz čistog mišljenja.

Ova dva kratka teksta služe samo poticaju boljeg upoznavanja ova dva izvanredna autora o kojima će se u budućnosti sasvim sigurno više govoriti. Lordonova knjiga *Kapitalizam, želja i ropstvo*, koju je nedavno objavio Verso pod naslovom *Willing salves of capital* predstavlja zanimljiv izlet u spinozističko tumačenje Marxa koji ne bi bio neobičan (u takve su se izlete upuštali mnogi, od Althussera do Negrija) da nije riječ o ekonomistu. Bernard Aspe s druge strane spada u najzanimljivije filozofe srednje generacije u Francuskoj čije se mišljenje kreće između dva pola: s jedne strane Foucaulta, Deleuzea i Rancièrea, kao autora koji su doveli u pitanje neke od elementarnih termina marksističke teorije, i s druge Simondona, uz čiju pomoć pokušava uspostaviti novu socijalnu ontologiju i ideju individuuma.

Leonardo Kovačević

(Bernard Aspe, *Horizon inverse*, Nous, Pariz, 2013.)

ASPE, BERNARD

Izokrenuti horizont

Prije svega trebalo bi reći ono što preostaje reći, unatoč svemu, unatoč svemu što je već rečeno, unatoč činjenici da je skoro sve već rečeno. Ali upravo se to ne može (iz)reći: gdje je to "preostalo za reći", koje je indiferentno prema činjenici da je već bilo rečeno i samim time ono koje može reći nešto drugo – ne nužno nešto "novo", nešto nužno, istinito ili ono što zaslužuje biti izgovoreno.

Možda ćemo tu prepoznati neku "melankoličnu" preokupaciju. Jer melankolik je taj koji zna da ništa ne vrijedi truda, da se ne može vratiti ono što je izgubljeno, da su sve naše riječi i geste odradile svoje, bezbroj puta. Da je njihovo ponavljanje uzaludno, kao što je uzaludan i pokušaj da ih napustimo, što bi samo značilo da im pridodajemo nove.

Kulturna ekonomija u kojoj se nalazimo, ako uopće imamo priliku pristupiti joj, ima nas zbog čega učiniti melankoličnima. Kao što je jednom davno primijetio Agamben, ona sliči pokušaju egzorcizma koji bi uvijek iznova bio izveden. Postojalo je vrijeme u kojem kultura nije imala nikakvih drugih obećanja osim da će nas izbaviti od kulture – kao "izdvojene stvarnosti". Bio je to još projekt avangardi s početka dvadesetog stoljeća. No poslije njih, tj. od njihova neuspjeha, što je također i neuspjeh revolucionarnog pokreta koji su one uglavnom htjele popratiti, jedan takav projekt oslobođenja izostao je. Kultura više nije ono čega se treba osloboditi kao izdvojene sfere, ukoliko to izbavljenje predstavlja obećanje preobrazbe svakodnevice; ona je jedini prostor u koji još uvijek možemo smjestiti naše eventualne želje za besmrtnošću.

Deleuze je ponudio *ad hoc* filozofiju: ako je riječ o oslobađanju događaja stanja stvari, onda se to oslobođenje može dogoditi samo na "planu konzistencije" koji pripada djelima – a djela su pak nepopravljivo singularna. Cijela se Deleuzeova "ontologija" može čitati kao spekulacija, ili bolje, kao spekulativna egzaltacija o stanju kulture nakon kraja revolucionarnog pokreta. Boris Groys tu je spekulaciju dovršio razotkrivajući njezino nespekulativno naličje: nema singularnosti osim kulturne, odnosno one koja može ući na repertoar kulturnog tržišta i koja se može identificirati osobnim imenom za koje se pretpostavlja je sažimlje. Od djela više ne tražimo da nam bilo što obećaju osim da opstoje sama po sebi, kao djela, po svojoj nesvodljivoj razlici, usred tog prostora koji im omogućuje da se izlože, i koja se tako dobro slažu s kapitalom koji je postao jedan od njihovih najproduktivnijih sektora, u pravom smislu riječi.

Delezijanci nisu dakle melankolični. Razlog tomu jest što su uspjeli u svom žalovanju. Za čime su žalovali? Ne samo za starim revolucionarnim pokretom i njegovim pravim političkim namjerama nego još dublje, za nadama koje su ga pratile a koje su se ticale upravo onog što bismo mogli nazvati običnim životom. Tijekom cijelog stoljeća na izmaku prestali smo suprotstavljati dvije revolucionarne političke forme: jedna je povezana s obnovom klasnih odnosa i za cilj ima ukinuće eksploatacije, dok je druga prije svega usredotočena na kritičku analizu svakodnevnog života i oblika otuđenja ili njegova sakaćenja. Te su dvije politike zapravo uvijek usklađene – ili bi trebale biti. One su suprotstavljane samo zbog kontingentnih etičkih rigidnosti, a danas se suprotstavljaju samo u okorjelim dogmama lidera koje zanima samo kako ukazati na svoju posebnost, poput kakvog suvremenog umjetnika-mislioca, kao da je logika kulturne ekonomije, danas više nego ikada prije, kontaminirala mikroprostore radikalne politike. Ali tko još ne vidi da iskorjenjenje eksploatacije može značiti samo puku transformaciju odnosa među bićima, transformaciju koja ne zna za drugi prostor osim običnog života.

U čemu bi se mogla ili se već bila sastojala jedna takva transformacija? Možda u tome što melankolija nije neprestano imala posljednju riječ u ljudskim stvarima, čak i za lucidna bića. Melankolik zna da je svjetlo koje se oslobađa iz ljudskih odnosa lažno svjetlo. Recimo dakle da izlječenje od melankolije može značiti samo pronalaženje novog pouzdanja u ono što to svjetlo može biti. U jednom od tekstova ove zbirke bit će riječi o pomrčini. Moment odvajanja solarnog diska od lunarnog na svršetku pomrčine sunca nazivamo četvrtim kontaktom. To bi možda mogla biti prikladna slika tog izlječenja.

Ali precizirajmo još malo na što to ukazuje ideja melankoličnog *znanja*. I pod tim podrazumijevam, i u tome se najrazočaraniji psihoanalitičari slažu s najegzaltiranijim "spinozistima", znanje o navodnom postojanju nedokidive distance između bića. Kao što vidimo, iz toga se mogu izvući različiti zaključci: s jedne strane nužnost prihvaćanja kastracije kako bismo izbjegli neurozu, a s druge razlog za monadološko slavlje, pa makar se to slavlje, rezervirano samo za prostor "stvaranja", bez velikih problema i unatoč prividnom paradoksu, može uskladiti s fundamentalno celinovskom vizijom života. U oba slučaja, i suprotno onomu u što nas žele uvjeriti i najpovršnija čitanja Deleuzea, ta suštinska podudarnost odnosi se na to da *nema stvarnih odnosa*.

Pod stvarnim odnosima, ako pretpostavimo da oni doista postoje, treba shvatiti dvije stvari: s jedne strane da bića, premda imaju sposobnost govora, nisu osuđena na potvrđivanje da mogu komunicirati – odnosno, doslovno, da mogu jedni drugima obznaniti ono što imaju reći, učiniti, osjetiti. S druge strane da ti odnosi nisu imaginarni, kao što to mogu biti projekcije koje svako biće monada usmjerava prema drugome. Odnosi su u potpunosti stvarni, točno toliko stvarni koliko su to i strane koje povezuju. Simondon je rekao da pripadaju

"istoj ravni stvarnosti" kao i te strane. I stvarnost ne upućuje na imaginarno tkivo reprezentacija koje bi nam trebale omogućiti da zaobiđemo rez realnog; ona također ne upućuje ni na tkivo mnijenja koje bi nas trebalo zaštititi od "kaosa"; ona ukazuje na mjesto uz koje je vezana egzistencija zajedno s djelima koja ona priziva.

Ta dramatizacija egzistencije ima povijest, drugim riječima, ona je za svakog iole informiranog čitatelja dio povijesti ideja: s njom se najspontanije povezuje osobno Kierkegaardovo ime. Ali Kierkegaard, i cijeli egzistencijalizam koji je iz njega proizašao s više ili manje sreće, također predstavlja mišljenje koje je uhvaćeno u dijalektičkom obratu, pomračeno onime s čim polemizira – tj. s Hegelovom spekulativnom dijalektikom, dakle upravo s onim s čim je cijela filozofija proteklog stoljeća navodno završila. Za Deleuzea, kretanje razlike mišljene "u samoj sebi" nema sklonost dati se zatvoriti u logiku negativnog, koju s toliko snage izlaže hegelovsko djelo: to kretanje je, nasuprot, ono što omogućuje oslobađanje jednog odlučno antidijalektičkog mišljenja, i samim time nadasve "afirmativnog". No ta opreka između pozitivnosti razlike koja se ne može dijalektizirati i negativnosti u kojoj bi ostalo zatvoreno dijalektičko mišljenje, proizlazi iz loše dijagnoze. Ta opreka u svakom dijalektičkom mišljenju samo poopćava onu greška koja je mogla pripadati kritičkom mišljenju, odnosno upotrebi dijalektike u pronicanju političkog antagonizma.

Umjesto korigiranja Hegela poopćavanjem negativnosti, odnosno preuzimanjem sheme dijalektičko-spekulativne negativnosti i posvudašnjim razvrgavanjem navodno umirujuće mogućnosti pomirenja, trebalo je izvesti dvije operacije koje bi djelovale u dva obrnuta smjera. Prvo, radikalizirati revolucionarnu negativnost tako da se postavi razdvajanje s onu stranu svake sinteze, pomirenja ili sklada suprotnosti, kao što je to napose učinila talijanska operaistička škola. Naime *negativnost ne pripada dijalektici, ona pripada antagonizmu i izmiče svakom "radu"*. Ona je shvatljiva samo posredstvom revolucionarnih čina, u sukobu dvije strane i u primijenjenim strategijama kako bi se u tom sukobu stekla prednost. Drugo, preuzeti ono što bi hegelovska sinteza mogla značiti – izvjesnu moć pomirenja ili održanja koegzistencije pod svaku cijenu, zajedničkog postojanja "termina" za koje pretpostavljamo da su inkompatibilni. Ono što je Hegel tražio u eksplicitnosti dijalektičke metode bila je mogućnost shvaćanja realnosti odnosa u obliku inherentne recipročnosti bića.

Netko će možda reći da je Hegel više omogućio da shvatimo inherentnu recipročnost *svijesti* (i to posebno u dijalektici gospodara i roba), i da danas nema bolje ilustracije takve dijalektike od one koju sociolozi, zabavljajući se, formaliziraju motivom "rekurzivnosti". Taj formalizam pretpostavlja da je svaki odnos svodljiv na "interakciju" koja govornika X postavlja pred nužnošću ne samo da uzme u obzir da Y pokušava odgonetnuti što X misli, nego štoviše, da mora odgonetnuti što je sam X odgonetnuo o namjerama svog alter ega. Tu govorimo o rekurzivnosti u onoj mjeri u kojoj X u svoje ponašanje integrira samu činjenicu da ponašanje nekog govorećeg bića može nešto sakriti, da ono tako poziva drugog da eventualno odgonetne što se to skriva "iza" i da mora uzeti u obzir taj pokušaj kako bi izgradio svoju vlastitu relacijsku strategiju. Tu imamo minimalni model onoga što može izgledati kao razdražena refleksivnost, neka vrsta općeg samonadziranja koje se u osnovi podudara s melankoličnom percepcijom po kojoj je *sve već (pro)suđeno*.

Riječ je zapravo o čvrstoj jezgri svake društvene interakcije koja je navodno na djelu posvuda, u svakom trenutku. Pitanje je dakle možemo li svaki odnos svesti na interakciju. Ako doista postoji nešto s onu stranu interakcije – što može izgledati kao teorijski postulat, ali je zapravo sukladno najobičnijem iskustvu – onda bi se tomu moglo pristupiti u obliku konzistentnosti *transindividualnog* odnosa kao rada dijalektike.

Dijalektika je povezana s mogućnošću mišljenja inherentne i realne uzajamnosti govorećih bića, koja se zbog same svoje dvosmislene sposobnosti govora čine posvećeni tomu da nikada zapravo ne doznaju što to znači biti zajedno. Dijalektika dakle upućuje na stvarni odnos koji se upisuje između pojedinaca, ukoliko oni ne označavaju entitete zatvorene u same sebe (ili u sebi svojstvenu mnogostrukost, poput deleuzeovskih "otvorenih monada"), nego bića koja su svaki put *više od jedno*. Ako postoji stvarni odnos među pojedincima, pravi transindividualni odnos, onda on iznad svega znači da postoji ono nerazdvojeno.[01]

No ako postoji ono nerazdvojeno, onda to ne znači da je razdvajanje bilo privid, kontingencija ili učinak zrcalnog ili spekulativnog otuđenja. Razdvajanje ukazuje na ono nesvodljivo podjele. Rad dijalektike upravo je rad podjele mobiliziran definicijom o istoj formi onog dvojnog. On ne vodi do nadilaženja onog dvojnog u

trojnom nego održava to dvojno otkrivajući ono što se upisuje u svaku jedinicu te dvojnosti. Ali čak ako je istina da dvojnost podjele nema sklonost nadići se u nekom trećem, isto tako je istina da za dijalektičara ne može biti dvojnog a da odmah neposredno nema posla s trojnim (unatoč tome što dobri poznavatelji Hegela tvrde da dijalektička shema nije bila trojna nego dvojno-četvorna). Ta se stavka općenito shvaća na trivijalan način, kao da se terminima pridružuje odnos. To nije krivo, ali nije ni posve točno. Bilo bi bolje reći da se dvama terminima pridodaje *ono zajedničko oboma*. To zajedničko je ono što nazivamo nerazdvojenim. Rad dijalektike ne označava dakle ukidanje razdvojenosti u obliku nadolaska nerazdvojenog nego ostvarenje uvjetâ zbog kojih se razdvojeno i nerazdvojeno – ukoliko se pokaže da imaju isti "objekt" – mogu održati jedno pored drugog. Drugim riječima, rad dijalektike je ono što omogućuje *nerazdvojenost razdvojenog i nerazdvojenog*.

Tog se pristupa, iz različitih kutova, drže ovdje skupljeni tekstovi. Dijalektika je, rekao je Hegel, metoda mišljenja i predmet te metode. Drugim riječima, ona je metoda koja svoj predmet ne može ostaviti izvan same sebe. Nema sumnje da postoji mnoštvo načina da se shvati taj zahtjev. Hegel je odrješito odabrao spekulativni put čiji je nedostatak pripisivanje mišljenju moći *razrješenja* koje ono nema. Ali postoji prostor koji dijeli ono spekulativno, filozofsku kušnju kojoj je nužno opirati se, i onog što posredstvom Wittgensteina i Foucaulta ili Rancièrea konstituira, čini mi se, vlastiti "objekt" filozofije: analizu diskursa istine. Po meni je mjesto dijalektike u tom prostoru *između*.

Da dovršim ovaj uvod, htio bih još precizirati na koji način treba shvatiti sazivanje dvojnosti podjele i samim time rad dijalektike što se tu pridružuje. Uzet ću primjer ljubavne zajednice. Nerazdvojeno, to je ono što se u samome sebi podudara upravo s neuništivim elementom. Njegova opstojnost ne ukazuje ni na kakvo razdvajanje koje obilježava nesvodljivost ne-jednog. Ali ne svodi se ni na fantazmu stapanja. Ono nerazdvojeno je realno odnosa koji je nošen svakim onim jednim. Ono se može vidjeti u prekidu veze. Ono što se tada raskida nije nerazdvojeno nego ono što je razdvojeno i nerazdvojeno držalo na okupu – nerazdvojenost koja je postojala među njima. Drugim riječima, ako uvjeti prekida ne omogućuju ni na koji način da se ta nerazdvojenost ne održi, tada se ono nerazdvojeno, koje je neuništivo, na neki način smješta izvan dohvata subjekta i tu biva zatvoreno kao u nekoj kripti.

No pitanje podjele ne postavlja se samo na razini zajednice, bilo ljubavne ili političke. Možemo govoriti i o subjektivnoj podjeli, i to ne samo metaforički. Vraćena na svoj elementarni princip, ona ukazuje na zijev koji mišljenje i egzistenciju održava nesvodljivo razdvojenima. Da bismo došli od jednog do drugog, treba učiniti skok, kaže nam Kierkegaard. Ali taj skok podrazumijeva dvije stvari: da postoje djela, jer bez njih se ne stvara taj odnos u neodnosu; i da postoji ideja, proizišla iz diskursa istine, koja ih osvjetljuje. Ili još preciznije: da postoji ideja koja u samoj sebi nije ništa drugo nego prijelaz na djelo samo. Politička ideja, naprimjer, postoji samo ondje gdje su donesena djela koja se nameću onima koji ih ne žele. Mogli bismo dakle reći da ideja, na razini subjektivne podjele, ima funkciju onog nerazdvojenog.

Ali ideja nije dana jednom zauvijek. Egzistencijalisti su barem u tome imali pravo kada su inzistirali na tome da izdvojeni čin nema vrijednosti. To znači da se s mogućnošću izolacije egzistencija vraća, a s njom i razdvojenost. Kako onda mišljenje i egzistenciju držati nerazdvojenima? Ostanimo u Kierkegaardovu vokabularu: ideja postoji samo ako je moguće njezino ponavljanje, odnosno ako je ponovno uveden čin koji je prati. Ali ako je ideju moguće ponavljati, ili iznova uvoditi čin, znači da subjekt ne ostaje isti. Izdvojeni čin postoji isto koliko i usamljeni subjekt. A subjekt postoji samo ondje gdje se događa *dijeljenje čina*. I samo ondje gdje postoji takvo dijeljenje ideja može se održati u egzistenciji.

Za kraj, možemo primijetiti da ono što se može reći za čin, ne priziva slučajno ono što za Freuda tvori tri nemoguća zanimanja: poučavanje, vladanje, liječenje. U svojoj analizi četiri diskursa, Lacan je nadopunio Freuda: naučiti željeti. Tako histerični diskurs nadopunjava diskurse sveučilišta, učitelja i analitičara. Nakon što još jednom premjestimo te propozicije, moći ćemo reći da za nas u najmanju ruku postoje sljedeći činovi (i rad dijalektike koji prati mogućnost njihova ponavljanja): oni koji se odnose na ljubav i obuhvaćaju želju, jer ona prizi-va rad dijalektike; oni koji ostvaruju prijenos, koji je uvijek asimetrično recipročan i nesavladiv; oni koji pokušavaju izvršiti izlječenje i oni koji organiziraju oblike političke intervencije.

S francuskog preveo Leonardo Kovačević

01 Tu preuzimam termin koji koristi Muriel Combes u svom djelu *La vie inséparée* [Nerazdvojeni život], Pariz, 2012.

MASSIVE
UNEMPLOYMENT
IS VIOLENCE
GIVE
OUR
BAC
NNZN.WORD

LORDON, FRÉDÉRIC

Kapitalizam, želja i ropstvo: Marx i Spinoza

Prosvjedi protiv mjera štednje u rujnu 2012. godine u Madridu.

(Izvornik: FL: *Le Capitalism, le desir et le servitude: Marx et Spinoza*, La Fabrique, Pariz, 2010.)

LORDON, FRÉDÉRIC

Kapitalizam, želja i ropstvo: Marx i Spinoza

Predgovor

Kapitalizam ne odustaje od toga da bude sporan. Da predstava ponekad nije tako ogavna, gotovo bismo s divljenjem promatrali odvažnu izvedbu koja se sastoji od utabavanja središnje maksime korpusa mišljenja koji mu služi kao razmetljiva ideološka referencija; riječ je naime o liberalizmu kantovskog nadahnuća koji upravlja takvim djelovanjem "da se prema čovječanstvu odnosiš, kako prema svojoj osobi tako i prema svima drugima, uvijek samo kao prema svrsi, nikada tek kao sredstvu". Zahvaljujući jednom od svojih dijalektičkih zaokreta, za čiju tajnu znaju samo veliki projekti instrumentalizacije, proglašeno je da samoj suštini slobode pripada to da su jedni slobodni iskorištavati druge, a da drugi dopuštaju da budu iskorišteni od njih kao sredstvo. Taj veličanstveni susret dviju sloboda zove se *zaposlenje*.

La Boétie podsjeća u kojoj mjeri naviknutost na ropstvo tvori sam uvjet ropstva. Nije stvar u tome da su ljudi "zaboravili" da su nesretni u ropstvu, nego u tome što izdržavaju tu nesreću kao *fatum*, jer navodno nemaju izbora osim da trpe, odnosno da žive tako da se uvijek iznova moraju podizati. Uspjelo podčinjavanje jest ono u kojem se u imaginaciji podčinjenih uspjelo odstraniti tužne afekte koje izaziva sama ideja podčinjenosti, ideja koja je sposobna, kada se jasno predoči svijesti, pobuditi projekte pobune. Treba imati na pameti to upozorenje La Boétieja, ako se želimo prihvatiti dužnosti svrgavanja te "čvrste jezgre" kapitalističkog ropstva i odmjeriti čvrstoću njegova stiska s tim koliko mnogo određeni ljudi koje nazivamo šefovima mogu dovesti onih drugih čiju želju mogu pokoriti i aktivirati ih u svoju službu.

No pripada li im zaista koliko mislimo ta tako neobična "moć"? Od Marxa znamo da ne. Ona je učinak izvjesne konfiguracije društvenih struktura, konfiguracije najamnog odnosa kao dvostrukog razdvajanja radnika, od njihovih sredstava i proizvoda koje su proizveli. No te strukture nemaju posljednju riječ u svemu onome što se događa u kapitalističkim organizacijama. Netko će reći da je upravo tu potrebna specifična sociologija ili psihologija rada, i to je točno. Ono što slijedi nema sklonost dodati nešto tomu u svom vlastitom registru, nego ponuditi apstraktniji prijedlog iz kojeg bi takva sociologija ili psihologija mogle crpiti svoje elemente. Riječ je o prijedlogu kombinacije strukturalizma odnosa i antropologije strasti. Dakle kombinacija Marxa i Spinoze.

Ova se dvojica zasigurno dobro poznaju posredstvom svojih uzajamnih komentatora. Njihovi zajednički afiniteti su mnogobrojni, što ne znači da se slažu u svemu. Unatoč vremenskom paradoksu, jer je Marx rođen mnogo poslije Spinoze, Spinoza nam bez problema sada može pomoći u cjelovitijem čitanju Marxa. Jer oslobađanje struktura (kapitalističke mobilizacije najamnih radnika) još uvijek nam ne govori na temelju čega "funkcioniraju" strukture, odnosno što *in concreto* tvori njihovu učinkovitost – ne fantom nego motor mašine. Spinozistički odgovor je *afekti*.

