

O fanatizmu

<http://fanaticism.mi2.hr>

**19. i 20.
svibnja 2009.
klub MaMa,
Zagreb**

RASPORED

19.05. [utorak]

16:00 Alberto Toscano
> predavanje i diskusija

17:30 Gil Anidjar

> predavanje i diskusija

20.05. [srijeda]

12:00 Petar Milat

> predavanje i diskusija

13:30 Faisal Devji

> predavanje i diskusija

* u sklopu serije predavanja
Transverzala **21.05.**

[četvrtak] u **18:00** u MaMi
gostuje londonska
filozofkinja **Nina Power**

Fanatizam je posljednjih godina sve češće istraživani pojam - obuhvaćajući širok spektar značenja između politike i religije, racionalnog i afektivnog, istine i laži. Zagrebački skup o fanatizmu predstavlja priliku da zajedno s trojicom istaknutih teoretičara raspravimo tu važnu temu iz očišta politike istine, neprijateljstva i nove geografije globalnosti.

Faisal Devji

[New School, New York] je autor dviju studija: *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* [2005] i *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* [2008].

Trbuhozborčeva budala



“Osama bin Laden crpi energiju iz parazitskog odnosa spram Zapada kojeg napada

Dok učenjaci, novinari i političari u Europi i Americi postojano opisuju Al Qaidu kao stranu, egzotičnu i teško razumljivu prijetnju, militanti koji se s njom poistovjećuju na svoje neprijatelje gledaju kao

da su dobro poznati. Shvaćali oni Zapad zaista ili ne, iskazivanje intimnosti tih ljudi prema njemu nagovješćuje složeniji odnos. Ovaj esej opisuje načine na koje terorističke vođe poput Osame bin Laden crpe svoje energije iz parazitskog odnosa spram Zapada koji

napadaju, zamišljajući sebe same kao da govore unutar njegovih granica.

Kako nam intimni odnos radikalnih muslimana spram njihovih neprijatelja pomaže shvatiti narav globalizirane militantnosti danas? Iz određenog razloga postaje besmisленo tragati za izvorom terorističkih energija u nekoj tajnoj predgovijesti ili mističnom tekstu, koje su sačuvali specijalisti za islam ili Srednji istok. I zaista, nakon mnoštva pozivanja na bliskost pa čak i sklonost koju militanti očituju prema svojim neprijateljima, suprotstavljati ih Zapadu iz analitičkih, ako ne i iz političkih razloga, postaje absurdno. Slično tomu, islam tih ljudi ne može se suprotstaviti nekom drugom, umjerenom obliku religije jer ćemo vidjeti da militanti u velikoj mjeri rabe liberalne kategorije i ideale.

Zadatak s kojim se suočavamo jest nadilaženje jednostavne identifikacije muslimanskog terorizma s nekom neobičnom povješću ili mjestom, od kojih nijedno ne može objasniti pojavu "izvornih" militantata integriranih u euro-američka društva. Također treba prijeći preko ekspertize specijalista za srednjovjekovni islam koji uglavnom nisu u mogućnosti povezati te oblike terorizma s globaliziranim druš-

“Upravo zato što govori putem različitih grupa budala, a da ne zauzima vlastitu poziciju, može se reći da Bin Laden preokreće unutarnju ili immanentnu kritiku u oblik terorizma

IMPRINT
Prevod: Leonardo Kovačević
Lektura: Katarina Luketić &
Vesna Vuković
Redakcija: Igor Marković &
Petar Milat
Layout: Ruta
Organizator: Transverzala i Past.
forward [serije predavanja Multimedijalnog instituta]



Osama bin Laden

“ Bin Laden je dio zapadnog svijeta i u njemu čvrsto ostaje, unatoč svim pokušajima elaboracije njegova stranog podrijetla ili egzotičnih vjerovanja

tvima u kojima se oni dogadaju. U analizi koja slijedi, želim iznova ocijeniti značenje militantne retorike i rasudivanja fokusirajući se na odnos u kojem teroristi priznaju užitak u odnosu spram Zapada.

Nakon trogodišnjeg prekida u svojim pojavljuvajima u medijima, Osama bin Laden uspješno se vratio kao zvijezda malog ekrana malo prije šeste godišnjice napada od 11. rujna. Nema nikakve ironije u opisu čovjeka koji, nakon svega, nije ništa više od *celebrityja* kao što je i lišen bilo kakvog nadzora nad posvećenicima koje nadahnjuje, a i sam je bjegunac bez bilo kakvih finansijskih ili vojnih resursa kojima bi mogao upravljati. Dok Bin Ladenov utjecaj nesumnjivo potječe iz njegove ratne prošlosti, njegova je moć danas postala nadpolitička po svojoj naravi, premda je to također ona vrsta moći svojstvena dobu masovnih medija. Stavimo li na stranu njegove muslimanske obožavatelje, status *celebrity*-osobe Osami bin Ladenu zaista priznaju i oni koji ga diskreditiraju, koji toliko pomno prate njegovu pojavitivanje da se čini kao da su mediji komentatori općinjeni obojenom ili čak lažnom brandom koju najtraženiji čovjek na svijetu razmetljivo pokazuje na video traci. Isto tako bi mogao biti i MTV-zvijezda.