Društveni život samo je drugo ime za strastveno kolektivni život. Očigledno, unutar institucionalnih ustroja koji se međusobno znatno razlikuju, ali unutar kojih afekti i sile žudnje ostaju *primum mobile*. Prepoznavanje njihove duboko strukturirane naravi ne sprečava nas dakle da problemu najamnog rada pristupimo iz perspektive strasti kako bismo iznova postavili pitanje kako malobrojni pojedinci uspijevaju uime kapitala podvrgnuti mnogobrojne u posao, pod vrlo različitim režimima mobilizacije i možda s mogućnošću povezivanja toliko različitih činjenica kao što su te da radnici idu na posao kako bi preživjeli (što znači, jeli), da njihova želja za trošenjem barem donekle (ili u potpunosti) iskupljuje njihove radne napore, da neki od njih poslom prožderu svoj život i u tome, čini se, pronalaze neki svoj račun, da drugi međutim iskreno stupaju u tržište svoje firme i njime su oduševljeni, da se isti ti jednog dana počnu buniti (ili se bacaju kroz prozor).

Istina je da nam suvremeni kapitalizam pokazuje vrlo bogat krajolik strasti, mnogo kontrastiraniji od onog iz Marxova doba. Budući da se više zadržao na frontalnom udaru između dva monolita, "kapitala" i "rada", marksizmu je trebalo dosta vremena da postane svjestan toga, zbog čega je platio svoju cijenu. Nije li binarna klasna shema uvelike ugrožena povijesnom pojavom rukovodilaca, onih bizarnih zaposlenika koji su istodobno materijalno na strani rada, a simbolički na strani kapitala? Rukovodioci su dakle sam prototip zadovoljnih zaposlenika koje bi kapitalizam htio stvoriti, unatoč očiglednom proturječju koje taj kapitalizam, u neoliberalnoj konfiguraciji, navodi *istodobno* na regresiju u najbrutalnije oblike prisile. Ideja dominacije ne može a da ne bude time pogođena i, budući da je održavana odviše prostim oblicima, ona je zamućena predstavom potlačenih koji su sretni.

Sve je više međutim radova koji su se uhvatili tog paradoksa, posebno onih koji dolaze iz sociologije koju je iza sebe ostavio Pierre Bourdieu, čiji je pojam simboličkog nasilja trebao upravo promisliti to ukrštanje dominacije s pristankom. Ali (konceptualni) teren kapitalističke dominacije ipak još nije zatvoren. Koji mu smisao pripisati kada se, osim zaposlenika koje se otvoreno (i aktivno) terorizira, čini da su drugi više nego zadovoljni u svojoj situaciji, kada i sami imaju malo toga prigovoriti? Kao vrlo sigurno sredstvo koje će pomoći da se zaboravi na dominaciju, činjenje potlačene zadovoljnima ipak je jedno od najstarijih lukavstava u umijeću vladanja. Kao učinak nužnosti svojih novih oblika proizvodnje kao i zahvaljujući sofistikacijskim manevrima svojih praksi vladanja, kapitalizmu polazi za rukom da ostvari dominaciju koja više neće pokazivati svoje dobro poznato lice priproste šibe. Naravno, sociologija rada postavila si je zadatak potrage za manama ili manje blistavim naličjima pristanka, ali tako da nikada nije postavila pitanje koje mu prethodi, dakle pitanje znamo li što pristanak uopće znači. Ono ipak treba biti postavljeno jer ako ga ostavimo nerazriješenim, izvrgavamo se velikom riziku da činjenice "pristanka" (ondje gdje one postoje) destabiliziraju pojmove izrabljivanja, otuđenja i dominacije koje kritika, posebno ona marksistička, smatra sigurnim elementima svog intelektualnog alata. Svi su ti termini narušeni novim menadžerskim tendencijama koje "motiviraju", koje obećavaju "razvoj osobnosti na poslu" i "ostvarenje samog sebe", i kojima zaposlenici, čini se, ponekad daju za pravo. Tomu svjedoči relativno konceptualno osiromašenje kojemu, u nedostatku nečeg drugog, vodi formula o "dobrovoljnom ropstvu". Nema sumnje da je to sugestivan oksimoron, ali ta formula (neovisno o tom istoimenom djelu) jedva da skriva svoje nedostatke – nedostatke koji se odnose na sam taj oksimoron kada treba prijeći s poezije na teoriju.

Osjetiti se mobiliziranima ili blago nevoljkima, čak pobunjenima ili angaziranima pri upošljavanju svoje snage, s oduševljenjem ili s teškom mukom – ima toliko mnogo načina kako se kao zaposlenici možemo osjećati, odnosno pomoću kojih smo određeni kada ulazimo u ostvarenja nekog projekta (želje) koji ne pripada prvenstveno nama samima. I možda je to taj osnovni trokut unutar kojeg treba iznova smjestiti tajnu angažmana za drugog (u svojoj kapitalističkoj formi): želja jednoga, moć djelovanja drugih, afekti, koje mogu proizvesti strukture najamnog odnosa i koji definiraju njihov susret. U toj točki, u kojoj se spinozistička antropologija strasti susreće s marksističkom teorijom najamnog odnosa, pruža se prilika da se iznova promisli što to znači izrabljivanje i otuđenje, a to naposljetku znači i iznova "prodiskutirati" kapitalizam, pa makar u tom dvostrukom smislu riječi kritike i analize. I to također s nadom da kapitalizam prijeđe iz sfere svoje diskutabilnosti u sferu premašivosti.

Prijevod s francuskog: Leonardo Kovačević

CHIBBER, VIVEK

Intervju: Kako govore subalterni?

Prosvjed u Skoplju protiv policijske brutalnosti i korupcije, svibanj, 2015.

CHIBBER, VIVEK

Intervju: Kako govore subalterni?

Postkolonijalna teorija odbacuje trajne vrijednosti prosvjetiteljskog univerzalizma na vlastitu odgovornost.

U posljednjih nekoliko desetljeća postkolonijalna teorija uvelike je istisnula marksizam kao dominantnu perspektivu među intelektualcima koji su bili angažirani na projektu kritičkog preispitivanja odnosa između zapadnjačkog i nezapadnjačkog svijeta. Proistekavši iz humanistike, postkolonijalna teorija postupno je postajala sve utjecajnija u povijesti, antropologiji, te društvenim znanostima. Njezino odbacivanje univerzalizama i metanarativâ povezanih s prosvjetiteljskom mišlju, poklopilo se s općim obratom na intelektualnoj ljevici tijekom 1980-ih i 1990-ih godina.

Nova knjiga Viveka Chibbera, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (*Postkolonijalna teorija i sablast kapitala*), predstavlja višestruk izazov mnogim temeljnim postavkama postkolonijalne teorije. Fokusirajući se prvenstveno na onu struju postkolonijalne teorije koju poznajemo pod nazivom *subalterni studiji*, Chibber daje jake argumente u prilog tezi da možemo – i moramo – konceptualizirati nezapadnjački svijet kroz iste analitičke leće pomoću kojih pokušavamo razumjeti razvoj događaja na Zapadu. Pruža postojanu obranu teorijskih pristupa koji naglašavaju univerzalne kategorije poput kapitalizma i klase, a njegovo djelo predstavlja argument za kontinuiranu relevantnost marksizma, koji je suočen s nekima od svojih najoštrijih kritičara.

Chibbera je za *Jacobin* intervjuirao Jonah Birch, student diplomskog studija sociologije na Sveučilištu u New Yorku.

– U središtu postkolonijalne teorije nalazi se ideja da se zapadnjačke kategorije ne mogu primijeniti na postkolonijalna društva poput Indije. Na čemu se temelji ovakva pretpostavka?

Riječ je o vjerojatno najvažnijoj tvrdnji koja je proizašla iz postkolonijalnih studija, i upravo zato je toliko bitno uhvatiti se s njima ukoštac. U posljednjih otprilike stotinu i pedeset godina ne postoji nijedan zbilja renomiran korpus misli povezan s ljevicom koji bi ustrajao na poricanju znanstvenog etosa i primjenjivosti kategorija koje potječu iz liberalnog prosvjetiteljstva, kao i radikalnog prosvjetiteljstva – kategorija poput kapitala, demokracije, liberalizma, racionalnosti i objektivnosti. Bilo je filozofa koji su kritizirali navedene predispozicije, no rijetko kad su na ljevici uspijevali pobuditi značajniji interes za svoj rad. Postkolonijalnim teoretičarima to je prvima pošlo za rukom.

Njihova tvrdnja zapravo proizlazi iz pozadinske sociološke pretpostavke: kako bi kategorije političke ekonomije i prosvjetiteljstva imale ikakvu snagu, kapitalizam se mora raširiti diljem svijeta. Ovo se naziva "univerzalizacijom kapitala".

Tvrdi se sljedeće: univerzalizirajuće kategorije povezane s prosvjetiteljskom misli legitimne su koliko i univerzalizirajuća tendencija kapitala. A postkolonijalni teoretičari poriču da se kapital doista univerzalizirao – ili još važnije, da bi se ikada mogao univerzalizirati diljem planeta. S obzirom na to da se kapitalizam nije univerzalizirao i da se ne može univerzalizirati, kategorije koje su pojedinci poput Marxa razvili u svrhu razumijevanja kapitalizma, također se ne mogu univerzalizirati.

Za postkolonijalnu teoriju to znači da se u dijelovima svijeta gdje je univerzalizacija kapitala podbacila moraju proizvesti vlastite, lokalne kategorije. I još važnije, to znači da teorije poput marksizma, koje pokušavaju koristiti kategorije političke ekonomije, nisu samo u krivu, već su i eurocentrične. A ne samo da su eurocentrične nego su također dio kolonijalnog i imperijalističkog pogona Zapada, te na taj način upletene u imperijalizam. Ponovno naglašavam, radi se o prilično recentnom argumentu na ljevici.

— Zbog čega ste se odlučili fokusirati na subalterne studije kako biste kritizirali postkolonijalnu teoriju u cjelini?

Postkolonijalna teorija predstavlja vrlo difuzan korpus ideja. Ona zapravo dolazi iz studija književnosti i kulturnih studija, gdje je ostvarila svoj prvotni utjecaj. Odatle se dalje proširila preko područnih studija (*area studies*), povijesti i antropologije. Proširila se na ta polja zbog utjecaja kulture i kulturalne teorije od 1980-ih naovamo. I tako su discipline poput povijesti, antropologije, bliskoistočnih i južnoazijskih studija, do kasnih osamdesetih i ranih devedesetih godina postale inspirirane značajnim zaokretom prema onome što nam je danas poznato kao postkolonijalna teorija.

U pokušaju da se uhvatite ukoštac s postkolonijalnom teorijom naći ćete se pred temeljnim problemom: s obzirom na to da je toliko difuzna, teško je ustanoviti koje su njezine temeljne pretpostavke, stoga je prije svega teško odlučiti što točno kritizirati. Nadalje, njezini zagovornici mogu vrlo jednostavno oboriti bilo koju kritiku ukazujući na druge aspekte teorije na koje ste se možda propustili osvrnuti, i tvrditi kako ste usmjerili pažnju na pogrešne aspekte. Zbog toga sam morao identificirati neke temeljne komponente teorije – određenu struju teoretiziranja unutar postkolonijalnih studija – koja je konzistentna, koherentna, te iznimno utjecajna.

Nadalje, htio sam se usredotočiti na one dimenzije te teorije koje se bave poviješću, povijesnim razvojem i društvenim strukturama, a ne književnim kriticizmom. Subalterni studiji uklopili su se u svaki od ovih kalupa: iznimno su utjecajni u područnim studijama; prilično su interno konzistentni, a usmjereni su na povijest i društvene strukture. Kao linija teoretiziranja, zadobili su popriličan utjecaj upravo zbog te unutarnje dosljednosti, no dijelom i zbog toga što glavni predstavnici te struje dolaze iz marksističke tradicije, a potječu iz Indije ili drugih dijelova Trećeg svijeta. To im je dalo popriličnu dozu legitimiteta i vjerodostojnosti – istovremeno kao kritičarima marksizma, te kao predstavnicima novog načina razumijevanja Globalnog Juga. Ideje o neuspjeloj univerzalizaciji kapitala i potrebi za autohtonim kategorijama postale su utjecajne kroz rad subalternista.

— Zašto su se, prema teoretičarima subalternih studija, univerzalizirajuće tendencije kapitalizma slomile u postkolonijalnom svijetu? Što je u tim društvima osujetilo napredak kapitalizma?

Subalterni studiji nude dva specifična argumenta kao odgovor na pitanje zašto je i na koji način zaustavljen univerzalizirajući poriv kapitala. Prvi argument iznosi Ranajit Guha. Guha je locirao univerzalizirajući poriv kapitala u sposobnosti pojedinih aktera – odnosno buržoazije, kapitalističke klase – da svrgne feudalni poredak te izgradi klasnu koaliciju koja ne uključuje samo kapitaliste i trgovce već i radnike, te seljake. Kroz tako sklepan savez, kapital bi trebao uspostaviti novi politički poredak, koji nije tek prokapitalistički u smislu obrane vlasničkih prava kapitalista, već i liberalan, sveprožimajući, te konsenzualan.

Stoga, tvrdi Guha, da bi univerzalizirajući poriv kapitala bio stvaran – nužno ga je doživjeti kroz iskustvo nastanka kapitalističke klase koja stvara konsenzualni, liberalni poredak. Ovakav poredak nadomješta *ancien régime*, a univerzalizirajući je zato što predstavlja interese kapitalista kao univerzalne interese. Kapital, kao što Guha tvrdi, postiže to da govori za društvo u cjelini: nije samo dominantan kao klasa, već je i hegemonijski time

što ne treba upotrebljavati prisilu kako bi održavao svoju moć.

Dakle Guha locira univerzalizirajući poriv u konstrukciji sveprožimajuće političke kulture. Ključno mjesto za Guhu jest činjenica da je buržoazija na Zapadu bila u stanju ostvariti takav poredak, dok to buržoaziji na Istoku nije pošlo za rukom. Umjesto da svrgne feudalizam, napravila je neku vrstu kompromisa s feudalnim klasama; umjesto da postane hegemonijska sila sa širokom, međuklasnom koalicijom, učinila je sve što je bilo moguće kako bi potisnula angažman seljaka i radničke klase. Umjesto da uspostavi konsenzualni i sveprožimajući politički poredak, na vlast je dovela iznimno nestabilne i poprilično autoritarne političke režime. Održala je jaz između klasne kulture subalternih i elita.

Dok je na Zapadu, barem kako tvrdi Guha, buržoazija bila u stanju govoriti za sve različite klase, na Istoku je u tome podbacila, što je od nje učinilo dominantnu, no ne i hegemonijsku silu. Stoga je modernost u ta dva dijela svijeta bila bitno drugačija, generirajući vrlo različite političke dinamike na Istoku odnosno Zapadu, i u tome je značaj toga što je univerzalizirajući poriv kapitala zakazao.

— Dakle njihov argument počiva na tvrdnji o ulozi buržoazije na Zapadu, te neuspjehu njezina parnjaka u postkolonijalnim društvima?

Što se Guhe tiče, apsolutno, a skupina okupljena oko subalternih studija prihvaća ove argumente, uglavnom bez kvalifikacija. Opisuju situaciju – stanje na Istoku – kao stanje u kojemu buržoazija dominira, no ne postiže hegemoniju, dok Zapad ostvaruje oboje – kako dominaciju, tako i hegemoniju.

Problem leži u tome što je, kako kažete, u temeljima argumenta određeni opis postignuća zapadnjačke buržoazije. Nažalost, taj argument nema preveliku povijesnu prođu. Postojalo je vrijeme, u devetnaestom stoljeću, kao i na početku dvadesetog stoljeća, čak i sve do 1950-ih, kada je mnogo povjesničara prihvaćalo ovakvu sliku uspona buržoazije na Zapadu. Međutim tijekom proteklih tridesetak-četrdesetak godina ona je uvelike odbijena, čak i među marksistima.

Ono što začuđuje jest da su Guhina knjiga kao i njegovi članci napisani kao da kritike takvog pristupa nikad nisu izvršene. A što je još čudnije, povijesna struka – unutar koje su subalterni studiji postigli toliki utjecaj – nikada nije preispitala ovaj temelj projekta subalternih studija, unatoč tome što svi oni obznanjuju kako to uistinu leži u temelju. Buržoazija na Zapadu nikada nije težila ciljevima koje joj Guha pripisuje: nikada nije pokušavala izgraditi konsenzualnu političku kulturu, niti je predstavljala takozvane interese radničke klase. Štoviše, stoljećima nakon tzv. buržoaskih revolucija grčevito se borila protiv njih. Jednom kada su te slobode naposljetku ostvarene, bilo je to kroz iznimno intenzivne borbe koje su razvlašteni vodili protiv heroja Guhina narativa, buržoazije. Naime ironija leži u tome da Guha zapravo operira s neizmjerno naivnom, čak ideološkom predodžbom zapadnjačkog iskustva. Ne uviđa kako su kapitalisti uvijek i posvuda bili neprijateljski nastrojeni prema proširivanju političkih prava radnih ljudi.

— U redu, tako glasi jedan argument o radikalnoj posebnosti kolonijalnih i postkolonijalnih svjetova. No maločas ste spomenuli da postoji i drugi.

Da, drugi argument prvenstveno možemo pronaći u radu Dipesha Chakrabartyja. Njegove su dvojbe o univerzalizaciji kapitala poprilično različite od Guhinih. Guha locira univerzalizirajuću tendenciju kapitala u konkretnom akteru: buržoaziji. Chakrabarty je locira u sposobnosti kapitala da transformira sve društvene odnose kamo god pošao. A budući da pronalazi različite kulturne, društvene i političke prakse na Istoku koje se ne mogu konformirati prema njegovu modelu onoga kako bi kapitalistička kultura i politički sistem trebao izgledati, zaključuje da kapital pada na tom testu.

Dakle, prema njegovu mišljenju, test uspješne univerzalizacije kapitala jest da sve društvene prakse moraju biti uronjene u logiku kapitala. On ni na jednom mjestu ne pojašnjava što je to logika kapitala, no postoje neki opći parametri koje ima na umu.

— To mi se čini kao poprilično visoko podignuta ljestvica.

Naime u tome i jest stvar; ljestvica je nedostižna. Dakle ukoliko u Indiji ustanovite da se bračne prakse još uvijek služe drevnim ritualima; ako u Africi ustanovite da postoje ljudi koji još uvijek imaju praksu moliti se za vrijeme posla – takve vrste praksi predstavljaju neuspjeh univerzalizacije kapitala.

Ono što tvrdim u knjizi jest da je to pomalo bizarno: sve što univerzalizacija kapitala zahtijeva jest da se ekonomska logika kapitalizma usadi u različite dijelove svijeta te uspješno reproducira tijekom duljeg perioda. Naravno, i to će generirati određen stupanj kulturne i političke promjene. Međutim nije potrebno da sve, pa čak ni da većina kulturnih praksi u nekoj regiji bude transformirana prateći neku vrstu prepoznatljivo kapitalističkih linija.

— Radi se o teorijskom argumentu iz vaše knjige o tome zašto univerzalizacija kapitalizma ne zahtijeva brisanje svake društvene raznolikosti.

Tako je. Tipični manevar postkolonijalnih teoretičara jest da ustvrde nešto poput: marksizam se oslanja na apstraktne, univerzalizirajuće kategorije. No da bi ove kategorije imale ikakvu težinu, stvarnost bi trebala izgledati jednako kao i apstraktni opisi kapitala, radnika, države itd. Međutim postkolonijalni teoretičari tvrde da je stvarnost mnogo raznolikija. Radnici nose tako šaroliku odjeću; izgovaraju molitve dok rade; kapitalisti se savjetuju s astrolozima – i to ne izgleda nimalo poput onoga što Marx opisuje u *Kapitalu*. Dakle to mora značiti da kategorije kapitala ovdje zapravo i nisu primjenjive. U konačnici se argument sastoji u tome da bilo kakav odmak konkretne stvarnosti od apstraktnih teorijskih deskripcija predstavlja problem za teoriju. Ali ovo je uistinu neopisivo blesavo: to znači da morate odustati od koncepta teorije. Zašto je bitno savjetuju li se kapitalisti s astrolozima, sve dok je ono što ih prvenstveno pogoni – stvaranje profita? Slično tome, nije bitno što se radnici u tvornici mole, sve dok rade. To je sve što teorija zahtijeva. Ona ne govori da će kulturne razlike nestati, već da te razlike nisu ključne za širenje kapitalizma, sve dok akteri slijede one prisile koje im nameću kapitalističke strukture. U svojoj knjizi posvetio sam poprilično količinu teksta pojašnjavanju ovog problema.

— Postkolonijalna teorija svoju privlačnost u velikoj mjeri duguje raširenoj težnji da se izbjegne eurocentrizam i razumije važnost lokalno specifičnih kulturnih kategorija, formi, identiteta, čega sve ne: da se ljude razumije onakvima kakvi su bili, ili jesu, ne tek kao apstrakcije. Međutim pitam se, ne postoji li također i opasnost u načinu na koji postkolonijalni teoretičari razumiju kulturnu specifičnost nezapadnih društava, te je li riječ o obliku kulturalnog esencijalizma?

Naravno da je to opasnost. I to ne samo opasnost; to je zamka u koju subalterni studiji i postkolonijalna teorija redovito upadaju. Najčešće se to vidi u njihovim argumentima o društvenom djelovanju i otporu. Nema ničeg spornog u tvrdnji da ljudi crpe inspiraciju iz lokalnih kultura i praksi kada se odupiru kapitalizmu, ili kada se odupiru različitim agensima kapitala. No posve je druga stvar tvrditi da ne postoje univerzalne težnje, univerzalni interesi koje bi ljudi mogli dijeliti.

Štoviše, jedna od stvari na koje ukazujem u svojoj knjizi jest da kada povjesničari subalternih studija obavljaju empirijski rad o seljačkom otporu, poprilično jasno pokazuju da kada se seljaci [u Indiji] priključuju kolektivnom djelovanju, oni to čine uglavnom potaknuti istim težnjama i porivima kao i seljaci na Zapadu. Ono što ih razdvaja od Zapada kulturni su obrasci kroz koje se takve težnje izražavaju, no čini se da su njihove aspiracije same po sebi prilično konzistentne.

Uostalom, kad malo razmislite o tome, je li doista toliko neobično tvrditi da su seljaci u Indiji zabrinuti za obranu svoje dobrobiti; da ne vole kada ih ugnjetavaju; da bi voljeli moći zadovoljiti određene osnovne prehrambene potrebe; da kada plaćaju rentu veleposjednicima, pokušavaju zadržati za sebe što je više moguće jer im se ne sviđa što se moraju odreći svojih usjeva? Tijekom devetnaestog i dvadesetog stoljeća to su bili razlozi zbog kojih su se ove seljačke borbe događale.

Kada teoretičari subalternisti podižu ovaj ogromni zid kojim razdvajaju Istok od Zapada, i kada inzistiraju na tome da zapadnjački akteri nisu pogonjeni istovrsnim brigama kao i oni istočnjački, zapravo podupiru istu vrstu esencijalizma pomoću koje su kolonijalni autoriteti opravdavali svoja pustošenja u devetnaestom stoljeću. Riječ je o istoj vrsti esencijalizma koju su američki vojni apologeti koristili prilikom bombardiranja Vijetnama ili prilikom ulaska na Bliski istok. Nitko se na ljevici ne bi trebao pomiriti s ovakvom vrstom argumenata.

— No ne bi li netko mogao na to odgovoriti tvrdnjom da vi podupirete neki oblik esencijalizma, pripisujući zajedničku racionalnost akterima u vrlo različitim kontekstima?

Dakle zapravo nije riječ o esencijalizmu, ali podupirem mišljenje da postoje neki zajednički interesi i potrebe koje ljudi iz svih kultura dijele. Postoje neki aspekti naše ljudske prirode koji nisu kulturalno konstruirani: kultura ih oblikuje, ali ona ih ne stvara. Moje je stajalište da unatoč tome što postoje ogromne kulturalne razlike među ljudima na Istoku i na Zapadu, postoji i temeljni skup briga koje ljudi dijele, neovisno o tome jesu li rođeni u Egiptu, ili u Indiji, ili u Manchesteru, ili u New Yorku. Nije ih mnogo, no možemo navesti barem dvije ili tri: briga za vlastitu fizičku dobrobit; po svoj prilici i zabrinutost za određen stupanj autonomije i samoodređenja; briga za one prakse koje se izravno tiču vašeg blagostanja. Toga nema previše, no začudili biste se koliko vas daleko može odvesti u objašnjavanju iznimno važnih povijesnih transformacija.

Tijekom dvije stotine godina, svatko tko se smatrala/o progresivnim prihvaćala/o je ovu vrstu univerzalizma. Jednostavno se podrazumijevalo da je razlog zbog kojega se radnici i seljaci mogu ujediniti preko nacionalnih granica taj da dijele određene materijalne interese. Subalterni studiji to sada dovode u pitanje, i poprilično je nevjerojatno koliko ljudi s ljevice to prihvaća. Još je nevjerojatnije da se to još uvijek prihvaća nakon što smo tijekom posljednjih petnaest ili dvadeset godina vidjeli globalne pokrete koji idu onkraj kultura i nacionalnih granica u borbi protiv neoliberalizma, i protiv kapitalizma. No ipak, ukoliko se usudite na sveučilištu reći da ljudi svih kultura dijele zajedničke brige, to se iz nekog razloga doživljava eurocentričnim. To pokazuje koliko duboko je politička i intelektualna kultura potonula u zadnjih dvadeset godina.

— Ako tvrdite da kapitalizmu nije potreban buržoaski liberalizam, te da buržoazija nije odigrala povijesnu ulogu predvodeći ovu masovnu narodnu borbu za demokraciju na Zapadu, kako objašnjavate činjenicu da smo na Zapadu dobili liberalizam i demokraciju, dok isti ishodi nisu na jednak način uslijedili u većini postkolonijalnog svijeta?

To je sjajno pitanje. Zanimljivo je da je Guha, u svom izvornom eseju u kojem najavljuje program subalternih studija, napisao da neuspjeh liberalizma na Istoku pripisuje neuspjehu njegove buržoazije. No on je također sugerirao kako je postojala drugačija povijesna mogućnost, naime da je pokret za nezavisnost u Indiji i drugim kolonijalnim zemljama mogao biti predvođen narodnim klasama, što je moglo gurnuti stvari u drugačijem smjeru i možda stvoriti drukčiju vrstu političkog poretka. On to napominje i potom zanemaruje, i više nikada ne spominje u bilo kojem svojem daljnjem radu.

Da je nastavio u tom smjeru – da je to ozbiljnije razmotrio – moglo ga je dovesti i do točnijeg razumijevanja onoga što se dogodilo na Zapadu, a ne samo na Istoku. Činjenica jest da kada se konsenzualni, demokratski, sveobuhvatni poredak na Zapadu naposljetku polagano pojavio u devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću, to nije bio poklon koji su podarili kapitalisti. Ustvari je bio rezultat iznimno dugih, zajedničkih borbi radnika, seljaka i kmetova. Drugim riječima, on je ostvaren borbama odozdo.

Guha i subalternisti to su u potpunosti propustili primijetiti jer inzistiraju na tome da je uspon liberalnog poretka bio uspjeh kapitalista. S obzirom na to da ga pogrešno opisuju na Zapadu, za njegov izostanak na Istoku također postavljaju krivu dijagnozu. Na Istoku pogrešno pripisuju njegovo pomanjkanje manama buržoazije.

E sada, ako želite precizan povijesno-istraživački projekt kojim će se objasniti slabašnost demokratskih institucija na Istoku i njihova skretanja prema autoritarijanizmu, odgovor se ne mora doticati nedostataka buržoazije, već slabosti radničkog pokreta i seljačkih organizacija, te stranaka koje predstavljaju ove klase. Slabost ovih političkih snaga i nemogućnost da uspostave neke vrstu discipliniranja kapitalističke klase jest odgovor na pitanje koje postavljaju subalterne studiji. To pitanje glasi: zašto su političke kulture na Globalnom Jugu toliko različite od onih na Globalnom Sjeveru? Trebali bismo usmjeriti svoju pažnju na dinamiku popularnih organizacija i stranaka popularnih organizacija, umjesto na nekakav navodni neuspjeh kapitalističke klase, koja na Istoku nije bila ništa manje oligarhijska i autoritarna negoli je to bila na Zapadu.

— Očigledno ste vrlo kritični prema postkolonijalnoj teoriji. No zar ne postoji ipak nešto valjano i vrijedno u njezinoj osudi postkolonijalnog poretka?

Da, postoji nešto vrijedno, osobito ako pogledate Guhin rad. Mislim da se kroz cijeli njegov opus, osobito u knjizi *Dominance Without Hegemony* (*Dominacija bez*

hegemonije), proteže dobrodošla kritika i općenit prijezir prema centrima moći u zemlji poput Indije. A to je iznimno pozitivna alternativa onoj vrsti nacionalističke historiografije koja se već desetljećima udomaćila u Indiji, gdje se vođe pokreta za nezavisnost promatraju kao spasitelji. Guhino inzistiranje da se ne radi samo o tome da ovo vodstvo ne predstavlja spas, već je zapravo odgovorno za toliko mnogo nedostataka postkolonijalnog poretka, valja pohvaliti i prihvatiti.

Problem nije u njegovu opisu postkolonijalnog poretka; problem je u njegovoj dijagnozi odakle proizlaze ti propusti, te na koji način bi ih se moglo popraviti. U potpunosti se slažem s Guhinim općim stavom prema indijskoj eliti i njezinim poslušnicima. Problem leži u tome što je njegova analiza uzroka toliko krivo usmjerena da priječi iznalaženje adekvatnog odgovora i kritike tog poretka.

— Što mislite o Parthi Chatterjeeu, ne nudi li njegov rad ozbiljnu kritiku postkolonijalne države u Indiji?

Neki aspekti njegova rada to čine. Poput Guhina, Chatterjeejev rad vezan uz pitanje nacionalizma na čisto deskriptivnoj razini uistinu pokazuje ograničenost interesa nacionalističkog vodstva, njihovu privrženost interesima elite i sumnjičavost prema širokim narodnim mobilizacijama. Sve to treba pohvaliti.

No opet, problem je u dijagnozi. U slučaju Chatterjeeja, neuspjesi indijskog nacionalističkog pokreta pripisuju se njegovu vodstvu koje je internaliziralo određeni etos, a riječ je o etosu i orijentaciji koji dolaze s modernizacijom i modernizmom. Stoga je za Chatterjeeja problem s Nehruom njegovo brzo prihvaćanje modernizirajućeg stava u odnosu na političku ekonomiju. Drugim riječima, on polaže veliku važnost na znanstveni pristup industrijalizaciji, racionalnom planiranju i organizaciji – a to je u samom središtu razloga zbog kojega je, prema Chatterjeeju, Indija u globalnom poretku ukotvljena na poziciji "kontinuirane podređenosti".

Jedna je stvar reći da se Nehru povodio za uskim setom interesa, no vidjeti dublje izvore njegova konzervativizma u prisvajanju modernizirajućeg, znanstvenog pogleda na svijet, ozbiljno promašuje srž problema. Ako je problem s postkolonijalnom elitom njihovo prisvajanje znanstvenog i racionalnog pogleda na stvari, nameće se pitanje: na koji se način postkolonijalni teoretičari planiraju izvući iz trenutnih kriza – ne samo ekonomskih i političkih, već i ekoloških – ukoliko tvrde da znanost, objektivnost, dokaze, zabrinutost za razvoj, treba odbaciti?

Chatterjee ne nudi izlaz iz toga. Smatram da problem s Nehruovim vodstvom, kao i s vodstvom Indijskog nacionalnog kongresa, ne leži u tome što su bili znanstveni i modernizatori, već što su svoje programe povezali s interesima indijskih elita – s indijskom klasom kapitalista i indijskom posjedničkom klasom – a napustili svoju posvećenost široj narodnoj mobilizaciji te pokušali narodne klase držati pod iznimno oštrom kontrolom.

Chatterjeejev pristup, iako se zaodijeva plaštem radikalne kritike, zapravo je poprilično konzervativan jer smješta znanost i racionalnost na Zapad, opisujući pritom Istok uvelike onako kako su to činili kolonijalni ideolozi. Konzervativan je također i zato što nam ne ostavlja nikakva sredstva pomoću kojih bismo mogli konstruirati humaniji i racionalniji poredak jer neovisno o tome kojim smjerom pokušali krenuti – bilo da pokušate izaći iz kapitalizma prema socijalizmu, ili humanizirati kapitalizam kroz neku vrstu socijalne demokracije, bilo da pokušate ublažiti posljedice ekoloških katastrofa racionalnijim korištenjem resursa – sve će to zahtijevati one stvari koje Chatterjee osporava: znanost, racionalnost, te neku vrstu planiranja. Locirajući izvor marginalizacije Istoka u njima nije samo pogrešan pristup, već smatram da je i poprilično konzervativan.

— Ali zar ne postoji ništa validno u kritici marksizma i drugih oblika zapadnjačke misli ukorijenjenih u prosvjetiteljstvu, koju vrše postkolonijalni teoretičari; naime činjenica da su eurocentrični?

Dakle, trebali bismo razlikovati između dvaju oblika eurocentrizma: jedan je donekle neutralan i bezopasan, a radi se o tome da je teorija eurocentrična u mjeri u kojoj njezina dokazna baza uglavnom dolazi iz proučavanja Europe. U ovom smislu, naravno – sve dostupne zapadnjačke teorije do kasnog devetnaestog stoljeća uglavnom su crpile svoj dokazni materijal i podatke iz Europe, jer su učenost te antropološka i povijesna literatura o Istoku bile u velikoj mjeri nerazvijene. U tom smislu, dostupne teorije bile su eurocentrične.

Mislim da je ovakva vrsta eurocentrizma prirodna, te iako će se suočiti s različitim problemima, zapravo je se teško može okriviti. Najpogubniji oblik eurocentriz-

ma – na koji su se namjerili postkolonijalni teoretičari – jest onaj u kojem se znanje temeljeno na određenim činjenicama o Zapadu projicira na Istok, i može biti obmanjujuće. Štoviše, postkolonijalni teoretičari optužili su zapadne teoretičare ne samo za nelegitimno projiciranje potencijalno neaplikabilnih koncepata i kategorija na Istok već i za sistematsko ignoriranje dostupnih dokaza koji bi mogli generirati bolju teoriju.

Ako govorimo o eurocentrizmu drugoga tipa, tada treba reći kako je bilo elemenata u povijesti marksističke misli koji su upali u zamku ove vrste eurocentrizma. Međutim ako pogledate konkretnu povijest razvoja te teorije, ti su slučajevi bili prilično rijetki.

Mislim da je ispravno reći kako je, od početka dvadesetoga stoljeća, marksizam vjerojatno jedina teorija povijesnih promjena koja dolazi iz Europe a da se sistematski hvata ukoštac sa specifičnostima Istoka. Jedna od najzanimljivijih činjenica o subalternim studijima i postkolonijalnoj teoriji jest da to ignoriraju. Počevši s Ruskom revolucijom 1905. godine te revolucijom iz 1917., potom Kineskom revolucijom, pa afričkim pokretima za dekolonizaciju, nadalje gerilskim pokretima u Latinskoj Americi – svaki od navedenih društvenih prevrata generirao je pokušaje da se uhvati ukoštac sa specifičnošću kapitalizma u zemljama izvan Europe.

Nabrzinu možete izrecitirati nekoliko specifičnih teorija koje su proizašle iz marksizma, a koje ne samo da se osvrću na specifičnost Istoka već eksplicitno negiraju teleologiju i determinizam za koje subalterni studiji tvrde da su centralni za marksizam: Trockijeva teorija kombiniranog i neujednačenog razvoja, Lenjinova teorija imperijalizma, artikulacija načina proizvodnje itd. Svaka od ovih teorija potvrđuje da društva u razvoju ne nalikuju europskim društvima.

Dakle ako želite osvajati poene, možete spomenuti slučajeve mjestimičnog zadržavanja određene vrste eurocentrizma u marksizmu. No pogledate li konačnu bilancu, ne samo da je sveukupni rezultat poprilično pozitivan već mi se čini da marksizam i tradicija prosvjetiteljstva, ukoliko ih usporedite s orijentalizmom koji su subalterni studiji oživjeli – nude prirodniji okvir za razumijevanje specifičnosti Istoka od postkolonijalne teorije.

Po mome mišljenju, trajan doprinos postkolonijalne teorije – ono po čemu će biti poznata, ako je se za pedeset godina budu sjećali – bit će ponovno oživljavanje kulturalnog esencijalizma i to da kroz svoje djelovanje pruža podršku orijentalizmu, umjesto da bude njegov protuotrov.

— Sve ovo navodi na pitanje: zašto je u posljednjih nekoliko desetljeća postkolonijalna teorija zadobila takvu pozornost? Štoviše, zašto joj je pošlo za rukom istisnuti tip ideja kakve branite u svojoj knjizi? Postkolonijalna teorija očito je ispunila mjesto koje su nekoć zauzimale različite vrste marksističke misli, kao i one koje su bile pod utjecajem marksizma, a osobito je utjecala na iznimno velik broj anglofone intelektualne ljevice.

Mišljenja sam da je pozornost stekla isključivo zbog društvenih i povijesnih razloga; njome se ne može izraziti vrijednost ili dragocjenost te teorije, a to je razlogom zbog kojega sam i odlučio napisati svoju knjigu. Smatram da je postkolonijalna teorija svoju pozornost stekla iz nekoliko razloga. Jedan od njih leži u tome što nakon pada radničkog pokreta i sloma ljevice u 1970-im godinama nije bilo realne šanse da će se u akademskoj zajednici bilo koja vrsta istaknute teorije usredotočiti na kapitalizam, na radničku klasu, ili klasnu borbu. Brojni su to naglasili: naprosto je nerealistično očekivati da će u sveučilišnom okruženju bilo kakva kritika kapitalizma iz klasne perspektive naići na preveliko odobravanje, osim u periodima ogromnih društvenih previranja i preokreta.

Dakle bilo bi zanimljivo postaviti pitanje zašto uopće postoji neka vrsta teorije koja se naziva radikalnom, ako se ne radi o klasičnoj antikapitalističkoj teoriji. Mislim da to ima veze s dvjema stvarima: prvo, s promjenama na sveučilištima u posljednjih tridesetak godina, tijekom kojih su ona prestala biti bjelokosne kule, kao što su to nekada bila. Ona su masovne institucije, i te institucije otvorile su se skupinama koje su, povijesno gledajući, bile držane podalje od tog prostora: rasnim manjinama, ženama, imigrantima iz zemalja u razvoju. Radi se o ljudima koji imaju iskustvo različitih vrsti ugnjetavanja, međutim ne nužno i klasne eksploatacije. Dakle postoji masovna baza za ono što bismo mogli nazvati studijima opresije i što predstavlja određenu vrstu radikalizma – a usto se radi o bitnom, realnom pitanju. Međutim ne radi se o bazi koja je previše zainteresirana za pitanja klasne borbe i klasnih formacija, za one vrste stvari o kojima su nekoć govorili marksisti.

Ovo treba nadopuniti pogledom na putanju kojom se kretala *inteligencija*. Generacija iz 1968. nije se s vremenom pridružila srednjoj struji. Neki od njih htjeli su sačuvati njezine moralne i etičke obveze prema radikalizmu. No poput svih drugih, i ona se odmakla od klasno-orijentiranog radikalizma. Naime imali ste pokret odozdo, koji je predstavljao svojevrsnu potražnju za teorijom koja će se usredotočiti na ugnjetavanje, kao i pokret odozgo, među profesorima koji su nudili teorije fokusirane na opresiju. Ono što je omogućilo njihovo konvergiranje nije bio samo fokus na ugnjetavanje već i izmještanje klasnog ugnjetavanja i klasne eksploatacije iz cijele priče. A postkolonijalna teorija tu se zbog vlastita odstranjivanja kapitalizma i klase – a i zato što umanjuje važnost dinamike eksploatacije – prikladno uklopila.

— Kako gledate na daljnje izglede postkolonijalne teorije? Očekujete li da će u skorije vrijeme biti potisnuta u akademskim krugovima i među ljevicom?

Ne, ne očekujem. Ne mislim da postkolonijalnoj teoriji prijeti opasnost da bude izmještena, barem ne u skorije vrijeme. Akademski trendovi dolaze i prolaze, ne zbog valjanosti njihovih tvrdnji ili vrijednosti njihovih propozicija, već zbog njihova odnosa sa širim društvenim i političkim okolišem. Opća deorganizacija radništva i ljevice koja je stvorila uvjete za cvjetanje postkolonijalne teorije još je uvijek uvelike netaknuta. Povrh toga, trenutno postoje barem dvije generacije članova akademske zajednice koje su u postkolonijalnu teoriju uložile svoje cjelokupne karijere; postoje deseci časopisa koji su joj posvećeni; tu je i vojska diplomskih studenata koji se bave istraživačkim agendama koje iz nje proistječu. Njihovi materijalni interesi izravno su povezani s uspjehom teorije.

Možete je kritizirati koliko god hoćete, no dok se ne pojave onakvi pokreti kakvi su držali marksizam nad vodom u ranim godinama nakon Prvog svjetskog rata, ili u kasnim 1960-ima i ranim 1970-ima, neće doći do promjene. Štoviše, ono što ćete vidjeti bit će poprilično brz i opak odgovor na bilo kakve kritike koje bi se mogle pojaviti. Moja tužna, ali – čini mi se – realistična prognoza jest da će biti tu još neko vrijeme.

S engleskog preveo Martin Beroš

Izvor: 11. izdanje časopisa Jacobin "Assembly required", travanj 2013.
https://www.jacobinmag.com/2013/04/how-does-the-subaltern-speak/

TOBACCO PRESS

TOBACCO PRESS

BUTLER, JUDITH

Tijela u savezu i politika ulice

Prosvjedi u Bosni - sukob prosvjednika i policije u Sarajevu, na Miljacki, 8. veljače, 2014.

BUTLER, JUDITH

Tijela u savezu i politika ulice

Zadnjih mjeseci često su izbijale masovne demonstracije na ulici i trgu koje su imale razne političke ciljeve, ali uvijek se nešto slično događalo: tijela se okupljaju, zajedno se kreću i govore, i polažu pravo na određeni prostor kao javni prostor. Bilo bi lakše reći da su za te demonstracije ili, ustvari, te pokrete, karakteristična tijela koja se okupljaju i nešto zahtijevaju na javnom prostoru, ali tu se onda pretpostavlja da je javni prostor zadan, da je već javan i kao takav priznat. Nećemo potpuno shvatiti svrhu javnih demonstracija ako ne shvatimo da je osporena upravo javnost tog mjesta, štoviše da se zbog toga vodi borba kad se okupi gomila. Dakle, iako su te pokrete omogućili pločnici, ulice i trgovi koji su već postojali, a najčešće su se okupili na trgovima s bogatom političkom prošlošću, kao što je Tahrir, točno je i da kolektivne akcije okupljaju prostor kao takav, okupljaju pločnik te oživljuju i organiziraju arhitekturu. Koliko god moramo inzistirati na postojanju materijalnih uvjeta za javno okupljanje i javni govor, moramo upitati kako taj skup i govor preoblikuju materijalnost javnog prostora i proizvode, ili reproduciraju, javnost tog materijalnog okoliša. Još nešto se događa kad masa napusti trg i krene u sporednu ulicu ili prolaz, u kvartove u kojima ulice nisu popločane. U tom trenutku politika više nije definirana kao isključiva djelatnosti javne sfere u suprotnosti prema privatnoj, nego tu granicu neprestano prelazi, fokusira se na način na koji je politika već prisutna u domu, na ulici, u četvrti, pa i onim virtualnim prostorima koji nisu omeđeni arhitekturom javnog trga. Dakle kad razmišljamo o tome što znači okupiti se u gomili, sve većoj gomili, što znači kretati se javnim prostorom i osporavati podjelu na javno i privatno, vidimo na koji način tijela u tom mnoštvu polažu pravo na javno, pronalaze i stvaraju javno pomoću zauzimanja i preoblikovanja materije materijalnog okoliša, a istodobno je taj materijalni okoliš dio akcije i kao takav djeluje kad podržava akciju. Na isti način, kad se kamioni ili tenkovi pretvore u pozornice za govornike, onda je materijalni okoliš, kako Brecht kaže, aktivno preoblikovan i ima novu funkciju. Stoga i naše ideje o akciji treba iznova promisliti. Prvo, nitko ne može postaviti zahtjev za slobodnim kretanjem i okupljanjem ako se ne kreće i ne okuplja s drugima. Drugo, trg i ulica nisu samo materijalne potpore akciji, nego su sadržani u svakoj teoriji o javnoj i tjelesnoj akciji koju možemo predložiti. Čovjekovo djelovanje uvjetovano je sva-

kojakim potporama, to je uvijek podržano djelovanje. Ali na primjeru javnog okupljanja jasno vidimo ne samo borbu oko toga što će biti javni prostor nego i borbu oko osnovnih načina na koje smo mi, kao tijela, podržani u svijetu, borbu protiv obespravljenosti, nepriznavanja i zapostavljenosti.