Kao *celebrity*, Bin Laden je dio zapadnog svijeta i u njemu čvrsto ostaje, unatoč svim pokušajima elaboracije njegova stranog podrijetla ili egzotičnih vjerovanja. I sam Osama bin Laden je u potpunosti svjestan te svoje *insайдерске* uloge, ne ponajmanje stoga što posebno o njegovim napadima na Sjedinjene Države u jednom videu govore disidenti poput Noama Chomskog i Michaela Scheura.¹ Drugim riječima, premda sam nije socijalist ili liberal, Bin Laden prihvata **antikapitalistički stav ili stav tih ljudi protiv poretku kako bi dao glas svojem protivljenju Zapadu**. Njegova vlastita kritika Zapada zato je immanentna ili unutarnja, ali i više od toga, ona je oblik trbuhozbora u kojem teroristički kraljević govori kroz jednu ili više budala, radije nego u svoje ime. To prihvatanje *ready-made* pozicija samo po sebi nije **čudno**, ono zapravo obilježava jezik većine političara u Evropi i Americi, ali u slučaju

Osame bin Ladena ono dodatno rasvjetljuje činjenicu da se njegova pozicija ne nalazi izvan svijeta njegovih neprijatelja. Upravo se zato on tako lako može identificirati s položajem američkih vojnika u Iraku, koje on uspoređuje s njihovim muslimanskim žrtvama u sljedećem ulomku koji se posebice odnosi na veliki broj crnaca koji služe u američkoj vojsci:

*Napustite li svoje barake, ubit će ih mine, a ako odbiju otići, donose se presude protiv njih. Tako im je ostavljena samo mogućnost da počine samoubojstvo ili da plaču, a oboje su najozbiljnije od nevolja. Imali dakle još nešto više od njihova plača i samoubojstva što bi vas natjeralo da im odgovorite? Oni to čine iz ozbiljnog požiženja, straha i užasa od kojeg pate. To je ozbiljnije od onoga od čega su stoljećima patili robovi, kao da su iz jednog ropstva prešli na drugo ropstvo, ozbiljnije i štetnije, makar se radilo i o privlačnom paketu finansijskih poticaja Ministarstva obrane. Osjećate li dakle veličinu njihove patnje?*²

Upravo zato što govori putem različitih grupa budala, a da ne zauzima vlastitu poziciju, može se reći da Bin Laden preokreće unutarnju ili immanentnu kritiku u oblik terorizma, budući da je sve što on radi samo razvijanje jedne vrste argumenta protiv druge u borbi u kojoj nitko ne smije preživjeti. Riječ je o obliku retoričkog bombaškog samoubojstva u kojem je muslimanski kritičar uništen zajedno sa svojim nevjernim neprijateljem, budući da islamski element u Bin Ladenovoj argumentaciji služi kao lažna izvanjskost, kao glazbena kutija marksizma, pokreta Trećeg svijeta i bog zna što još cega. Naravno, ta je retorika teška ironija, ali još važnije od njezine neiskrenosti je činjenica da je ironija tu moguća samo kao oblik obesjenjenjivanja samog sebe, s obzirom da ona lišava Bin Adena bilo kakve izvanske pozicije spram njegovih neprijatelja. Međutim, ta unutarnja pozicija prema SAD-u ili Zapadu znači da se Osama bin Laden može obratiti svojim neprijateljima na najintimniji, najfamilijarniji i najizravniji način, spomin-

jujući ih često po imenu i uvijek tvrdeći da savršeno razumije njihove motive. I zaista, ovi utemeljitelji Al-Qaide idu toliko daleko da priznaju kako dijele mnogo zajedničkih interesa sa svojim kapitalističkim ili neokonzervativnim suparnicima, te se do neke mjere čak šale o dijeljenju njihove licemjerne nedužnosti kao i njihove krivnje zbog proljevanja muslimanske krvi:

*Ta vaša nedužnost je poput moje nedužnosti zbog krvi vaših sinova od 11. rujna – kada sam i ja sam to tvrdio.*³