Naravno da smo sad u škripcu. Ne možemo djelovati bez podrške, a ipak se moramo boriti da dobijemo podršku kako bismo djelovali. Naravno da je starorimska ideja javnog trga kontekst za shvaćanje prava na okupljanje i slobodu govora, za dogovorne oblike participacijske demokracije. Hannah Arendt zacijelo je razmišljala o Rimskoj republici kad je rekla da je svim političkim akcijama potreban "prostor pojavljivanja". Naprimjer, ona piše: "Pravo govoreći, *polis* nije grad-država po svome fizičkom položaju; to je organizacija ljudi kakva nastaje iz zajedničkog djelovanja i govorenja, a njegov istinski prostor leži među ljudima koji u tu svrhu žive zajedno bez obzira na to gdje se našli". Stoga "istinski" prostor "leži među ljudima", a to znači da u mjeri u kojoj se svako djelovanje odvija na nekoj lokaciji, ono također uspostavlja prostor koji potpuno pripada savezu. Za Arendt, taj savez nije vezan za svoju lokaciju. Ustvari, savez stvara svoje, vrlo prijenosno pravo mjesto. Ona piše: "Djelovanje i govor stvaraju između sudionika jedan prostor koji svoje pravo mjesto može naći gotovo uvijek i svugdje" (Arendt, *The Human Condition/Vita activa*,[01] 198/161). A kako da shvatimo tu vrlo prijenosnu koncepciju političkog prostora? Arendt kaže da politika zahtijeva prostor pojavljivanja, a kaže da upravo taj prostor stvara politika: "To je prostor pojavljivanja u najširem smislu riječi, naime prostor gdje se pojavljujem drugima kao što se drugi pojavljuju meni, gdje ljudi egzistiraju ne tek poput drugih živih i neživih stvari već se eksplicitno pojavljuju". Ono što je tu rekla potpuno je točno. Prostor i njegovo pravo mjesto nastaju u djelovanju mnoštva. A ipak, ona kaže da djelovanje, zbog svoje slobode i moći, ima isključivu moć da stvori pravo mjesto. U tom shvaćanju zaboravlja se ili odbija da je djelovanje uvijek podržano, da je nužno tjelesno, čak i u virtualnim oblicima. Materijalne podrške djelovanju nisu samo sastavnice djelovanja, nego i ono zbog čega se bori, pogotovo kad se politička borba vodi zbog hrane, zaposlenja, mobilnosti i dostupnosti institucija. Kako bismo iznova promislili prostor pojavljivanja i shvatili moć i posljedice javnih demonstracija u našem dobu, moramo shvatiti tjelesne dimenzije djelovanja, što je tijelu potrebno i što tijelo može učiniti, pogotovo kad moramo promisliti tijela zajedno, zbog čega su na tom mjestu, uvjete njihove ustrajnosti i moći.

Večeras bih htjela promišljati taj prostor pojavljivanja i upitati – kojim putem moramo poći da od prostora pojavljivanja dođemo do današnje politike ulice? Čim sam to rekla, shvatila sam da ne mogu obuhvatiti sve oblike demonstracija koje smo vidjeli, a neke su sporadične, neke su dio trajnih društvenih i političkih pokreta koji se redovito pojavljuju, a neke su revolucionarne. Pokušat ću razmišljati o tome što može okupiti ta okupljanja, one javne demonstracije u zimi 2011. godine protiv tiranijskih režima u sjevernoj Africi i na Bliskom istoku, ali i protiv sve veće prekarizacije radnog naroda u Europi i na južnoj hemisferi, borbe za besplatno obrazovanje diljem SAD-a i Europe, i onih borbi kako bi ulica bila sigurna za žene, rodne i spolne manjine, uključivši transseksualce, a njihovo je pojavljivanje u javnosti prečesto kažnjeno zakonskim i nezakonskim nasiljem. Vrlo često tvrdi se da ulica mora biti sigurna od policije koja sudjeluje u kriminalu, pogotovo kad policija podržava zločinačke režime ili kad, naprimjer, policija počini zločine nad spolnim i rodnim manjinama koje bi trebala spriječiti. Demonstracije su jedan od malobrojnih načina za obuzdavanje moći policije, pogotovo kad su demonstracije prevelike i previše mobilne da ih suzbije moć policije i kad imaju resurse za samoobnovu. Možda su to anarhistički momenti ili anarhistički prijelazi, kad se dovodi u pitanje zakonitost režima, a novi režim još nije uspostavljen na njegovu mjestu. To međuvrijeme je vrijeme volje naroda, ne jedne ili jedinstvene volje, već one koju je obilježio savez s performativnom moći kako bi se zatražilo javno na način koji još nije propisan zakonom i koji se nikad ne može do kraja propisati zakonom. Kako ćemo shvatiti to zajedničko djelovanje koje otvara vrijeme i prostor prema van i protiv vremenitosti i etablirane arhitekture režima, koje zahtijeva materijalnost, uzda se u njegovu podršku, crpi iz njegove podrške, kako bi promijenilo njihovu funkciju? To djelovanje preoblikuje ono što će biti javno i što će biti prostor politike.

Arendtino shvaćanje ograničeno je njezinom rodnom politikom, koja je temeljena na razlici između javne i privatne domene, pa je sfera politike prepuštena muškarcima, a reproduktivni rad ženama. Ako u javnoj sferi postoji tijelo, ono je muško i samostalno, navodno

01 Hrvatsko izdanje, *Vita activa*, prev. V. Flego i M. Paić-Jurinić, pogovor Ž. Puhovski, August Cesarec, Zagreb, 1991. Op. prev.

slobodno da stvara, ali nije stvoreno. A tijelo u privatnoj sferi je žensko, staro, strano, ili djetinje i pretpolitičko. Iako je bila, kako smo saznali iz značajnog djela Adriane Cavarere, filozofkinja nataliteta, Arendt je tu sposobnost davanja života shvatila kao funkciju političkog govora i djelovanja. Građani muškarci dolaze na javni trg kako bi raspravljali o pravdi, osveti, ratu i emancipaciji, pa unaprijed shvaćaju osvijetljeni javni trg kao arhitektonski omeđen teatar za njihov govor. Njihov je govor paradigmatski oblik djelovanja, fizički odvojen od privatnog posjeda, koji je obavijen tamom, a reproducira se pomoću aktivnosti koje ustvari nisu aktivnosti u pravom, javnom značenju. Muškarci izlaze iz mraka privatnosti na svjetlo javnosti, a kad su osvijetljeni, oni govore i svojim govorom propituju načela pravednosti koja izriču, pa govor postaje oblik kritičke analize i demokratske participacije. Arendt, kad iznova promišlja taj prizor u političkoj modernosti, njihov govor shvaća kao tjelesno i jezično korištenje prava. Tjelesno i jezično – kako ćemo shvatiti te pojmove i njihovo preplitanje?

Tijelo se mora pojaviti kako bi nastala politika. Ja se pojavljujem drugima, a oni se pojavljuju meni, dakle određeni prostor između nas omogućava nam da se pojavimo. Mi nismo puki vizualni fenomeni jedan drugom, naši glasovi moraju se čuti i nas se mora saslušati. Ono što smo tjelesno već je način bivanja "za" druge, pojavljivanje na način koji ne možemo vidjeti, biti tijelo za drugog onako kako ne mogu biti za sebe, dakle vizualno razvlaštena našom društvenošću. Moram se pojaviti drugima, a to ne mogu objasniti, stoga moje tijelo stvara perspektivu u koju ne mogu ući. To je bitno zbog toga što se ne radi o tome da tijelo jedino stvara moju perspektivu; ono također premješta tu perspektivu i to premještanje čini nužnim. To je najjasnije kad razmišljamo o tijelima koja zajedno djeluju. Tijelo nikad ne stvara prostor pojavljivanja, nego se to djelovanje, ta performativnost događa jedino "između" tijela, u prostoru koji je jaz između mog i tuđeg tijela. Zbog toga moje tijelo ne djeluje samostalno, kad djeluje politički. Ustvari, djelovanje se pojavljuje "između".

Za Arendt, tijelo nije primarno smješteno u prostoru, nego s drugima stvara novi prostor. A stvoreni prostor je točno između onih koji zajedno djeluju. Prostor pojavljivanja za nju nije samo arhitektonski zadan: "Prostor pojavljivanja nastaje", napisala je, "gdje god su ljudi zajedno tako da govore i djeluju i stoga prethodi svakoj formalnoj konstituciji javnog područja i različitim formama vladavine, to jest raznim formama u kojima javno područje može biti organizirano" (Arendt, *The Human Condition/Vita activa*, 199/161). Drugim riječima, taj prostor pojavljivanja nije pravo mjesto koje se može razdvojiti od djelovanja mnoštva koje stvara. A ipak, ako prihvatimo to shvaćanje, trebamo shvatiti kako je uspostavljeno mnoštvo koje djeluje. Kako se mnoštvo formira i koji su materijalni uvjeti nužni za to formiranje? Tko je dio tog mnoštva, a tko nije, i kako se o tome odlučuje? Mogu li baš svi djelovati tako da nastane taj prostor? Ona jasno kaže da "taj prostor ne postoji uvijek" i priznaje da su u klasičnom *polisu*, rob, stranac i barbarin bili isključeni iz tog prostora, dakle nisu mogli biti dio mnoštva koje stvara taj prostor. Stoga se taj dio stanovništva nije pojavio, nije ušao u prostor pojavljivanja. Tu vidimo da je prostor pojavljivanja unaprijed podijeljen, unaprijed je parceliziran, ako je prostor pojavljivanja ono što je djelomično definirano njihovim isključivanjem. To nije neznatan problem, zbog toga što se već treba biti u prostoru kako bi se stvorio prostor pojavljivanja. Dakle neka moć funkcionira prije nego što mnoštvo upotrijebi bilo kakvu performativnu moć. Nadalje, za Arendt, biti lišen prostora pojavljivanja znači biti lišen realnosti. Drugim riječima, moramo se pojaviti drugima na nama nepoznat način, moramo se izložiti perspektivi koju stvara tijelo koje nije naše. A ako upitamo, gdje se pojavljujemo? Ili gdje smo kad se pojavljujemo? Pojavit ćemo se ondje, između nas, u prostoru koji postoji samo zbog toga što smo više od jednog, više od dvoje, mnoštvo i tjelesni. Tijelo je, u političkoj definiciji, organizirano u perspektivi koja nije nečija, već je u tom značenju uvijek drugdje, za drugog, u odmaku od sebe.

U tom opisu tijela u političkom prostoru, kako ćemo razumjeti one koji nikad neće sudjelovati u usklađenom djelovanju, koji ostaju izvan mnoštva koje djeluje? Kako ćemo opisati njihovo djelovanje i njihov status kao bića izdvojenih iz mnoštva; kojim ćemo političkim jezikom opisati to isključenje? Jesu li oni beživotna "datost" političkog života, puki život ili goli život? Hoćemo li reći da su oni koji su isključeni jednostavno nestvarni, ili da uopće nemaju biće, da su društveni mrtvaci, utvare? Označava li taj opis stanje osiromašenja u postojećim političkim uređenjima, ili je to osiromašenje koje se pokazuje na vanjskoj strani političke sfere kao takve? Drugim riječima, jesu li osiromašeni izvan politike i moći, ili

Adriane Cavarere

oni ustvari proživljavaju poseban oblik političkog siromaštva? Odgovor na to pitanje je bitan, jer ako kažemo da su osiromašeni izvan sfere politike, suženi na depolitizirane oblike bivanja, onda prešutno priznajemo da su dominantne metode uspostavljanja političkog ispravne. Na određeni način, to je posljedica Arendtina shvaćanja koje usvaja interno gledište grčkog *polisa* što je politika, tko smije ući na javni trg, a tko treba ostati u privatnoj sferi. U tom shvaćanju odbacuju se i obezvređuju oni oblici političkog zastupanja koji nastaju baš u onim domenama koje su obilježene kao pretpolitičke ili izvanpolitičke. Stoga ne možemo dopustiti političkom tijelu koje stvara ta isključenja da osmisli koncepciju politike po sebi, postavi parametre za političko, zbog toga što se u obzoru koji stvara *polis* oni izvan njegova bitnog mnoštva shvaćaju kao nestvarni ili nerealizirani, dakle izvan političkog po sebi.

Koncepcija "golog života" Giorgia Agambena nadahnuta je baš tom koncepcijom *polisa* iz Arendtine političke filozofije, pa bih rekla da pati od istog problema: ako želimo isključivanje po sebi opisati kao politički problem, kao dio politike po sebi, onda nije dovoljno reći da oni koji su isključeni, bića koje nemaju pojavnost ili "realnost" u političkom kontekstu, nemaju društveno ili političko stajalište, ili da su prognani i suženi na puko bivanje (oblike zadanosti koji su isključeni iz sfere djelovanja). Ta metafizička ekstravagancija nije nam potrebna ako kažemo da se sfera političkog ne može definirati pomoću klasične koncepcije *polisa*, zbog toga što smo onda uskratili posjedovanje i korištenje jezika onim oblicima zastupanja i otpora koji su fokusirani na politiku isključivanja po sebi, ili su ustvari protiv onih režima moći koji apatride i obespravljene drže u uvjetima siromaštva. Vrlo je malo pitanja koja su politički važnija.

Iako je Agamben od Foucaulta preuzeo koncepciju biopolitičkog, teza o "golom životu" nije obuhvaćena tom koncepcijom. Stoga tim rječnikom ne možemo opisati moduse zastupanja i djelovanja koje koriste apatridi, pokoreni i obespravljeni, jer se čak i život lišen prava ipak nalazi u sferi političkog, dakle nije sužen na puko bivanje, već je najčešće bijesan, ogorčen, buntovan i pobunjen. Biti izvan etabliranih i legitimnih političkih struktura ipak znači biti uronjen u odnose moći, a ta je uronjenost polazište teorije političkog koja obuhvaća vladajuće i pokorene oblike, moduse uključivanja i ozakonjenja, kao i moduse obespravljenosti i brisanja.

Srećom, mislim da Arendt nije sustavno koristila taj model iz *The Human Condition*, pa se zbog toga, naprimjer, početkom 1960-ih bavila sudbinom izbjeglica i apatrida te je u tom kontekstu govorila o pravu na pravo. Pravo na pravo ne ozakonjuje neka postojeća politička organizacija. Kako je rekla, pravo na pravo starije je i prethodi svim političkim institucijama koje bi mogle ozakoniti ili jamčiti to pravo, a istodobno nije izvedeno iz prirodnih zakona. To pravo nastaje kad se koristi, a koriste ga oni koji djeluju usklađeno, u savezu. Oni koji su isključeni iz postojećih polisa, koji ne pripadaju nijednoj državi-naciji ni drugim suvremenim državnim formacijama mogu biti "nestvarni" onima koji žele monopolizirati uvjete stvarnosti. A ipak, oni djeluju i kad je javna sfera određena pomoću njihova isključivanja. Na tim mjestima ipak nastaje usklađeno djelovanje, bilo da je prepušteno prekarnosti ili ostavljeno da umre u sustavnom zapostavljanju. Baš to vidimo, naprimjer, kad neregistrirani radnici nagrnu na ulice, a nemaju zakonsko pravo da to rade, kad stanovništvo zahtijeva javni prostor koji je pripadao vojsci, ili kad se izbjeglice kolektivno pobune i traže sklonište, hranu i pravo za slobodu kretanja, kad se okupi narod, bez zaštite zakona i dozvole da demonstrira, kako bi srušio nepravedan ili zločinački režim, ili da protestiraju protiv mjera štednje koje su mnogima uništile mogućnost da se zaposle i školuju.

Ustvari, u javnim demonstracijama koje često izbijaju nakon javnog žalovanja, pogotovo nedavno u Siriji kad se gomila ožalošćenih našla na meti vojnog razaranja, vidimo kako postojeći javni prostor zauzimaju oni koji nemaju pravo da se ondje okupe, čiji su životi dok se okupljaju ugroženi nasiljem i smrću. Ustvari, oni imaju pravo na slobodno okupljanje bez straha i prijetnji nasiljem, koje sustavno uskraćuje policija, vojska i plaćenici u službi države ili korporacija. Napad na tijelo je napad da to pravo po sebi, zbog toga što to pravo koristi tijelo na ulici. Iako tijela na ulici izvikuju da su protiv zakonitosti države, zbog toga što okupiraju taj prostor, ona ponavljaju to okupiranje prostora i ustrajavaju u tom okupiranju prostora, ona su izazov u tjelesnom značenju, dakle kad tijelo "govori" politički, to nije samo govorni ili pisani jezik. Ustrajnost tijela propituje zakonitost, a to čini pomoću performativnosti tijela koje prevladava jezik a da nije do kraja suženo na jezik. Drugim riječima, ne treba tjelesno djelovanje i geste prevesti u jezik, nego i djelovanje i geste označavaju i govore, kao djelovanje i

zahtjev, a jedno se ne može izvesti iz drugog. Kad se propituje legitimnost države pomoću takvog pojavljivanja u javnosti, tijelo po sebi koristi pravo koje nije pravo; drugim riječima, ono koristi pravo koje vojna sila aktivno osporava i razara, a koje pruža otpor sili i govori o svojoj ustrajnosti i svom pravu na ustrajnost. To pravo nije nigdje ozakonjeno. Nije izvana zajamčeno ili pomoću postojećih zakona, čak i ako katkad baš ondje pronalazi podršku. Ustvari, to je pravo da se ima pravo, ne kao prirodni zakon ili metafizički postulat, nego kao ustrajnost tijela protiv sila koje žele monopolizirati legitimnost. Ustrajnost koja zahtijeva mobilizaciju prostora, a ne može se pojaviti bez mobilizirane materijalne podrške koja mobilizira.

Da ne bude zabune: ne govorim o vitalizmu ili pravu na život po sebi. Hoću teći da tijela postavljaju političke zahtjeve kad se pojave i djeluju, kad odbiju i kad ustraju u uvjetima u kojima se baš ta činjenica shvaća kao čin stavljanja države izvan zakona. Tijela nisu puka nijema životna snaga koja se suprotstavlja postojećim modusima moći. Ona su po sebi modusi moći, tjelesna tumačenja, angažirana u sjedinjenom djelovanju. S jedne strane, ta su tijela produktivna i performativna. S druge, ona mogu ustrajati i djelovati samo ako imaju podršku okoline, hranu, rad, oblike društvenosti i pripadanja. A kad je ta podrška uskraćena, ona se mobiliziraju na drugačiji način, otimaju postojeću podršku kako bi potvrdila da tjelesni život ne postoji bez društvene i institucionalne podrške, bez stalnog zaposlenja, bez umrežavanja međusobne ovisnosti i skrbi. Tijela se ne bore samo za ideju o društvenoj podršci i političkoj punomoći, već borba poprima i zaseban društveni oblik. Stoga, u idealnim primjerima, savez konkretizira društveni poredak koji želi uspostaviti, a kad se to dogodi, a događa se, trebamo imati na umu dva bitna uvjeta. Prvo, savez se ne može suziti na pojedince, pojedinci nisu oni koji djeluju. Drugo, djelovanje u savezu događa se između onih koji sudjeluju, a to nije idealan ili prazan prostor, to je prostor podrške kao takve, trajne i životne materijalne okoline i međuovisnosti živih bića. Pred kraj izlaganja govorit ću o potonjoj ideji. A sad se vratimo demonstracijama, njihovoj logici i primjerima.

Masovne demonstracije i oblici otpora koje smo vidjeli zadnjih mjeseci ne samo da stvaraju prostor pojavljivanja, oni zauzimaju etablirane prostore prožete postojećom moći, žele presjeći vezu između javnog prostora, javnog trga i postojećeg režima. Stoga su ograničenja političkog ogoljena, a veza između teatra legitimnosti i javnog prostora je prekinuta. Taj teatar više nije neproblematično smješten u javnom prostoru, jer se javni prostor sad pojavljuje usred drugog djelovanja, onog koji premješta moć koja se poziva na zakonitost kad preuzme polje svojih učinaka. Pojednostavljeno, tijela na ulici reorganiziraju prostor pojavljivanja kako bi osporila i prevladala postojeće oblike političke zakonitosti, kao što kad katkad ispune ili preuzmu javni prostor, na njih utječe materijalna povijest tih struktura i postaje dio njihova djelovanja, iznova stvara povijest usred konkretnih i nataloženih tvorevina. To su pokoreni i punomoćni akteri koji žele otrgnuti legitimnost od postojećeg državnog aparata kojem je javni prostor pojavljivanja nužan za njegovo teatarsko samouspostavljanje. Novi prostor se stvara kad se otrgne ta moć, novo "između" tijela, koja polažu pravo na postojeći prostor pomoću djelovanja novog saveza, a ta tijela postojeći prostori osvajaju i pokreću samim činom pomoću kojeg ona iznova polažu pravo i iznova označavaju svoje značenje.

Kako bi to osporavanje funkcioniralo, nužna je hegemonijska borba oko onoga što nazivamo *prostor pojavljivanja*. Ta borba intervenira u prostornu organizaciju moći, koja sadržava dodjelu i ograničenje prostornih lokacija u kojima i pomoću kojih se bilo koje stanovništvo može pojaviti, pa onda imamo prostorno ograničenje kad se i kako "volja naroda" može pojaviti. To shvaćanje prostornog ograničenja i određivanja tko se može pojaviti, dakle tko može biti subjekt pojavljivanja, govori o djelovanju moći koja funkcionira pomoću sprečavanja i diferenciranja kod dodjele. Kako tu ideju moći i ideju politike kao njezinu nadopunu uklopiti u Arendtinu tezu da za politiku nije samo potreban ulazak u prostor pojavljivanja, već i aktivno sudjelovanje u stvaranju samog prostora pojavljivanja? Nadalje, rekla bih da joj je potreban način djelovanja unutar formiranja pomoću te povijesti i njezinih materijalnih struktura.

Vidimo funkcioniranje snažnog performativa u Arendtinu djelu – kad djelujemo, mi ozbiljujemo prostor politike, shvaćenog kao prostor pojavljivanja. To je božanski performativan čin dodijeljen ljudskom obličju. Ali zbog toga ona ne može objasniti načine na koje etablirana arhitektura i topografija moći djeluje na nas i ulazi u naše djelovanje kad nam sprečava ulaz u političku sferu, ili u toj sferi diferencira naše pojavljivanje. A

ipak, kako bismo djelovali u ta dva oblika moći, moramo promisliti tijela kako ih Arendt nije shvatila, moramo promisliti kako prostor djeluje na nas, čak i kad djelujemo u njemu, ili kad je katkad ozbiljen našim djelovanjem, shvaćenim kao masovnim ili kolektivnim.

Ako razmislimo što će se pojaviti, vidimo da se mi pojavljujemo nekom, a naše pojavljivanje moraju registrirati čula, ne samo naša, nego i tuđa, ili neke veće skupine. A Arendt kaže da se na određeni način moramo "pojaviti" jedan drugom kako bismo djelovali i govorili politički, odnosno pojavljivanje je uvijek pojavljivanje drugom, dakle tijelo postoji politički kad poprimi društvenu dimenziju – ono izlazi iz sebe i ide prema drugima na načine koji ne mogu i neće potvrditi individualizam. Zbog toga što smo živi i tjelesni organizmi kad govorimo i djelujemo, organizam ima društveni i politički oblik u prostoru pojavljivanja. To ne znači da mi prevladavamo ili odbacujemo neki biološki status kako bismo imali društveni; naprotiv, nama kao organskim tijelima potrebna je podrška društvenog svijeta kako bismo opstali. Dakle, kao biološka bića koja žele opstati, mi nužno ovisimo o društvenim odnosima i institucijama koje zadovoljavaju osnovne potrebe, naprimjer hranu, sklonište i zaštitu od nasilja. Nijedno monadsko tijelo ne može opstati samostalno, a ako opstane, onda opstaje u kontekstu skupa odnosa koji ga održavaju. Dakle ako na taj način shvatimo pitanje o biopolitičkom, onda vidimo da prostor pojavljivanja ne pripada sferi politike koja je odvojena od sfere preživljavanja i potrebe. Kad je u pitanju preživljavanje ne samo pojedinaca već cijelog stanovništva, onda politika treba odgovoriti zadovoljavaju li i kako društvene i političke formacije osnovne potrebe kao što su sklonište i hrana, i štite li od nasilja. A kritička i pobunjenička politika treba odgovoriti na pitanje kako su raspodijeljena osnovna dobra, kakav je život dodijeljen i kako je nejednaka raspodjela vrijednosti i tegoba u životu osnovana pomoću ciljanog ratovanja, kao i sustavni oblici eksploatacije ili zapostavljanja, zbog kojih je stanovništvo diferencirano po prekarnosti i suvišnosti.

Kod Arendt funkcionira vrlo problematična podjela rada, pa zbog toga moramo iznova promisliti njezino shvaćanje u našem vremenu. Ako se pojavimo, moramo biti viđeni, dakle naša tijela moraju biti vidljiva, a njihovi izričaju moraju se saslušati: tijelo mora ući u vizualno i čujno područje. Ali moramo upitati zbog čega je, ako je to točno, tijelo po sebi podijeljeno na ono koje se javno pojavljuje te govori i djeluje, i drugo tijelo, spolno i radno, žensko, strano i nijemo, koje općenito pripada privatnoj i pretpolitičkoj sferi. Ovo drugo tijelo funkcionira kao preduvjet pojavljivanja, stoga postaje strukturni manjak koji upravlja i omogućava javnu sferu. Ako smo živi organizmi koji govore i djeluju, onda smo očito povezani s golemim kontinuumom ili mrežom živih bića; ne samo da živimo s njima, nego naša opstojnost kao živih bića ovisi o toj matrici koja održava međusobno povezane odnose. A ipak, ako se zbog svog govora i djelovanja izdvajamo u tom tjelesnom carstvu (ranije uspostavljenom pitanjem je li naša sposobnost političkog mišljenja uvjetovana ovom ili onom vrstom *physeija*), onda moramo upitati kako se može očuvati ta dvojnost djelovanja i tijela ako i kad "živi" svijet i "konkretna" djela, a oba su očito politička, jasno pretpostavljaju prisutnost i djelovanje živog ljudskog tijela, onog čiji je život povezan s drugim životnim procesima. Možda kod Arendt funkcioniraju dva značenja tijela, jedno se pojavljuje u javnosti, a drugo je "ograđeno" u privatnom, pa se onda javno tijelo predstavlja kao lik govorećeg subjekta, a njegov je govor također djelovanje. Privatno tijelo nikad se ne pojavljuje po sebi, zbog toga što je obuzeto repeticijskim radom na reprodukciji materijalnih uvjeta života. Stoga privatno tijelo uvjetuje javno tijelo, premda je to jedno tijelo, a računanje je ključno za održavanje razlike između privatnog i javnog. Možda je to nekakva fantazija da jedna dimenzija tjelesnog života može i mora ostati po strani, a druga, potpuno drugačija, pojavljuje se u javnosti? Ali zar nema ni traga od biološkog koje se po sebi pojavljuje, zar ne možemo reći, kao Bruno Latour i Isabelle Stengers, da je dogovaranje sfere pojavljivanja biološko pitanje, zbog toga što ne možemo upravljati okolinom ili osigurati hranu ako se tjelesno ne pojavimo u svijetu, pa ne možemo pobjeći od ranjivosti i mobilnosti koji su sadržani u pojavljivanju u svijetu? Drugim riječima, nije li pojavljivanje nužan morfološki element u kojem se pojavljuje tijelo, ne samo kako bi govorilo i djelovalo nego da bi patilo i pokrenulo, angažiralo druga tijela, dogovorilo okolinu o kojoj ovisi? Tijelo se uistinu može pojaviti i označiti na načine koji osporavaju način na koji govori, pa čak i osporiti govor kao svoj paradigmatski primjer. Možemo li zaista shvatiti djelovanje, geste, mirovanje, dodir i zajedničko kretanje ako se sve to svodi na izricanje misli u govoru?

Bruno Latour

02 Iz Rječnika modernog pisanog arapskog jezika Hansa Wehra.

Taj čin javnog govora, čak i u onoj problematičnoj podjeli rada, *ovisi o* jednoj dimenziji tjelesnog života koja je zadana, pasivna, mračna i stoga isključena iz područja političkog. Dakle, možemo upitati, koja pravila priječe nekom tijelu da se prelije u aktivno tijelo? Jesu li to dva različita tijela i koja ih politika razdvaja? Jesu li to dvije različite dimenzije istog tijela, ili je to ustvari rezultat neke regulacije tjelesnog pojavljivanja koju aktivno osporavaju novi društveni pokreti, borba protiv spolnog nasilja, za reproduktivnu slobodu, protiv prekarnosti, za slobodu kretanja? Tu vidimo kako se na razini teorije pojavljuje određena topografska, pa čak i arhitektonska regulacija tijela. Znakovito je da baš to funkcioniranje moći, sprečavanje i diferencijalno dopuštanje hoće li se i kako će se tijelo pojaviti, isključeno iz Arendtina izravnog opisa političkog. Njezin izravni opis političkog uvjetovan je baš tom funkcijom moći koja nije shvaćena kao dio politike po sebi.

Dakle, prihvaćam sljedeće: sloboda ne dolazi od mene ili tebe; ona može nastati i nastaje u našem odnosu, ili između nas. Dakle ne radi se o pronalaženju ljudskog dostojanstva u svakoj osobi, nego o shvaćanju čovjeka kao povezanog i društvenog bića, a njegovo djelovanje uvjetovano je jednakošću i opisuje načelo jednakosti. Ona kaže da čovjek ne postoji ako ne postoji jednakost. Čovjek nikad nije samo čovjek. Nitko ne može biti čovjek ako ne djeluje u skladu s drugima i u uvjetima jednakosti. Dodala bih sljedeće: zahtjev za jednakošću nije samo izgovoren ili napisan, već nastaje kad se tijela pojave zajedno, odnosno kad pomoću svog djelovanja ozbiljuju prostor pojavljivanja. Taj prostor je obilježje i rezultat djelovanja, a Arendt kaže da funkcionira samo ako su očuvani odnosi jednakosti.

Naravno da postoje mnogi razlozi za podozrivost prema idealiziranim događajima, ali postoje razlozi da se bude oprezan prema svim analizama koje su potpuno zatvorene za idealizaciju. Htjela bih istaknuti dvije dimenzije revolucionarnih demonstracija na Trgu Tahrir. Prva govori o načinu na koji je određena društvenost stvorena na trgu, podjela rada koja je poništila rodnu razliku, koja sadržava raspored tko će govoriti i tko će čistiti prostor u kojem ljudi spavaju i jedu, organizaciju zadataka za sve sudionike kako bi se održavao okoliš i čistili zahodi. Ukratko, između demonstranata vrlo lako i sustavno su formirani, kako ih neki nazivaju, "vodoravni odnosi", a vrlo brzo su odnosi jednakosti, koji sadržavaju jednaku podjelu rada između spolova, postali sastavni dio otpora Mubarakovu režimu i njegovim duboko ukorijenjenim hijerarhijama, uključivši nevjerojatne razlike u bogatstvu između vojnih i korporacijskih pokrovitelja tog režima i radnog naroda. Stoga je društveni oblik otpora usvojio načela jednakosti koja nisu samo određivala kako će i kad ljudi govoriti i djelovati za medije i protiv režima, nego i kako ljudi održavaju svoje površine na trgu, postelje na pločniku, improvizirane ambulante i kupaonice, mjesta na kojima ljudi jedu i mjesta na kojima su izloženi izvanjskom nasilju. Sva ta djelovanja su politička jednostavno zbog toga što su poništila konvencionalnu razliku između javnog i privatnog kako bi se uspostavili odnosi jednakosti. U tom značenju su načela za koja su se borili na ulici ugradili u društveni oblik otpora.

Drugo, kad su se bunili protiv nasilja ili ekstremne prijetnje, mnogi su skandirali "silmiyya", riječ izvedenu iz korijena glagola (*salima*), koji znači biti zdrav i čitav, neozlijeđen, neoštećen, nedirnut, siguran i zaštićen, ali i biti neprikosnoven, nedužan, bezgrešan, kao i biti uvjeren, utemeljen, jasno dokazan.[02] Ta riječ potječe od imenice *silm*, koja znači *mir*, ali je bitno da označava i *islamsku vjeru*. Izvedenica je *hubb as-silm*, a to je arapska riječ za *pacifizam*. Skandiranje "silmiyya" najčešće se čulo kao blaga opomena: "miroljubivo, miroljubivo". Iako je ta revolucija mahom bila nenasilna, nije uvijek bila načelno suprotstavljena nasilju. Ustvari, kolektivno skandiranje bilo je način ohrabrivanja ljudi da se odupru mimetičkoj reakciji na vojnu agresiju, i agresiju bandi, da imaju na umu veći cilj, radikalnu demokratsku promjenu. Podleći nasilju i nasilno reagirati značilo je izgubiti strpljenje koje je potrebno za provođenje revolucije. Mene tu zanima skandiranje, način na koji jezik ne funkcionira kao poticaj na akciju, već je sputava. Sputavanje uime nove zajednice jednakih, a njihova primarna metoda politike neće biti nasilje.

Naravno da je Trg Tahrir mjesto i možemo ga precizno locirati na mapi Kaira. A istodobno vidimo pitanja koja su postavila mediji: naprimjer, hoće li Palestinci imati svoj Trg Tahrir? Gdje je Trg Tahrir u Indiji? Dakle on je lociran i prijenosan, ustvari čini se da je otpočetka prijenosan, ali nikad do kraja. Naravno da prijenosnost tih tijela na trgu ne možemo shvatiti bez medija. Na određeni način, medijske slike iz Tunisa utrle su put za medijske događaje na Tahriru, zatim za one iz Jemena,

239

BUTLER, JUDITH

Tijela u savezu i politika ulice

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2015.

Bahreina, Sirije i Libije, a sve su imale i još uvijek imaju drugačije putanje. Poznato vam je da mnoge demonstracije zadnjih mjeseci nisu bile protiv vojnih diktatura ili tiranskih režima. Bile su također protiv monopolističkog kapitala, neoliberalizma i uskraćivanja političkih prava, uime onih koji su odbačeni u neoliberalnim reformama koje žele razoriti oblike socijaldemokracije i socijalizma, koje uništavaju radna mjesta, osiromašuju stanovništvo i potkopavaju osnovno pravo na obrazovanje.

Ulični prizori postaju politički potentni samo kad imamo i ako imamo vizualnu i čujnu verziju prizora koji se prenosi uživo, pa onda mediji ne izvještavaju s tog mjesta, nego su dio tog mjesta i djelovanja. Ustvari, medij *jest* prizor ili mjesto u svojim proširenim i reproduktivnim vizualnim i čujnim dimenzijama. Pojednostavljeno rečeno, mediji vizualno i čujno proširuju prizor i sudjeluju u definiranju i prijenosu tog prizora. Drugim riječima, medij konstituira prizor u vremenu i prostoru koji sadržava i premašuje svoju lokaciju. Premda je prizor nedvojbeno i izričito lokalan, pa oni koji su drugdje imaju dojam da imaju neposredan pristup pomoću slika i zvukova koje primaju. To je točno, ali oni ne znaju što je montirano, koji se prizori prenose i putuju, a koji su uvijek izvan kadra. Kad prizor putuje, on je istodobno tu *i* tamo, a ako ne obuhvaća obje lokacije, ustvari nekoliko lokacija, onda to nije isti prizor. Njegovu lokaciju ne pobija činjenica da je prizor prenesen izvan samog sebe, pa je onda konstituiran u globalnom mediju; on je uvjetovan tim posredovanjem da bi bio baš taj događaj. Dakle, lokalno se mora iznova postaviti izvan sebe kako bi postalo lokalno, a to znači da se lokalno stvara jedino pomoću nekog globalnog medija, da se ondje nešto zaista događa. Naravno da se mnogo toga događa izvan kadra kamere i drugih digitalnih medijskih naprava, a medij to može vrlo lako suzbiti cenzurom. Postoje mnogi lokalni događaji koji nikad nisu snimljeni i emitirani, a za to postoje bitni razlozi. Ali kad događaj putuje i uspije izazvati i zadržati globalno zgražanje i pritisak, kad ima moć da zaustavi tržišta ili prekine diplomatske odnose, onda se lokalno mora uvijek iznova stvoriti u zatvorenom krugu koji uvijek nadilazi lokalno. A ipak, preostaje nešto lokalizirano koje ne može i neće putovati na taj način; taj prizor ne bi bio prizor ako ne shvatimo da su određeni ljudi ugroženi, a ugrožena su baš ta tijela na ulici. Ako su na neki način prenesena, onda su na drugi način ostala na tom mjestu, drže kameru ili mobitel, stoje licem u lice s onima protiv kojih demonstriraju, nezaštićena, ranjiva, ranjena, ustrajna, pa i buntovna. Bitno je da ta tijela imaju mobitele, da prenose poruke i slike, pa kad su napadnuta, onda je to najčešće zbog kamere ili uređaja za snimanje. Možda netko želi uništiti kameru i osobu koja je koristi, a možda je to spektakl destrukcije za kameru, medijski događaj proizveden kao upozorenje ili prijetnja. A možda se želi spriječiti organiziranje. Je li djelovanje tijela odvojivo od njegove tehnologije i kako tehnologija definira nove oblike političkog djelovanja? Kad su cenzura ili nasilje usmjereni na ta tijela, nisu li usmjereni i na njihov pristup medijima, kako bi se uspostavila hegemonijska kontrola i odredilo koje slike putuju, a koje ne putuju?

Naravno da su najveći mediji u vlasništvu korporacija i imaju svoju cenzuru i poticaje. A ipak, bitno je reći da je sloboda medija da izvještavaju s tih mjesta po sebi uživanje slobode, dakle modus uživanja prava, pogotovo kad se radi o pobunjenom mediju, s ulice, koji izbjegava cenzuru, kad je aktiviranje naprave dio tjelesnog djelovanja po sebi. Stoga mediji ne samo da izvještavaju o društvenim i političkim pokretima koji na razne načine zahtijevaju slobodu i pravdu; mediji također uživaju jednu od tih sloboda za koju se bore društveni pokreti. Ne želim reći da svi mediji sudjeluju u borbi za političku slobodu i društveni pravdu (svi znamo da ne sudjeluju). Naravno da je bitno koji globalni medij izvještava i kako izvještava. Hoću reći da katkad privatne medijske naprave postaju globalne u trenutku kad prevladaju cenzuru kako bi izvještavale o demonstracijama, pa na taj način postaju dio demonstracija.

Ono što tijela rade na ulici kad demonstriraju u osnovi je povezano s onim što komunikacijske naprave i tehnologije rade kad "izvještavaju" o događajima na ulici. To su drugačija djelovanja, ali za oba je potrebno tjelesno djelovanje. Uživanje slobode kod jednog povezano je s drugim uživanjem slobode, dakle oboje su načini uživanja prava, zajedno ozbiljuju prostor pojavljivanja i jamče njegovu prenosivost. Iako neki mogu prigovoriti da se prava uživaju nauštrb tijela na ulici, da su Twitter i druge virtualne tehnologije uzrok netjelesnosti javne sfere, ne bih se s time složila. Medijima su potrebna ta tijela na ulici kako bi imali događaj, kao što su ulici potrebni mediji koji postoje u globalnoj areni. Ali u uvjetima kad su oni koji imaju kameru ili pristup internetu u

zatvoru, kad ih se muči ili deportira, korištenje tehnologije konkretno implicira tijelo. Ne samo da nečija ruka mora snimiti i poslati, nego je nečije tijelo ugroženo ako se tom snimanju i slanju uđe u trag. Drugim riječima, lokalno zacijelo nije prevladano korištenjem medija koji mogu emitirati globalno. Ako taj spoj medija i ulice konstituira današnji oblik javne sfere, onda ugrožena tijela treba shvatiti kao da su tu i tamo, sada i tada, prenesena i stacionirana, a ta dva modusa prostora i vremena imaju potpuno drugačije političke posljedice.

Bitno je da su javni trgovi krcati ljudima, da oni ondje jedu i spavaju, pjevaju i ne žele otići s tog mjesta, kako smo vidjeli na Trgu Tahrir i gledamo svaki dan. Bitno je da su u Ateni, Londonu i Berkeleyju okupirane javne obrazovne ustanove. Kad su u Berkeleyju zauzete zgrade, izrečene su globe za ometanje posjeda. Studenti su optuženi za uništenje privatnog vlasništva. A zbog tih optužbi postavljeno je pitanje je li sveučilište privatno ili javno. Obznanjeni cilj demonstracija, zauzimanje zgrade i zatvaranje u njoj, bio je način da se dobije pozornica, način da se osiguraju materijalni uvjeti za pojavljivanje u javnosti. To djelovanje najčešće se ne pojavljuje ako su dostupne konkretne pozornice. Studenti su tada, kao i nedavno na koledžu Goldsmiths u Velikoj Britaniji, zauzeli zgradu kako bi potvrdili pravo na zgrade koje bi, sad i u budućnosti, trebale pripadati javnom obrazovanju. To ne znači da su te zgrade uvijek bile opravdano okupirane, ali trebamo imati na umu što je tu na kocki: simbolično je značenje zauzimanja tih zgrada da te zgade pripadaju javnosti, javnom obrazovanju; plaćanje i povećanje školarine i budžetski rezovi potkopali su dostupnost javnog obrazovanja; ne treba nas iznenaditi da su demonstracije poprimile formu zauzimanja zgrada, performativnog polaganja prava na javno obrazovanje, inzistiranja na doslovnom pristupu zgradama javnog obrazovanja u povijesnom trenutku kad je taj pristup zapriječen. Drugim riječima, pozitivno zakonodavstvo ne može opravdati djelovanje koje je protiv institucionalizacije nepravednih ili isključivih oblika moći. Možemo li onda reći da je to djelovanje ipak uživanje prava, a ako jest, kakvog prava?

Modusi saveza i funkcija policije

Dopustite da vam prepričam jednu zgodu kako bih vam bolje predočila što želim reći. Prošle godine pozvali su me u Tursku na Međunarodnu konferenciju protiv homofobije i transfobije. To je bio vrlo bitan događaj za Ankaru, glavni grad Turske, u kojoj se transrodne osobe često hapse zbog pojavljivanja u javnosti, često su premlaćene, katkad od policije, a u Turskoj se ubojstva transrodnih žena zadnjih godina događaju praktički jednom mjesečno. Tim primjerom iz Turske ne želim reći da je Turska "zaostala"; veleposlanica iz Danske na to me odmah upozorila, a ja sam je odmah razuvjerila. Uvjeravam vas da se jednako brutalna ubojstva događaju u Los Angelesu i Detroitu, Wyomingu i Louisiani, pa čak i New Yorku. Riječ je o tome da je tamošnji savez fascinantan, jer nekoliko feminističkih organizacija surađuje s *queer*, gej/lezbijkama i transrodnim osobama protiv policijskog nasilja, ali i protiv militarizma, nacionalizma, protiv oblika mačizma koji ih podržavaju. Na ulici, nakon konferencije, feministice su hodale uz *drag queens*, *gender queer* osobe uz aktiviste ljudskih prava, a lezbijke dotjeranog izgleda (*lipstick* lezbijke) uz svoje biseksualne i heteroseksualne prijatelje, u tom mimohodu sudjelovali su sekularisti i muslimani. Skandirali su: "Ne želimo biti vojnici, ne želimo ubijati." Protiviti se policijskom nasilju nad trans-osobama znači otvoreno se protiviti vojnom nasilju i nacionalističkoj eskalaciji militarizma, to znači biti protiv vojne agresije na Kurde, ali i djelovati u spomen na genocid nad Armencima i protiv raznih metoda kojima država i mediji poriču nasilje.

Taj savez me privukao iz mnogih razloga, a najviše zbog toga što u mnogim zemljama sjeverne Europe sad postoje duboke podjele između feministica, *queerova*, lezbijskih i gej aktivista za ljudska prava, antirasističkih pokreta, pokreta za vjersku slobodu, i mobilizacije protiv siromaštva i rata. Prošle godine, u Lyonu, jedna poznata feministica napisala je knjigu o "iluziji" transseksualnosti, a njezino javno predavanje "minirali" su mnogi trans-aktivisti i njihovi *queer* saveznici. Ona se branila izjavivši da označavanje transseksualnosti psihotičnom nije patologizacija transseksualnosti. Rekla je da je to opisan pojam i da se njime ne osuđuje ni zabranjuje. U kojim uvjetima označavanje dijela stanovništva "psihotičnim" zbog posebnog tjelesnog života koji žive nije patologizacija? Ta feministica za sebe je rekla da je

materijalist, radikal, a obrušila se na transrodnu zajednicu kako bi očuvala neka pravila o muževnosti i ženstvenosti kao preduvjete nepsihotičnog života. Takve argumente odmah bi se napalo u Istanbulu ili Johannesburgu, a ipak te feministice žele zadržati jedan oblik univerzalnosti kako bi Francuska, i njihova verzija francuskog feminizma, bila predvodnica naprednog mišljenja.

Nisu sve francuske feministice koje se smatraju univerzalistima protiv prava na javnost transrodnih osoba niti doprinose njihovoj patologizaciji. A ipak, ako su ulice slobodne za transrodne osobe, nisu slobodne za one koji otvoreno nose simbole vjerske pripadnosti. Dakle trebamo dokučiti o čemu razmišljaju mnoge univerzalističke francuske feministice koje pozivaju policiju da hapsi, pritvara, novčano kažnjava i katkad deportira žene, zbog toga što u Francuskoj javno nose veo preko lica ili burku. Kakva je to politika koja novači policijsku funkciju države kako bi nadzirala žene iz vjerskih manjina i zabranjivala im da se pojave u javnosti? Zbog čega ti univerzalisti (Elisabeth Badinter) otvoreno zagovaraju pravo transrodnih osoba da se slobodno pojave u javnosti, a to pravo uskraćuju ženama koje nose vjersku odjeću koja vrijeđa osjećaje okorjelih sekularista? Ako se pravo poštuje "univerzalno", onda neće izdržati te očite i neodržive kontradikcije.[03]

Hodati ulicom bez intervencije policije drugačije je od masovnog okupljanja na ulici. A ipak, kad transrodna osoba hoda ulicom, ta osoba nema pravo koje se uživa u tjelesnom obliku. Po toj ulici hoda i skupina, pa i savez, bez obzira na to jesu li na njoj viđeni. Možda i to uživanje roda i tjelesni politički zahtjev za jednakopravnošću možemo nazvati "performativnim", biti zaštićen od nasilja i moći se kretati s tom društvenom skupinom i unutar nje na javnom prostoru. Hodati znači reći da je to javni prostor po kojem hodaju transrodne osobe, to je javni prostor u kojem se ljudi koji nose svakojaku odjeću, bez obzira na svoj rod ili religiju koju označavaju, slobodno kreću i ne prijeti im se nasiljem. A ta performativnost općenito se odnosi na uvjete u kojima se svatko od nas u svijetu pojavljuje kao tjelesno stvorenje.

Naposljetku, kako da shvatimo to tijelo? Je li to posebno ljudsko tijelo, rodno tijelo, možemo li naposljetku razdvojiti domenu tijela koja je zadana od one koja je stvorena? Ako ljudima damo moć da tijelo pretvore u politički označitelj, kažemo li onda da se tijelo kad postane političko, razdvaja od svoje animalnosti i sfere životinja? Drugim riječima, kako shvatiti tu ideju uživanja slobode i prava u prostoru pojavljivanja u kojem ćemo prevladati antropocentrizam? Još jednom, smatram da je bitna koncepcija o živom tijelu. Uostalom, život koji je vrijedan očuvanja, čak i kad se shvati kao isključivo ljudski, bitno je povezan s ne-ljudskim životom. To proizlazi iz ideje o ljudskoj životinji. Dakle ako ispravno razmišljamo i ako nas naše mišljenje obavezuje da očuvamo jedan oblik života, onda život koji treba očuvati ima tjelesni oblik. S druge strane, to znači da će život tijela, njegova glad, njegova potreba za skloništem i zaštitom od nasilja, biti najvažnije političko pitanje. Čak ni obilježja naših života koja su najviše zadana ili nisu izabrana, nisu jednostavno zadana; zadana su *u* povijesti i *u* jeziku, u vektorima moći koje nitko od nas ne bira. Točno je i da zadana svojstva tijela ili skup bitnih obilježja ovisi o ustrajnosti tijela. Društvene kategorije koje nikad ne biramo presijecaju to tijelo koje je na ovaj, a ne onaj način zadano, a rod, naprimjer, označava tu putanju kao i putanju njegovih preobrazbi. Zbog toga su za politiku ključne one najvažnije dimenzije naših života koje se ne biraju, a među njima su glad i potreba za skloništem, liječnička njega i zaštita od nasilja, prirodno ili ljudski nametnuti. Ne možemo pretpostaviti da postoji zatvoren i dobro opskrbljen prostor *polisa* u kojem sve materijalne potrebe izvana zadovoljavaju bića koja se zbog roda, rase, ili statusa ne mogu priznati u javnosti. Ustvari, na trg nismo samo donijeli materijalne potrebe tijela, već smo te potrebe učinili najvažnijim zahtjevima politike.

Rekla bih da drugačija društvena ontologija treba krenuti od pretpostavke kako postoji zajedničko stanje prekarnosti koje određuje naše političke živote. A neki od nas, kako je jasno rekla Ruthie Gilmore, disproporcionalno smo izloženi ozljedama i preranoj smrti, pa se rasna razlika može opisati upravo pomoću statistike o smrtnosti dojenčadi. To, ukratko, znači da je prekarnost nejednako raspodijeljena i da nisu svi životi jednako vrijedni žalovanja, odnosno nisu jednakovrijedni. Ako nas, kako kaže Adriana Cavarero, izlaganje naših tijela u javnom prostoru fundamentalno konstituira, a naše mišljenje određuje kao društveno i tjelesno, ranjivo i strasno, onda bez pretpostavke o tjelesnoj međuovisnosti i preplitanju ništa nećemo shvatiti. Tijelo je konstituirano pomoću perspektive koju ne može nastaniti, netko drugi vidi naše lice kako ga nitko od nas ne može vidjeti.

03 Možda postoje modusi nasilja koje trebamo promisliti kako bismo shvatili policijsku funkciju koja je tu na djelu. Uostalom, oni koji kažu da se rod mora pojaviti na određeni način ili u ovoj, a ne onoj odjeći, koji žele kriminalizirati ili patologizirati one koji na nepropisan način žive svoj rod ili svoju spolnost, oni djeluju kao policija u sferi pojavljivanja bez obzira na to jesu li pripadnici neke policijske sile. Svi znamo da katkad policijska sila države čini nasilje nad spolnim i rodnim manjinama, katkad policija ne želi istražiti, kriminalizirati ubojstva transrodnih žena, ili ne želi spriječiti nasilje nad transrodnim pripadnicima stanovništva.
Ako su rodne ili spolne manjine kriminalizirane ili patologizirane zbog svog izgleda, svojih zahtjeva za javnim prostorom, jezika kojim shvaćaju sebe, načina na koje izražavaju ljubav ili žudnju, onih s kojima otvoreno sklapaju savez, žele biti uz njih, seksualno općiti, ili načina na koji uživaju svoju tjelesnu slobodu, koju odjeću nose ili ne žele nositi, onda je ta kriminalizacija po sebi nasilje; zbog toga je nepravedna i zločinačka. Kako bi Arendt rekla, možemo reći da je isključivanje iz prostora pojavljivanja, isključivanje iz mnoštva koje ozbiljuje prostor pojavljivanja, lišavanje prava da se ima pravo. Masovno i javno djelovanje je uživanje prava na mjesto i pripadnost, a to uživanje je sredstvo kojim se prostor pojavljivanja pretpostavlja i ozbiljuje.
Vratila bih se koncepciji roda s kojom sam započela, kako bih se pozvala na Arendt i kritizirala je. Po meni, rod je uživanje slobode, a to ne znači da se sve što konstituira rod slobodno bira, nego da se čak i ono što se smatra neslobodnim na isti način može i mora zahtijevati i uživati. Tom sam se definicijom odmaknula od Arendtine definicije. To uživanje slobode mora imati istu jednakost kao i sva druga zakonska uživanja slobode. A politički, moramo tražiti

proširenje naših koncepcija jednakosti kako bi sadržavale taj oblik tjelesne slobode. Što želimo reći kad kažemo da je spolnost ili rod uživanje slobode? Ponovit ću: ne želim reći da svi biramo svoj rod ili svoju seksualnost. Nas nedvojbeno oblikuju jezik i kultura, povijest, društvena borba u kojoj sudjelujemo, psihološke i povijesne sile – u interakciji, shvaćanje bioloških stanja koja imaju svoju povijest i učinke. Mi smo sigurni da je ono što želimo i kako to želimo fiksno, neizbrisivo ili trajno obilježje naše ličnosti. Ali bez obzira na to shvaćamo li svoj rod ili spolnost kao izabranu ili zadanu, svi imamo pravo da zahtijevamo taj rod i tu seksualnost. Bitno je zahtijevamo li ih uopće. Kad uživamo pravo da se pojavimo kao rod koji već jesmo, čak i kad osjećamo da nemamo izbora, mi ipak uživamo određenu slobodu, ali činimo još nešto.

Kad se slobodno uživa pravo da budeš osoba koja već jesi, kad se postavi društvena skupina kako bi se opisao taj modus bivanja, onda ustvari sloboda postaje sastavni dio te društvene skupine, diskurzivno se mijenja ontologija koja se kritizira. Ne može se razdvojiti rod koji smo preuzeli i seksualnosti koje vršimo od prava koje svatko od nas ima na te realnosti u javnosti ili privatno, ili na mnogim granicama koje slobodno postoje između to dvoje, dakle bez prijetnje nasiljem. Kad je netko davno rekao da je rod performativan, to znači da je rod određena vrsta iskazivanja, dakle da netko nije prvo svoj rod, a onda odlučuje kako i kad će ga iskazati. Iskazivanje je sastavni dio te ontologije, to je način promišljanja ontološkog modusa roda, stoga je bitno kako, kad i s kojim se posljedicama zbiva to iskazivanje, zbog toga što sve to utječe na rod koji netko "jest".

Na taj smo način, čak i kad smo locirani, uvijek negdje drugdje, konstituirani u društvenosti koja nas nadilazi. A to stvara našu izloženost i našu prekarnost, načine na koje ovisimo o političkim i društvenim institucijama kako bismo ustrajali.

Uostalom, u Kairu, nije se radilo samo o okupljanju naroda na trgu: oni su bili ondje, ondje su spavali, dijelili lijekove i hranu, okupljali se i pjevali, i govorili. Možemo li te izričaje iz tijela razdvojiti od drugih izražavanja materijalnih potreba i neodložnosti? Uostalom, oni su spavali i jeli na javnom trgu, postavili su zahode i sustavno raspodijelili prostor, pa onda nisu samo odbili da budu privatizirani, odbili da odu ili ostanu kod kuće, ne samo da su za sebe zatražili javnu domenu, zajedno djelujući u uvjetima jednakosti, već su sebe održali kao ustrajna tijela koja imaju potrebe, želje i zahtjeve. Arendtovska i protuarendtovska, u svakom slučaju. Budući da su se tijela koja su organizirala svoje osnovne potrebe u javnosti također obratila svijetu neka vidi što se tu događa, neka obznani svoju podršku, ona su revolucionarno djelovala. Tijela su usklađeno djelovala, ali i spavala u javnosti, a u oba modaliteta bila su ranjiva i nešto su htjela, politički i prostorno su organizirala osnovne tjelesne potrebe. Zbog toga su se formirala u slike koje se prikazuju svima koji gledaju, pozivale nas da primimo i reagiramo, kako bi pridobila pokrivenost u medijima koji bi odbili izvještavati o tom događaju ili bi ga ignorirali. Spavanje na tom pločniku nije bio samo način da se zatraži pravo na javnost, da se ospori zakonitost države, nego i vrlo jasno, način da se izloži tijelo koje inzistira, koje je nepopustljivo i prekarno, koje u revolucionarnom vremenu prevladava razliku između privatnog i javnog. Drugim riječima, tek kad su potrebe koje bi trebale ostati privatne izašle na svjetlo dana i u noć tog trga, formirane u slike i diskurs za medije, onda je konačno bilo moguće proširiti prostor i vrijeme događaja s ustrajnošću da se sruši režim. Uostalom, kamere se nisu gasile, tijela su bila tu i tamo, neprestano su govorila, čak i kad su spavala, pa ih se nije moglo ušutkati, zagraditi ili zanijekati – revolucija je izbila zbog toga što nitko nije htio otići kući, ostali su na pločniku i zajedno djelovali.

S engleskog preveo Miloš Đurđević

Predavanje je održano 7. rujna 2011. u Veneciji, u sklopu događanja *Stanje stvari*, u organizaciji Ureda za suvremenu umjetnost iz Norveške (OCA).

Ne damo
Varšavsku
Pravonagrad
Zelena akcija

VOGEL, LISE

Još jednom o kućanskom radu

Na Cvjetnome trgu, u veljači 2010., u prosvjedu “Ne damo Varšavsku” koji se održao oko simbola Trojanskoga konja, 4 000 prosvjednika tražilo je zaustavljanje izgradnje projekta Cvjetni prolaz.

VOGEL, LISE

Još jednom o kućanskom radu*

SAŽETAK: Od kasnih 1960-ih do 1970-ih godina, socijalističke feministkinje tražile su načine kako postaviti teoriju o "kućanskom radu" – neplaćenom kućanskom radu, rađanju i odgoju djece – u okviru marksističke političke ekonomije. Mislile su da će takva analiza pružiti temelj za materijalističku analizu ženske potlačenosti. Socijalističke feministkinje proučavale su marksističke koncepte te skovale niz originalnih formulacija kombinirajući marksizam i feminizam. Velik dio te literature, uključujući i rad same autorice, slijedio je intelektualni program koji nije bio dobro shvaćen. Snažna, ali uglavnom nepriznata razlika u teorijskoj paradigmi tako je potkopavala feminističke rasprave o kućanskom radu. U međuvremenu su marksistički teoretičari uglavnom zanemarivali literaturu o kućanskom radu, pretpostavljajući da je ona nevažna za pitanja klasne eksploatacije. Međutim, nedovršeni projekt ranih teoretičarki kućanskog rada važan je i zaslužuje daljnju pozornost.

Od kasnih 1960-ih do 1970-tih socijalističke feministkinje nastojale su analizirati ženski neplaćeni obiteljski rad u okviru marksističke političke ekonomije.[01] Mislile su da će takva analiza pružiti temelj za razumijevanje drugačije pozicije žena kao majki, članica obitelji i radnica, a time i za materijalističku analizu ženske podređenosti. U to vrijeme zanimanje za odnos marksističke teorije prema ženskom oslobođenju činilo se posve normalnim – i to ne samo socijalističkim feministkinjama. Radikalne feministkinje također su prihvatile i transformirale marksističke koncepte, onako kako su ih razumijevale (npr. Firestone 1970; Millet 1970).

Iz tih je napora proizašao obiman teorijski opus. Članice pokreta oslobođenja žena proučavale su marksističke tekstove, hvatale se ukoštac s marksističkim konceptima te proizvele niz originalnih formulacija kombiniranjem ili barem ispreplitanjem marksizma i feminizma. Danas je teško dobiti predstavu njihova entuzijazma u vezi s ovim nastojanjima.[02] Štoviše, pokazalo se da je bio relativno kratak. Do kraja 1970-ih interes za teorije o kućanskom radu dramatično je opao. Odmak od takozvane rasprave o kućanskom radu posebno je bio izražen u Sjedinjenim Državama.

* Ovaj rad nastao je u srpnju 1994. godine kao izlaganje na sastancima Konferencije socijalističkih ekonomista u Leedsu, u Engleskoj. Zahvaljujem Filio Diamante na pozivu, mojim kopanelistima, kao i publici na živahnoj raspravi. U pripremanju ovoga teksta za objavljivanje od velike su mi pomoći bili komentari Christine Di Stefano, kao i brojnih drugih anonimnih recenzenata s obje strane Atlantika. Dugujem posebnu zahvalnost kolegi Jamesu Dickinsonu, čija su detaljna zapažanja i sondirajuća pitanja, kao i uvijek, bila od neprocjenjive važnosti.

U ovome članku ponovno ću sagledati izazove teorijskog pristupa neplaćenom kućanskom radu, rađanju i odgoju djece. Tvrdim da je velik dio rane literature o kućanskom radu slijedio intelektualni program koji nije bio dobro shvaćen, a u tom svjetlu preispitujem i vlastiti rad. Potom razmatram recepciju takvih nastojanja. Naposljetku, ukazujem na to da nedovršeni projekt ranih teoretičarki kućanskog rada zaslužuje dodatnu pozornost.

Teorije i teoretiziranja

Ideja da nečemu što se naziva "kućanskim radom" treba prići teorijski pojavila se u sklopu kritike koju je pokrenuo sjevernoamerički pokret oslobođenja žena kasnih 1960-ih, i kojom su se ubrzo počeli baviti i drugdje, osobito u Velikoj Britaniji. Iako zauzimaju središnje mjesto u ženskom iskustvu, na neplaćeni rad i odgovornosti obiteljskog života rijetko se osvrtalo u radikalnoj misli i socijalističkoj praksi. Članice pokreta oslobođenja žena, želeći utemeljiti svoj aktivizam u primjerenijoj teoriji, počele su se pitati o teorijskom statusu kućanskog rada i brige o djeci, koje u obiteljskim domaćinstvima najčešće obavljaju žene. U godinama koje su uslijedile ogroman skup tekstova poznat pod zajedničkim nazivom kao rasprava o kućanskom radu razmatrao je ovu zagonetku.[03]

Literatura o kućanskom radu identificirala je obiteljska kućanstva kao mjesta proizvodnje. Iznova konceptualizirani kao kućanski rad, kućanski poslovi i briga o djeci tako su mogli biti analizirani kao radni procesi. Iz tih početaka proizašao je niz pitanja. Ukoliko je kućanski rad radni proces, što je onda njegov proizvod? Ljudi? Roba? Radna snaga? Ima li taj proizvod svoju vrijednost? Ako ima, na koji se način određuje takva vrijednost? Na koji način, odnosno što ili tko konzumira taj proizvod? Koje su okolnosti, uvjeti i ograničenja kućanskog rada? Kakav je odnos kućanskog rada i reprodukcije radne snage? Što on znači za cjelokupnu društvenu reprodukciju? A za kapitalističku akumulaciju? Može li se način reprodukcije ljudi dovesti u odnos i usporediti s načinom proizvodnje, ali i promatrati odvojeno od njega? Mogu li odgovori na ova pitanja objasniti podrijetlo potlačenosti žena?

Činilo se da je rastuća literatura o kućanskom radu inicijalno potvrđivala, pa čak i legitimirala dvostruku predanost socijalističkih feministkinja pokretu oslobođenja žena i socijalizmu. Međutim nije trebalo dugo čekati da niz problema izbije na površinu. Pojmovi i kategorije koje su se u početku činile samorazumljivima izgubile su svoju stabilnost. Primjerice, pojam reprodukcije radne snage postao je iznenađujuće elastičan, protežući se od biološkog razmnožavanja do bilo kakve vrste rada koja je doprinosila svakodnevnom održavanju ljudi – neovisno o tome je li plaćen ili neplaćen, odvija li se u privatnim kućanstvima, na tržištu ili na radnome mjestu. Značenje kategorije kućanskog rada također je variralo. Odnosi li se kućanski rad samo na kućanske poslove? Ili podrazumijeva i rađanje djece te skrb za djecu? Kružni argumenti bili su uobičajeni. Primjerice, kućanski rad često se poistovjećivao s radom koji obavljaju žene i obratno, uzimajući time spolnu podjelu rada (koju su članice pokreta oslobođenja žena željele objasniti) zdravo za gotovo. Povrh toga, gotovo isključiva usmjerenost rasprave na neplaćeni kućanski rad umanjila je važnost pitanja ženskog plaćenog rada, bilo kao kućnih pomoćnica ili nadničarki. Nadalje, fokusiranje na ekonomiju kao da je previdjelo goruća politička, ideološka, psihološka i seksualna pitanja.

Također, apstraktnost literature o kućanskom radu izazivala je frustracije kod članica pokreta oslobođenja žena. Rasprava se razvila na takav način da ju je ne samo bilo teško pratiti već je bila i udaljena od aktivističkih pitanja. Činilo se da su koncepti usmjereni na međusobnu interakciju i da su nepovezani s empirijskim svijetom. Ne samo da je rasprava bila apstraktna već se doimala i ahistorijskom. Možda je najštetnije bilo to što je većina literature o kućanskom radu prigrlila funkcionalistički eksplanatorni okvir. Primjerice, u toj se perspektivi smatralo da sâmo postojanje potrebe društvenog sistema za kućanskim radom podrazumijeva da je ta potreba bez iznimke opravdana. Mnogi su se pitali – koje mjesto u toj raspravi zauzima ljudska agencija?

U međuvremenu se na agendi različitih feminizama našlo pregršt drugih pitanja, kako teorijskih tako i praktičnih. Do ranih 1980-ih većina socijalističkih feministkinja odlučila je krenuti "dalje od rasprave o kućanskom radu". Ostavile su postrani dvosmislenosti, konceptualne nejasnoće, cirkularnost i neriješena pitanja tog nedovršenog projekta (Molyneux 1979).

Odmak od napora usmjerenih k teoretiziranju kućanskog rada unutar okvira marksističke političke

01 Nije moguće odvojiti socijalistički od marksističkog feminizma (barem ne onakve kakvi su bili prakticirani 1970-ih godina); stoga termin socijalistički feminizam koristim inkluzivno. U ovome radu uglavnom sam slijedila suvremenu terminologiju koja se koristi u SAD-u. Od kasnih 1960-ih do sredine 1970-ih pojam oslobođenja žena bio je aktualan, s namjerom da posluži kao razlikovno obilježje mlađih i po svoj prilici radikalnijih grana ženskog pokreta od tzv. buržoaskog feminizma Nacionalne organizacije za žene (*National Organization for Women*). Unutar pokreta oslobođenja žena socijalističke feministkinje formirale su zasebnu tendenciju. Do kasnih 1970-ih pojam oslobođenja žena zamijenjen je pojmom feminizam. To što je feminizam danas postao širi pojam nego što je bio ranije vjerojatno odražava pad važnosti razlikovanja među granama unutar ženskog pokreta.

02 Za opis ushita kojim su feministkinje 1960-ih i 70-ih godina pristupile marksističkoj teoriji, vidi Echols 1989; Vogel 1998; i osobne prikaze u Duplessis i Snitow 1998.

03 Za dobre (i sažete) prikaze rasprave o kućanskom radu, pogledajte Himmelweit 1983a i 1983c. Za pregled literature, vidi Vogel 1986. Također vidi eseje u Sargent 1981, i u Hansen i Philipson 1990.

ekonomije činio se smislenim. Mnoge članice pokreta oslobođenja žena vjerovale su da se teorija treba izravno odnositi na svakodnevne aktivnosti i smatrale su da svaka teorija ima određene političke i strateške implikacije. S druge strane, koristile su empirijske prikaze povijesti i trenutnih okolnosti kako bi na temelju njih iznašle odgovarajući temelj teorije.[04] Odbacujući apstrakcije sadržane u ranoj literaturi o kućanskom radu, ciljale su uspostavi takvog konceptualnog aparata koji bi se mogao koristiti u svrhe organiziranja i interpretiranja podataka prikupljenih iz života žena.

Ovakav pristup odražavao je specifičnu epistemološku orijentaciju, onu koja postavlja teoriju u neku vrstu odnosa jedan-na-jedan s iskustvenim. Za teoriju se pretpostavljalo da odgovara onome što se razumijevalo kao stvarnost. Kao takva, ona može proizvesti empirijske generalizacije, utvrditi pravilnosti i ponuditi modele. Objašnjenja i predviđanja tako bi ovisila o ekstrapolacijama iz tih reprezentacija, za koje se pretpostavljalo da su točne. Prema takvom stajalištu, koje nam je poznato iz literature društvenih znanosti, teorija je intelektualna aktivnost širokog raspona, utemeljena na empiriji, i sposobna ponuditi opise, objašnjenja i predviđanja – a stoga i usmjeravati politike ili strategije.

Međutim ovo nije jedini način na koji možete razmišljati o teoriji. Velik dio ranih tekstova o kućanskom radu implicitno je usvojio drukčiju perspektivu, ukorijenjenu u određenim čitanjima marksističke teorije koja su bila aktualna tijekom 1960-ih i 70-ih godina. Ova alternativna perspektiva, poznata po povezanosti s francuskim filozofom Louisom Althusserom, pridaje teoriji epistemološku specifičnost i ograničen opseg. Prema takvom shvaćanju, teorija predstavlja moćan, no vrlo apstraktan pothvat, te se jasno razlikuje od povijesti (vidi, između ostalih, Althusser 1971; Hindess i Hirst 1975; Wilier i Wilier 1973; kao i Marx 1973). Kao što je izjavio Althusser govoreći o Marxovu *Kapitalu*:

> "Unatoč onome što nam se priviđa, Marx ne analizira neko "konkretno društvo", pa ni ono englesko (koje konstantno spominje u prvome tomu *Kapitala*), već *kapitalistički način proizvodnje*, i ništa drugo. Riječ je o apstraktnom predmetu analize: što znači da je vrlo stvaran te da nikada ne postoji u čistom stanju, budući da postoji samo u kapitalističkim društvima. Jednostavnije rečeno: kako bismo bili u stanju analizirati ova konkretna kapitalistička društva (englesko, francusko, rusko, itd.), bitno je znati da njima dominira ta vrlo konkretna stvarnost kapitalističkog načina proizvodnje koji je "nevidljiv" (golim okom). "Nevidljiv", *tj. apstraktan* (Althusser 1971, 77).

Iz ove perspektive, teorija je nužno apstraktna, kao i ozbiljno ograničena u svojim implikacijama. Ona može ukazati na ključne elemente i tendencije, ali ne može pružiti detaljan prikaz društvenog života, a još manje može izravno objasniti događaje, sugerirati strategije, odnosno procijeniti izglede za političko djelovanje. To su pitanja koja zahtijevaju kvalitativno drukčiju vrstu propitivanja – takvo koje analizira specifičnosti pojedinih povijesnih konjuktura u konkretnim društvenim formacijama.

Drugim riječima, ovaj alternativni pristup konceptualizira teoriju kao neku vrstu leće. Sama po sebi, leća nam ne govori previše o specifičnostima pojedinog društva u određenom trenutku. Tek njezinim korištenjem promatrači mogu procijeniti takve pojedinosti i osmisliti strategiju djelovanja u budućnosti. U usporedbi s teoretiziranjem – proizvodnjom leće – napori koji se ulažu u empirijsko istraživanje i političke analize predstavljaju intelektualni rad drukčije i, rekla bih, mnogo izazovnije vrste.

Drukčija polazišna točka

Sada ću se okrenuti vlastitoj analizi kućanskog rada. Pritom želim ponuditi primjer teoretiziranja članice pokreta oslobođenja žena u sklopu namjerno apstraktno postavljenog okvira, koji sam upravo opisala. Iz ove perspektive, rasprava o kućanskom radu bila je više teorijski negoli povijesni ili sociološki projekt. Ishod takvog projekta trebao je poprimiti formu niza apstraktnih koncepata te identificiranja potencijalnih mehanizama i tendencija. Same po sebi, one zapravo nisu mogle "objasniti" ništa konkretno – ni slojevit, idiosinkratičan, te konstruiran karakter iskustva, niti specifičnu prirodu i smjer masovnih mobilizacija ili društvene transformacije. Još su manje mogle sugerirati političke strategije. Ovakva pitanja predstavljala bi važne točke poniranja u empirijska istraživanja i političke analize uključenih aktera.

04 Vidi, primjerice, Brenner i Holmstrom 1983; Molyneux 1979; ili (kako to na svoj način radi) Nicholson 1986.

Louis Althusser

Dakle izazov je bio otkriti ili stvoriti kategorije kojima bi se teoretizirao ženski neplaćeni obiteljski rad kao materijalni proces. Članice pokreta oslobođenja žena, uključujući i mene, analizirale su klasične tekstove Marxa, Engelsa, Bebela i drugih, otkrivajući u najboljem slučaju tek neizvjesno teorijsko nasljeđe. U mom slučaju, ovo je otkriće dovelo do višegodišnjeg kritičkog čitanja Marxa. Tijekom ovog iščitavanja povodila sam se onime što sam shvaćala kao Althusserov savjet:

> "Nemojte gledati na *Kapital* kao na knjigu "konkretne" povijesti, niti kao na knjigu "empirijske" političke ekonomije, u onome smislu u kojem povjesničari i ekonomisti shvaćaju ove termine. Umjesto toga, čitajte ga kao knjigu teorije koja analizira kapitalistički način proizvodnje. Povijest (konkretna povijest) i ekonomija (empirijska ekonomija) imaju druge predmete proučavanja." (Althusser 1971, 78)

Služeći se ovakvim pristupom teoriji, nadala sam se doprinijeti konstrukciji adekvatnije teorijske leće pomoću koje bismo analizirali žensku podređenost.

Kao svoju konceptualnu polazišnu točka uzela sam dva pojma koja su temeljna za Marxov rad: radnu snagu i reprodukciju radne snage. Za Marxa, radna snaga je sposobnost koju čovjek posjeduje i koja se razlikuje od tjelesne i društvene egzistencije njezina nositelja. Potencijal radne snage se ostvaruje kada njezin nositelj/ica učini nešto korisno – stvori upotrebnu vrijednost – koja može i ne mora biti razmijenjena. Međutim nositelji radne snage su smrtnici i s vremenom se troše; svakog pojedinca naposljetku čeka smrt. Određeni proces koji zadovoljava aktualne osobne potrebe nositeljâ radne snage stoga je uvjet društvene reprodukcije, kao i određeni proces koji ih s vremenom zamjenjuje. Ovi procesi reprodukcije svakodnevnog života i dugoročnog zamjenjivanja spajaju se u pojam reprodukcije radne snage.

U klasno podijeljenim društvima vladajuće klase nekako uspijevaju upregnuti sposobnost radne snage da proizvede upotrebnu vrijednost za njihovu osobnu korist. Stoga sam radi jasnoće ograničila koncept reprodukcije radne snage na procese koji održavaju i zamjenjuju radnu snagu sposobnu da proizvede višak za klasu koja vrši apropriaciju.[05] U nastavku ovog poglavlja dat ću vrlo kratak pregled nekoliko značajki reprodukcije takve radne snage: procese koje ona obuhvaća, ulogu biološke prokreacije, te određena inherentna proturječja. Ovime ću pripremiti teren za sljedeće poglavlje, u kojem raspravljam o reprodukciji radne snage u kapitalističkim društvima.

Marx je smatrao da je reprodukcija radne snage u središtu društvene reprodukcije, no nikada nije do kraja ponudio temeljit prikaz svega što to povlači za sobom. S vremena na vrijeme usmjeravao se na obnovu pojedinog radnika; drugdje bi pak znao naglasiti važnost održavanja i zamjene nezaposlenih članova radničke klase. Stoga radi jasnoće ponovno razlikujem tri vrste procesa koji u klasnim društvima čine reprodukciju radne snage. Prvo, različite dnevne aktivnosti vraćaju energiju izravnih proizvođača i omogućuju im da se vrate na posao. Drugo, slične aktivnosti održavaju nezaposlene članove podčinjenih klasa – one koji su previše mladi, stari, odnosno bolesni, one koji i sami sudjeluju u aktivnostima održavanja ili one koji nisu radno sposobni iz drugih razloga. I treće, zamjenski procesi obnavljaju radnu snagu zamjenom onih pripadnika podređenih klasa koji su umrli ili koji više nisu radno sposobni.

Nakon što razlučimo između ove tri vrste procesa, koncept reprodukcije radne snage može se osloboditi normativnih pretpostavki koje su vezane uz biološku prokreaciju u kontekstu heteroseksualnih obitelji. Iako je reprodukcija radne snage u postojećim društvima obično obuhvaćala odgajanje djece unutar rodbinsko utemeljenih jedinica koje se nazivaju obiteljima, ona se, barem u određenom vremenskom razdoblju, načelno može organizirati i na druge načine. Postojeći skup radnika može biti smješten u spavaonicama, mogu se održavati kolektivno, raditi do iznemoglosti i potom biti zamijenjeni novim radnicima koji su dovedeni izvana. S ovakvim surovim režimima zapravo smo se kroz povijest susreli već mnogo puta – uzmimo za primjer rudnike zlata u Egiptu pod rimskom vlašću, plantaže gume u Francuskoj Indokini i nacistički *Arbeitslager*. Mnogo češće dolazi do toga da se postojeća radna snaga obnavlja na dva načina. Prvo, procesima koje sam podvela pod termin *generacijska zamjena*, pri čemu radnici/ce odgajaju djecu koja kada odrastu i sama postaju radnicima/ama. I kao drugo, pridruživanjem novih radnika radnoj snazi. Primjerice, pojedinci koji prethodno uopće nisu sudjelovali u nadničarskom radu, mogu mu se priključiti, kao kada su supruge 1950-ih ušle na američko tržište

05 Pojam reprodukcije radne snage time postaje bitan, strogo govoreći, samo za podređene klase. To ne znači da žene koje pripadaju vladajućoj klasi ne doživljavaju rodnu podređenost. Umjesto toga, njihova situacija povezana je s njihovim ulogama u održavanju i zamjeni pripadnika posjedničkih klasa i zahtijeva svoju vlastitu analizu.

rada. Ljudi mogu sporadično ući na tržište rada, primjerice tijekom berbe ili tijekom ekonomskih kriza. Imigranti mogu prijeći nacionalne granice kako bi postali dijelom radne snage drugoga društva. Također, osobe mogu biti otete, premještene daleko od kuće i primorane biti dijelom nove radne snage, kao što je to slučaj s robovima na plantažama Novog svijeta.

Drugim riječima, s teorijske točke gledišta, reprodukcija radne snage nije uvijek povezana s privatnim, rodbinski utemeljenim kućanstvima, kako je rasprava o kućanskom radu često pretpostavljala. Konkretno, ona ne mora nužno podrazumijevati ni jedno, kao ni sve od onoga što slijedi: heteroseksualnost, biološku prokreaciju, obiteljske jedinice, ili generacijsku zamjenu. Ipak, većina je klasnih društava institucionalizirala procese svakodnevnog održavanja i generacijske zamjene u sustav heteroseksualnih obiteljskih formacija. Činjenica da su takva uređenja empirijski toliko česta vjerojatno je odraz njihovih prednosti (koje se osporava i o kojima se neprestano iznova pregovara) u usporedbi s alternativama.

Klasna društva koja se za reprodukciju radne snage oslanjaju na biološku prokreaciju susreću se s nekoliko proturječnosti. Za vrijeme trudnoće, i kratko vrijeme nakon toga, žene iz podčinjene klase barem nakratko prolaze kroz period donekle smanjene sposobnosti za rad i/ili bavljenje aktivnostima svakodnevnog održavanja. Tijekom takvih razdoblja smanjene aktivnosti netko se drugi treba pobrinuti za njihovo održavanje. Skrb o djeci tako može smanjiti doprinos žena iz podčinjene klase kao izravnih proizvođačica i sudionica u aktivnostima održavanja.[06] Stoga je, iz perspektive vladajućih klasa, takvo podizanje djece potencijalni trošak, jer je rad trudnica i onih koji o njima skrbe u protivnom mogao biti upotrijebljen za stvaranje viška vrijednosti. Istovremeno, odgoj djece od strane podčinjenih klasa obnavlja postojeću radnu snagu, od čega koristi imaju vladajuće klase. Stoga postoji latentno proturječje između potreba vladajućih klasa za aproprijacijom viška rada i njihovih potreba za radnom snagom koja bi taj rad obavljala.

Iz perspektive podređenih klasa može doći i do drugih kontradikcija. Aranžmani reprodukcije radne snage najčešće su postavljeni tako da iskorištavaju odnose koji se između žena i muškaraca uspostavljaju na temelju seksualnosti i srodstva. Ostali pojedinci, često biološki otac i njegovi srodnici, odnosno srodnici same trudnice, imaju odgovornost za to da se pobrinu kako ženama ništa ne bi manjkalo tijekom trudnoće, tj. tijekom perioda njezine smanjene aktivnosti. Iako su ove različite ženske i muške uloge u principu potrebne samo u mjesecima održavanja trudnoće, mnoga društva te uloge dodjeljuju različitim društvenim strukturama poznatima još i kao porodice, koje postaju mjesta za svakodnevno održavanje, kao i za aktivnosti generacijske zamjene. Ti se aranžmani obično legitimiraju muškom dominacijom koju podupiru institucionalizirane strukture ugnjetavanja žena.

Način na koji se ove različite kontradikcije manifestiraju i način na koji se njima pristupa u postojećim klasnim društvima ne mogu se izravno izvesti iz samog njihova postojanja na ovoj vrlo općenitoj razini. Ova rasprava jednostavno ukazuje na to da kapaciteti održavanja trudnoće u žena iz podređene klase, stavljaju te žene u drugačiji položaj od muškaraca s obzirom na procese aproprijacije viška i reprodukcije radne snage. Iako i one mogu biti radnice, upravo je različita uloga žena iz podređene klase u održavanju i zamjeni radne snage ono što ukazuje na njihovu specifičnu situaciju.[07]

Kapitalizam i kućanski rad

U prethodnom poglavlju analizirala sam elemente reprodukcije radne snage na primjeru klasno podijeljenih društava. U ovome se poglavlju bavim reprodukcijom radne snage u specifičnoj vrsti klasnog društva poznatog kao kapitalizam. Na ovu je temu Marx imao poprilično toga reći, ali, kao što je literatura o kućanskom radu pokazala, to ipak nije bilo dovoljno.[08]

Prema Marxu, radna snaga u kapitalističkim društvima poprima specifičan oblik robe, tj. stvari koja ima ne samo upotrebnu već i razmjensku vrijednost. Tako definirana roba, čiji su nositelji osobe, ima određene specifičnosti. Njezina upotrebna vrijednost predstavlja kapacitet da, kada se upogoni u kapitalistički proizvodni proces, bude izvorom veće vrijednosti od njezine vrijednosti same po sebi. Njezina razmjenska vrijednost – odnosno cijena radne snage na tržištu – jest "vrijednost sredstava za život koja su neophodna za održavanje radnika" (Marx 1971, 167). Taj se iznos društveno i historijski uspostavlja u određenom društvu i vremenu.

06 Paddy Quick (1977) tvrdi da bazična materijalna osnova podređenosti žena u klasnim društvima nije spolna podjela rada ili rodna razlika po sebi, već potreba da se održava žene iz podređene klase za vrijeme trudnoće.

07 Također, žene iz vladajuće klase imaju posebnu, no sasvim drugačiju ulogu u održavanju i zamjeni unutar svoje klase.

08 Sljedeća tri paragrafa radikalno sažimaju Marxove duge rasprave o aspektima reprodukcije radne snage. Marx je podrobno analizirao taj predmet i to uz obilje empirijskih primjera.

Kuharice dobro kuhaj ali ipak novce čuvaj

251

VOGEL, LISE

Još jednom o kućanskom radu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2015.

Kako bi istražio odnos između vrijednosti radne snage i interesa kapitala za aproprijacijom viška, Marx se poslužio sljedećom apstrakcijom: radni dan jednog radnika, izražen u satima. (Naravno, za Marxa je radnik uvijek bio muškarac.) "Potrebni rad" definirao je kao onaj dio cjelodnevnog rada koji omogućava radniku da si pribavi sredstva za život. A "višak rada" definirao je kao preostali dio cjelodnevnog rada koji prisvaja kapitalist.[09] Drugim riječima, radnik dio vremena radi za sebe, a ostatak vremena za šefa. Prvi dio, odnosno potreban rad radnika, odnosi se na njegovu nadnicu; a drugi, tj. višak njegova rada, predstavlja višak vrijednosti kojim raspolaže njegov šef.

Prema Marxu, kapitalistička akumulacija stvara profitom pogonjen sustav koji je u stalnoj mijeni. Ako kapitalisti moraju ostvarivati sve veći profit, u njihovu je interesu da traže smanjenje potrebnog rada. Marx je izložio metode (osim prevare) kojima se kapitalisti mogu koristiti kako bi postigli to smanjenje. S jedne strane, mogu produljiti radno vrijeme ili pojačati tempo rada, bez da promijene vrijednost radne snage. Više sati rada ili intenzivniji rad znači da radnik troši više radne snage, a prima istu nadnicu, što znači da je njegova radna snaga pojeftinila. Marx je ovu vrstu smanjenja potrebnog rada nazvao "apsolutnim viškom vrijednosti". S druge strane, kapitalisti mogu smanjiti potrebni rad tako što će proces proizvodnje učiniti produktivnijim. Veća produktivnost znači da radniku treba manje radnih sati kako bi obavio potreban rad, te da veći višak vrijednosti odlazi šefu. Unutar određenih granica, može se odobriti čak i povećanje nadnica. Marx je ovu vrstu smanjenja potrebnog rada nazvao "relativnim viškom vrijednosti".

Marxov prikaz odnosa između potrebnog rada i viška rada unutar radnog dana predivan je u svojoj jasnoći. Istovremeno usredotočenost tog prikaza na pojedinog radnika nužno isključuje razmatranje svih vrsta dodatnog rada koje osiguravaju ne samo održavanje i zamjenu radnika već i održavanje njegove porodice i zajednice, kao i radništva općenito.[10] To što su ti različiti procesi, barem u ovome dijelu, izostali iz Marxova izlaganja, posljedica je specifične društvene organizacije kapitalizma. Naime ni u jednom drugom načinu proizvodnje zahtjevi poput reprodukcije svakodnevice i generacijske zamjene nisu toliko prostorno, vremenski i institucionalno izolirani od sfere proizvodnje. Kroz svoj koncept "individualne potrošnje" Marx uvažava da kapitalizam omogućava da život izvan posla bude radikalno drugačijeg karaktera od najamnog rada. Do individualne potrošnje dolazi kada "radnik pretvori novac kojim je plaćen za svoju radnu snagu u sredstva za uzdržavanje" (Marx 1971, 536). Ovdje je Marxov glavni interes u tome da kontrastira radnikovu individualnu potrošnju sredstava za život s njegovom "produktivnom potrošnjom" sredstava za proizvodnju dok radi. No malo je toga rekao o stvarnom radu koji je uključen u individualnu potrošnju. Ona je područje ekonomske aktivnosti koje je esencijalno za kapitalističku proizvodnju, međutim koje izostaje iz Marxova izlaganja.

Literatura o kućanskom radu na različite je načine pokušavala učiniti vidljivim funkcioniranje reprodukcije radne snage u kapitalističkim društvima. Iz moje je perspektive to značilo rekonceptualizaciju potrebnog rada kako bi se uključilo procese reprodukcije radne snage. Tvrdila sam da se potrebni rad sastoji od dvije komponente. Prva, koju je Marx razmatrao, predstavlja potreban rad koji stvara vrijednost ekvivalentnu nadnicama. Ova komponenta, koju sam nazvala društvenom komponentom potrebnog rada, neraskidivo je vezana uz višak radne snage u kapitalističkom proizvodnom procesu. Druga komponenta potrebnog rada, duboko prikrivena u Marxovoj analizi, jest neplaćeni rad koji doprinosi svakodnevnom i dugoročnom obnavljanju nositeljâ radne snage kao robe i radničke klase u cjelini.[11] Nju sam nazvala kućanskom komponentom potrebnog rada, odnosno kućanskim radom.

Ovako definiran, kućanski rad postao je pojam specifičan za kapitalizam i pojam koji nije fiksiran uz rod. Time sam kućanski rad oslobodila od više zdravorazumskih pretpostavki koje su progonile i opterećivale raspravu o kućanskom radu, a ponajprije od ideje da je kućanski rad univerzalan i nužno ženski posao.

Društvena i kućanska komponenta potrebnog rada nisu izravno usporedive, jer potonja nema vrijednost.[12] To znači da iznimno vidljivu i vrijednu društvenu komponentu potrebnog rada iz sjene prati nemjerljiva i (tehnički) bezvrijedna komponenta kućanskog rada. Iako se samo jedna od dvaju komponenti pojavljuje na tržištu i jasno je vidljiva, reprodukcija radne snage podrazumijeva obje. Nadnice možda omogućuju radnicima da kupuju robe, no i dodatni rad – kućanski rad – također se uglavnom mora obaviti. Roba u obliku hrane

09 Strogo govoreći, dio vrijednosti koji nastaje radom radnika upotrebljava se za zamjenu konstantnog kapitala.

10 Na drugome mjestu, Marx je prepoznao da je takav rad uvjet za ukupnu socijalnu reprodukciju.

11 Na ovoj razini apstrakcije koristim izraz *radnička klasa* kao oznaku za sve one bez vlasništva, u smislu da ne posjeduju sredstva za proizvodnju. Danas je većina stanovništva u Sjedinjenim Državama, ali i drugdje, u ovom smislu radnička klasa, zbog čega je nužno da se u manje apstraktnim kontekstima razmotri stratifikacija kućanstava po zanimanju, obrazovanju, prihodima itd.

12 Oko pitanja ima li kućanski rad ili nema vrijednost u marksističkom smislu riječi – pokrenuta je zasebna mini rasprava unutar teorijskog opusa članica pokreta oslobođenja žena. Po mome mišljenju, on nema vrijednost u marksističkom smislu riječi. Za obrazloženje te perspektive, vidi Smith 1978.

se priprema za jelo, a odjeća se održava i čisti. O djeci se skrbi no ujedno ih se uči vještinama koje su im potrebne ne bi li stasala u kompetentne odrasle pripadnike radničke klase. Za pojedince iz radničke klase koji su bolesni, imaju invaliditet ili su onemoćali također se skrbi. Ove različite zadatke barem djelomično preuzima kućanski rad.

Drugim riječima, tvrdila sam da je potreban rad složenija konceptualna kategorija nego što se prethodno smatralo. On ima dvije komponente – jedna ima vrijednost, druga nema. Kućanski rad, druga komponenta koja je prethodno nedostajala, izrazito se razlikuje od društvene komponente, no ipak je na sličan način neizostavna za kapitalističku društvenu reprodukciju. Ona sama nema vrijednost, no ipak ima ključnu ulogu u procesu apropriacije viška vrijednosti. Kada su upregnuti u obavljanje potrebnog rada, društveni rad i kućanski rad (njegov novootkriveni parnjak) zajedno čine neobičan spoj, kakav se još nikada nije mogao sresti u marksističkoj teoriji.[13]

Interes kapitalista za smanjivanjem potrebnog rada može se proširiti kako na kućanski rad, tako i na njegovu društvenu komponentu. Oni ljudi koji većinu svoje energije posvećuju kućanskom radu – izvlačenju vode iz bunara, kuhanju na ognjištu, pranju rublja iskuhavanjem, podučavanju djece osnovama čitanja, pisanja i aritmetike itd. – manje su dostupni za rad u proizvodnji. Za razliku od toga, kada se kućanski rad smanji, dodatna radna snaga potencijalno se uključuje na tržište rada. Smanjenje kućanskog rada je kao proces kontinuirano trajalo kroz 19. i 20. stoljeće. Do ranih 1900-ih za pripremanje hrane trebalo je manje vremena, pranje rublja je u određenoj mjeri bilo manje tegobno, a obrazovne ustanove su na sebe preuzele najveću ulogu u poučavanju vještinama. Odnedavno su smrznuta hrana, mikrovalne pećnice, servisi za pranje rublja, kao i povećana dostupnost dadilja, jaslica, vrtića te izvanškolskih programa, smanjili kućanski rad u još većoj mjeri.[14] Smanjenje kućanskog rada kroz tehnološka i netehnološka sredstva neće nužno primorati kućanstva da počnu slati više radne snage svojih članova na tržište. Međutim ono otvara veću mogućnost da to ipak učine.

Ukratko, kapitalisti se kao klasa nalaze između brojnih proturječnih pritisaka, među kojima su: njihova dugoročna potreba za radnom snagom, njihova kratkoročna potražnja za različitim kategorijama radnika i potrošača, njihovi profitni zahtjevi, te njihova želja da održe hegemoniju nad podijeljenom radničkom klasom. Naravno da (u sažetku moje teorijske konstrukcije) ovi proturječni pritisci stvaraju tendencije, a ne predodređene neizbježnosti. Takve tendencije ne moraju nužno proizvesti rezultate koji pogoduju vladajućoj klasi, kao što tvrde funkcionalistička tumačenja. Umjesto toga, procesi reprodukcije radne snage konstituiraju teren borbe. U postojećim društvima kapitalisti usvajaju različite strategije, od kojih neke uključuju manipuliranje kućanskim radom korištenjem metoda koje se mogu analizirati kao stvaranje apsolutnog ili relativnog viška vrijednosti. Istovremeno, radni ljudi nastoje se izboriti za najbolje uvjete za vlastitu obnovu, što može uključivati određenu razinu i vrstu kućanskog rada. Budući da su i kapital i rad najčešće fragmentirani na distinktne sektore, rezultati nisu ujednačeni po svim slojevima.

Na taj se način kontradiktorna tendencijska dinamika provlači kroz povijesne borbe oko uvjeta reprodukcije radne snage kao robe. Pojedini ishodi te borbe uključivali su: nadnice dovoljne za troškove cijele obitelji za određene skupine, zakonske propise koji su štitili žene i djecu kao radnike u industriji, rodnu i rasnu segregaciju na tržištu rada, smještaj migrantskih radnika u barakama itd.[15]

Do ove točke sam o reprodukciji radne snage kao robe raspravljala kao o ekonomskom fenomenu.[16] Međutim postoji ključan politički fenomen koji je također relevantan – tendencija prema jednakosti. Marx je tvrdio kako ovo temeljno političko obilježje kapitalističkih društava ima temelj u artikulaciji proizvodnje i cirkulacije.[17] U proizvodnji se velik raspon konkretnog korisnog rada predstavlja kao ekvivalent apstraktnom ljudskom radu, odnosno ekvivalent vrijednosti. U cirkulaciji, robe se mogu razmjenjivati na tržištu tek onda kada utjelovljuju usporedive iznose te vrijednosti. Naravno, radna snaga je također roba koja se može kupiti i prodati na tržištu. Radnici i kapitalisti tako se susreću na tržištu kao vlasnici koji žele razmijeniti svoju robu. Da bi se transakcije odvijale, kapitalisti moraju ponuditi plaće koje su ekvivalentne vrijednosti radne snage radnika. Suprotno ideji o kapitalizmu kao sustavu koji se temelji na prevari, ovdje se radi o jednakoj razmjeni. Jednakopravnost na tržištu ide ruku pod ruku s eksploatacijom u proizvodnji.

13 Ova rasprava, koja pojašnjava, ali ne mijenja moju raniju tvrdnju (Vogel 1983), sada mi se čini manje uvjerljivom. Međutim jasno je da se – neovisno je li kućanski rad konceptualiziran kao komponenta potrebnog rada ili ne – u konačnici mora pronaći neki način da ga se teoretizira unutar marksističke političke ekonomije.

14 Nona Glazer (1987) raspravlja o "prijenosu rada" kao važnoj kontratendenciji smanjenju kućanskog rada u 20. stoljeću. Prijenos rada događa se kada se rad koji su prethodno obavljali trgovci transferira na kupce u samoposluzi te se tako povećava kućanski rad. Martha Giménez (1990) inkorporira Glazeričin prijenos rada u svoju raspravu o četiri distinktne vrste kućanskog rada. Iako su različiti mehanizmi prijenosa rada značajni, sumnjam da proturječe dugoročnim tendencijama smanjivanja ukupne količine kućanskog rada obavljenog u kućanstvima.

15 Ova analiza kućanskog rada kao ključne komponente reprodukcije radne snage svoj empirijski pandan ima u načinu na koji su se studije o radničkoj klasi promijenile u posljednja tri desetljeća. Umjesto da se fokusiraju samo na radnike i njihove sindikate, brojni znanstvenici šire perspektivu kada promatraju kućanstva radničke klase i zajednice, promatrajući ih kao odgajatelje, održavatelje i zamjenjivače radne snage. Vidi Sacks 1989; Glucksmann 1990.

16 Slažem se s Nancy Fraser (1998), koja tvrdi da se većina onoga što se labavo može nazvati rodnim odnosima ne nalazi u ekonomskoj sferi. Ovdje tvrdim da ipak određeni dio tih odnosa *jest* ekonomskog karaktera, da igra ulogu u dinamici kapitalističke akumulacije, te da politička ekonomija treba teoretizirati o njima. Ovaj važni, ali ograničeni ekonomski aspekt potlačivanja žena u kapitalizmu svakako je jedan od faktora koji obilježava specifičnost potlačivanja žena u odnosu na primjerice rasnu ili klasnu podređenost.

Jednakopravnost osoba tako nije apstraktno načelo ili lažna ideologija, već kompleksna tendencija s korijenima u artikulaciji sfera proizvodnje i cirkulacije. Tvrdim da nedostatak jednakosti predstavlja specifičan oblik opresije žena (i drugih skupina) u kapitalističkim društvima. Kao što je objašnjeno poviše u tekstu, isključivo žene iz podređenih klasa obavljaju kućne poslove, međutim sve žene pate od nedostatka jednakopravnosti u kapitalističkim društvima.

Napori usmjereni k proširivanju opsega jednakopravnosti postavljaju radikalne izazove na najmanje dva fronta. Prvo, imaju tendenciju da umanje podjele unutar podređenih slojeva i sektora i među njima, pomicanjem svih osoba prema ravnopravnijem položaju. Drugo, oni mogu razotkriti fundamentalno izrabljivački karakter kapitalizma – naime što su prava veća, to su kapitalistička ekonomija i društveni karakter izloženiji. Daleko od upuštanja u jalovi reformizam ili potencijalno razdorne politike identiteta, borbe za jednakopravnost mogu doprinijeti izgradnji strateških saveza, pa čak i ukazati na svijet izvan kapitalizma.

Da zaključimo teorijski scenarij koji sam ponudila, u svoj njegovoj apstraktnosti: u kapitalističkom načinu proizvodnje logika akumulacije i artikulacije između sfera proizvodnje i cirkulacije dvostruko obilježavaju položaj žena. S jedne strane žene i muškarci iz podređenih klasa različito su smješteni s obzirom na važne ekonomske aspekte društvene reprodukcije. S druge strane, svim su ženama uskraćena jednaka prava. Dinamike ženske podređenosti u konkretnim društvima, između ostalih faktora, odgovaraju ovom dualnom pozicioniranju.

Publike i paradigme

Napori da se kućanski rad teoretizira 1970-ih su godina adresirali dvije različite vrste publike: feministkinje, pogotovo socijalističke feministkinje, i ljevicu. Većina feministkinja na koncu je odbacila literaturu o kućanskom radu kao pogrešno usmjeren napor da se primijene neprimjerene marksističke kategorije. Većina marksista jednostavno je ignorirala tu debatu – niti ju je pratila, niti u njoj sudjelovala. Ni potencijalna publika nije u potpunosti shvatila načine na koje su socijalističke feministkinje, implicitno ili eksplicitno, sugerirale da marksistička teorija mora biti revidirana.

Jedan od faktora koji je u konačnici djelovao limitirajuće za feminističku publiku jest pristup teoriji kakav se prakticirao kroz rasprave o kućanskom radu. Kao što smo već razmotrili ranije, mnoge su feministkinje imale poteškoća s epistemološkom perspektivom na kojoj počiva velik broj tekstova o kućanskom radu. Ne samo da je ta literatura bila vrlo apstraktna već je i podrazumijevala iznimno ograničeno teorijsko polje. Konkretno, pitanja subjektivnosti i agencije ostala su izvan ovakve vrste teoretiziranja. Ona su prije pripadala kompliciranoj i neurednoj domeni konkretnih povijesnih istraživanja i analiza. Većina feministkinja odbacila je ovakvo teorijsko gledište, želeći umjesto toga utemeljiti teoriju na detaljnim empirijskim opisima. Snažna, no uglavnom nepriznata razlika u teorijskoj paradigmi tako je razdvojila dvije perspektive. Danas puno jasnije uviđam nego prije nekoliko godina kako zastupnici jedne perspektive ne mogu učinkovito komunicirati sa zastupnicima one druge. Čak je i zadatak međusobnog čitanja radova, a da ne spominjem konstruktivnog kritiziranja istih, naišao na prepreku nekompatibilnosti dvaju paradigmi.[18]

Tijekom 1970-ih ljevica je uglavnom bila neprijateljski raspoložena prema ideji razvoja feminističkog socijalizma, a kamoli ideji da se izvrši revizija marksističke teorije. U mnogim taborima feminizam je smatran inherentno buržoaskim, kao i prijetnjom klasnom jedinstvu. Američki marksistički teoretičari, uglavnom muškarci, u pravilu su ignorirali literaturu o kućanskom radu. Problem se dijelom opet nalazio u nekompatibilnosti dvaju paradigmi, no ovoga puta bila je riječ o nekompatibilnosti druge vrste. Iz tradicionalne marksističke perspektive dinamika kapitalizma u konačnici se svodila na klasnu eksploataciju. Ostala pitanja – poput spolne, rasne i nacionalne opresije – mogla su figurirati kao važni problemi za socijaliste, no nalazila su se izvan onoga što se podrazumijevalo područjem marksističke teorije.

Publika zainteresirana za teoretiziranje o kućanskom radu 1980-ih se dramatično smanjila. U tom opadanju interesa ulogu su svakako odigrale i sve konzervativnija politička klima te opadanje ili razaranje mnogih radikalnih društvenih pokreta. Feministički intelektualni rad uspio je napredovati, ali s daleko manje veza prema aktivizmu ženskog pokreta nego ranije. Preživljavajući na fakultetima i sveučilišnim kampusima, su-

17 I ovdje također radikalno sažimam poduže Marxovo izlaganje.

18 Thomas Kuhn (1962) opisuje brojne načine na koje teorijske paradigme ostaju nevidljivima dok istovremeno snažno oblikuju, tj. uokviruju način razmišljanja onih koji se njima služe. S obzirom na teorijski okvir o kojem se raspravlja, Althusser (1993, 185–186) je također komentirao taj fenomen: "Od početka smo inzistirali na naznačavanju strukturne razlike između *kombinatornog* (apstraktnog) i *kombinacije* (konkretnog), što je stvorilo ogroman problem. No je li to itko prepoznao? Nitko se nije obazirao na tu distinkciju... Nitko nije bio zainteresiran za [moj pristup] teoriji. Tek je nekoliko pojedinaca shvatilo moje razloge i ciljeve."

Thomas Kuhn

sreo se s čitavim nizom disciplinarnih ograničenja i profesionalnih pritisaka. Štoviše, mlađe generacije feminističkih teoretičarki propustile su šansu za sudjelovanje u radikalnom pokretu oslobođenja žena ukorijenjenom u nemirima iz 1960-ih. Stoga i ne iznenađuje da je povjerenje u relevantnost socijalističke misli za feminističku teoriju bilo u opadanju.

U 1980-ima i 1990-ima, na iznenađenje mnogih, nije došlo do prestanka teoretiziranja o kućanskom radu. Umjesto toga se određena razina interesa održala. U zemljama poput Engleske ili Kanade, gdje iz ovog ili onog razloga postoje relativno snažne tradicije marksističkog teoretiziranja, male zajednice ekonomista, sociologa i povjesničara, kako muškaraca tako i žena, nastavile su se baviti pitanjima koja su proizašla iz onih koja su postavljena u ranom opusu literature o kućanskom radu.[19]

Međutim tih se godina u SAD-u relativno manji broj istraživača/ica bavio pitanjima postavljenima u sklopu rasprave o kućanskom radu. Feministkinje koje i dalje koriste takvu terminologiju često to čine na način koji je više metaforički negoli analitički. Primjerice, kućanski se rad i dalje promatra kao da su mjesto na kojem se odvija i radnici koji ga obavljaju očigledni svakome (privatno kućanstvo, žene) i kao da je njegov sadržaj samorazumljiv (najčešće podrazumijeva kućanske poslove, ili kućanske poslove uz brigu o djeci). Reprodukcija, pojam čije se značenje proteže kroz nekoliko različitih intelektualnih tradicija te je od samog početka predmetom brojnih diskusija, također je poprimio generičko značenje.[20] Skupa s novim izrazom koji glasi "reproduktivni rad", danas često pokriva širok spektar aktivnosti koje doprinose ljudskoj obnovi, uključujući i emocionalni, intelektualni te fizički rad, nadalje kako plaćeni, tako i neplaćeni rad. Pregledom literature, Evelyn Nakano Glenn (1992, 4) primjećuje sljedeće:

"Pojam *društvene reprodukcije* počeo se poimati puno šire ... kako bi se referiralo na stvaranje i regeneriranje ljudi kao kulturnih i društvenih, te kao fizičkih bića. Dakle, obuhvaća mentalni, emocionalni i fizički rad. Ovaj se rad može organizirati na milijade načina – unutar kućanstava te izvan njih, kao plaćeni ili neplaćeni rad, stvarajući razmjensku ili samo upotrebnu vrijednost. ... [Naprimjer, proizvodnju hrane] može obavljati član obitelji kao neplaćeni rad u kućanstvu, može to raditi pomoćnica kroz plaćeni rad u kućanstvu, ili plaćeni kuhar u restoranu brze prehrane koji generira profit."

Američki marksistički teoretičari su u 1980-ima i 90-ima i dalje uglavnom bili muškarci, najčešće bez sluha za nekoliko desetljeća socijalističko-feminističke teorijske produkcije i rasprava. Mnogi doživljavaju feminizam kao jedan od primjera takozvanih politika identiteta koje su u stanju jedino fragmentirati ljevicu. Također se zabrinjavaju za jedinstvo marksističke teorije. Istovremeno, čini se da nisu svjesni raspona aktualnih debata i rasprava koje se bave ovim problemima. Međutim nekolicina njih započela je dijalog. Neki se bave pitanjima koja su umnogome već obrađena u raspravi o kućanskom radu, čak se i nanovo domišljaju analizama koje su feministkinje po prvi put ponudile još u 1970-ima. Drugi objašnjavaju pitanja koja se tiču ženske podređenosti kao pitanja jezika, psihologije ili seksualnosti. Na taj način konstruiraju žensku podređenost kao nešto sasvim izvanjsko procesu aproprijacije viška i društvenoj reprodukciji kapitalizma, koja zbog toga ne može biti predmetom bavljenja marksističke političke ekonomije.

Rane teoretičarke kućanskog rada nastojale su smjestiti živote žena u samu jezgru funkcioniranja kapitalizma. One su među prvima naslutile nadolazeću krizu marksizma te među prvima započele istraživati ograničenja marksističke teorije. Izazov kojega su postavile pred feminističku teoriju i tradiciju marksističke političke ekonomije ostaje, po mome mišljenju, još uvijek nedovršeni projekt.

Kućanski rad u 21. stoljeću

Literatura o kućanskom radu inzistirala je na tome da je ženska potlačenost središnja za cjelokupnu društvenu reprodukciju. Unatoč svim svojim problemima, taj uvid i dalje ostaje valjanim. Kapital i dalje zahtijeva pouzdane izvore radne snage koja se može eksploatirati, kao i na odgovarajući način konfigurirane potrošače roba. Ti njegovi zahtjevi trajan su predmet borbe i ne ostvaruju se uvijek. Zbog globalnog restrukturiranja procesi kroz koje se radna snaga održava i zamjenjuje prolaze radikalnu transformaciju, a kućanski rad ostaje ključan za te promjene. Oblici kućanskoga rada umnožavaju se i sve više udaljavaju od nuklearnog obiteljskog normativa koji podrazumijeva "muškarca hranitelja" i "uzdržavanu ženu". Većina kućanstava troši sve više vremena na

19 Za Englesku, vidi bibliografiju u Jean Gardner 1997. godine, i časopis *Capital & Class*. Za Kanadu, vidi Hamilton i Barrett 1990, i časopis *Studies in Political Economy*.

20 Za razmatranja iz 1970-ih o značenju koncepta reprodukcije, vidi Edholm, Harris, i Young 1977; te Beechey 1979. Vidi također Himmelweit 1983b.

21 Giménez (1990, 37) ukazuje na to da takva kućanstva "jednostavno reproduciraju ljude; a [radna snaga] ljudi ... bez utrživih vještina, [nema] nikakvu vrijednost u kapitalističkim uvjetima." Za drukčiju interpretaciju, vidi Sassen 1998.

nadničarski rad, općenito smanjujući količinu i kvalitetu kućanskog rada koji njihovi članovi obavljaju. Ostala su kućanstva uhvaćena u stanju trajne nezaposlenosti, rastuće marginaliziranosti i posvemašnje osiromašenosti kućanskog rada. Dakle moglo bi se reći da je sama reprodukcija sektora radne snage dovedena u pitanje.[21] Također, procesi obnove radne snage geografski su rasprostranjeni, prelazeći često i državne granice. Migracije postaju sve raširenije, razdvajajući obitelji i stvarajući nove vrste nesrodničkih kao i srodnički utemeljenih mjesta na kojima se obavlja kućanski rad. Istovremeno, umnogočemu blagotvoran proširen opseg i dostupnost jednakosti zasnovani na pravima za tradicionalno marginalizirane skupine, ipak stvara nepredviđene rizike (vidi npr. Vogel 1995).

Na početku 21. stoljeća, uz nedvojbeno osnažujuće promjene koje su se dogodile, na žene pada težak teret. Između ostalog, taj teret uključuje: dvostruko duži radni dan, odsutnog bračnog partnera, izolaciju od rodbine, te samohrano majčinstvo bez adekvatne socijalne podrške. Ukratko, žensko iskustvo i dalje ukazuje na važnost pitanja o teoretiziranju kućanskog rada i njegovu ulogu u kapitalističkoj društvenoj reprodukciji.

S engleskog prevela Karolina Hrga

Bibliografija

Althusser, Louis. 1971. "Preface to *Capital* Volume One" (March 1969). str. 71-101 u *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Althusser, Louis. 1993. *The Future Lasts Forever*. New York: The New Press.

Beechey, Veronica. 1979. "On Patriarchy." *Feminist Review*, 3, 66-82.

Bottomore, Tom, ur. 1983. *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Brenner, Johanna, i Nancy Holmstrom. 1983. "Women's Self-Organization: Theory and Strategy." *Monthly Review*, 34 (April), 34-46.

Duplessis, Rachel Blau i Ann Snitow, ur. 1990. *The Feminist Memoir Project: Voices from Women's Liberation*. New York: Three Rivers Press.

Echols, Alice. 1989. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Edholm, Felicity, Olivia Harris, i Kate Young. 1977. "Conceptualising Women." *Critique of Anthropology*, 9-10, 101-130.

Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Morrow.

Fraser, Nancy. 1998. "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler." *New Left Review*, 228 (March-April), 140-149.

Gardiner, Jean. 1997. *Gender, Care and Economics*. London: Macmillan Press.

Giménez, Martha. 1990. "The Dialectics of Waged and Unwaged Work: Waged Work, Domestic Labor and Household Survival in the United States." str. 25- 45 u *Work without Wages: Domestic Labor and Self--Employment within Capitalism*, ur. Jane L. Collins i Martha E. Giménez. Albany, New York: SUNY Press.

Glazer, Nona Y. 1987. "Servants to Capital: Unpaid Domestic Labor and Paid Work." str. 236-255 u *Families and Work*, ur. Naomi Gerstel i Harriet Engel Gross. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Glenn, Evelyn Nakano. 1992. "From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor." *Signs*, 19 (Autumn), 1-43.

Glucksmann, Miriam. 1990. *Women Assemble: Women Workers and the New Industries in Inter-War Britain*. London: Routledge.

Hamilton, Roberta, i Michele Barrett, ur. 1986. *The Politics of Diversity*. London: Verso.

Hansen, Karen V., i Ilene J. Philipson, ur. 1990. *Women, Class, and the Feminist Imagination: A Socialist-Feminist Reader*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Himmelweit, Sue. 1983a. "Domestic Labour." u Bottomore.

Himmelweit, Sue. 1983b. "Reproduction." u Bottomore.

Himmelweit, Sue. 1983c. "Value of Labour Power." u Bottomore.

Hindess, Barry, i Paul Hirst. 1975. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

Marx, Karl. 1973 (1857). "Introduction." str. 81-111 u Grundrisse, preveo Martin Nicolaus. Harmondsworth, England: Penguin Books.

Marx, Karl. 1971 (1867). *Capital*, prvi tom. Moscow: Progress Publishers.

Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.

Molyneux, Maxine. 1979. "Beyond the Domestic Labour Debate." *New Left Review*, 116 (srpanj-kolovoz), 3-27.

Nicholson, Linda. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press.

Quick, Paddy. 1977. "The Class Nature of Women's Oppression." *Review of Radical Political Economics*, 9 (jesen), 42-53.

Sacks, Karen Brodkin. 1989. "Toward a Unified Theory of Class, Race, and Gender," *American Ethnologist*, 16, 534-550.

Sargent, Lydia, ur. 1981 . *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston, Massachusetts: South End Press.

Sassen, Saskia. 1998. *Globalization and Its Discontents*. New York: The New Press.

Smith, Paul. 1978. "Domestic Labour and Marx's Theory of Value." str. 198-219 u *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, ur. Annette Kuhn i Annemarie Wolpe. Boston, Massachusetts: Routledge i Kegan Paul.

Vogel, Lise. 1983. *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Vogel, Lise. 1986. "Feminist Scholarship: The Impact of Marxism." str. 1-34 u *The Left Academy*, svezak 3, ur. Berteli Oilman i Edward Vernoff. New York: Praeger.

Vogel, Lise. 1995. "Beyond Equality: Some Feminist Questions." u *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism*. New York: Routledge.

Vogel, Lise. 1998. "Socialist Feminism." str. 757-760 u *Encyclopedia of the American Left*, drugo izdanje, ur. Paul Buhle, Mari Jo Buhle i Dan Georgakas. New York: Oxford University Press.

Wilier, David i Judith Wilier. 1973. *Systematic Empiricism: Critique of a Pseudoscience*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.