Nasuprot tomu, način kako Zapad percipira Al-Qaidu nevjerovalno je drugačiji, s Bin Ladenom na kojeg se gleda kao na neiskupivog stranca, kojemu se rijetko ili nikada ne obraćaju njegovi neprijatelji, i koji se obično opisuje kao da u potpunosti ništa ne dijeli s njima. Pa ipak, što bi moglo biti sličnije političkom životu na Zapadu od spektakla vode kojeg njegovi pomoćnici-istražitelji opskrbljuju informacija i sažecima važnih knjiga, od iste procedure koja Bin Ladenu omogućuje da citira Noama Chomskog ili napadne kapitalizam? Međutim, uzdrmanost pozicija koje su zaista izvanske svijetu njegovih neprijatelja ne rezultira samo fragmentacijom kritike Osame bin Adena, nego također rasplinućem bilo kakvog alternativnog svjetonazora kojeg bi se mogao držati. Zauzvrat, zbog nedostatka jedinstvene ideologije ili čak utopije, Al-Qaida završava u promoviranju perverznog i paradoksalnog pluralizma. Tako njezini utemeljitelji redovito traže od svojih protivnika da se ne preobrate na islam – tako da mogu ostati vjerni samima sebi – ili bolje, njihovom vlastitom idealu ljudskih prava. U najmanju ruku, islam je zamišljen samo kao ispunjenje tog idealja, čineći tako od obraćenja čin samoispunjena:

Vašim najozbiljnijim čitanjem o islamu iz njegovih djevičanskih izvora, doći ćete do važne istine, a ta je da je religija svih Proroka jedna (neka Alahov mir i blagoslov bude bude na njima), i da je njezina suština podvrgavanje zakonima samoga Alaha u svim životnim aspektima, makar

se njegovi Šerijati (Zakoni) razlikovali.⁴

No, obraćenje nipošto nije jedini izbor koji Bin Laden i njegovi prijatelji nude Zapadu, nego se radije zaustavljuju na mogućnosti skladnog supostojanja u kojem kršćani, muslimani, Židovi i drugi mogu biti vjerni vlastitim idealima. No, tu bi se moglo raditi o podmuklosti gdje pluralistička vizija čini temeljni element u Al-Qaidininoj retoričkoj logici.⁵ Osama bin Laden zaista tvrdi da je netolerancija genocidalnih razmjera svojstvena Zapadu, spominjući kao primjer Holokaust nad Židovima i uporabu atomskog oružja u Japunu.⁶ Ono što je zanimljivo kod tih ilustracija muslimanskog pluralizma jest činjenica da su one izvadene izravno iz apologetske literature liberalnog ili "umjerenog" islama, čija potraga za prilagodavanjem sa Zapadom datira od početka kolonijalne uprave u 19. stoljeću. I to prisvajanje suparničke muslimanske tradicije predstavlja još jednu drugu instanciju Bin Ladenova trbuhozbora – odnosno njegovu odbojnost ili nesposobnost da prihvati poziciju koja je izvansksa svjetu protiv kojeg se bori, iz čega proizlazi pokušaj da uništi taj svijet iznutra.

Za razliku od ranijih napada na zlobne i licemjerne američke i britanske ratne huškače, povratak Osame bin Adena na videovrpce prije svega se osvrće na neuspjeh samih pacifista i socijalista koje tako rado citira. Unatoč njihovim dotad neviđenim globalnim demonstracijama protiv rata, poput onih u Washingtonu, Bin Laden ukazuje na to da su protivnici rata ostali politički impotentni. Njihova nesposobnost da promjene tijek događaja njega navodi ga da optuži interese na kojima je utemeljeno liberalno društvo, a osobito korporativne interese modernog kapitalizma, što on smatra neuspjehom demokracije. Ako su demonstracije, ankete, izbori i druge ustavne metode registracije neodobravanja nedjelotvorne u promjeni vladajuće politike, premda itekako mogu promjeniti stranu na vlasti, onda je tomu tako jer je sam demokratski sustav više utemeljen na prilagobi interesima nego na običnoj reprezen-

taciji volje naroda, na onoj vrsiti temelja koji je bliži fašizmu ili komunizmu, na primjer:

*I kažem vam: nakon neuspjeha vaših predstavnika u Demokratskoj stranci da implementiraju vašu želju da zaustave rat, još uvijek možete nositi antiratne plakate i djelovati po ulicama velikih gradova, a potom se vratiti svojim domovima, no to neće biti ni od kakve koristi i dovest će do produženja rata.*⁷

Kao dokaz tog argumenta, Osama bin Laden upućuje na Vijetnamski rat, koji je završen ne zbog javnog neodobravanja, koliko god ono bilo jako, nego zbog vojnog poraza i preustrojavanjem korporativnih interesa u Sjedinjenim Državama. On izdvaja neuspjeh američkog javnog mnenja tijekom Vijetnamskog rata samom činjenicom da je rat bio okončan bez da nekome donese pravdu – ni vijetnamske ni američke žrtve rata nisu je iskusile. I budući da vladini dužnosnici nisu bili privredni pravdi zbog Vijetnama, Bin Laden tvrdi da su interesi koje su ti ljudi predstavljali jednostavno ostali pritajeni i hibernirani, spominjući američkog potpredsjednika Dicka Cheneyja i ministra obrane Donalda Rumsfelda kao dobre primjere službenika iz vijetnamskog doba koji se vraćaju svojim starim navikama u Iraku.⁸ Koliko god ovaj prikaz mogao zvučati urotnički, on prezire moralni apsolutizam sličnih teorija i na ljevcu i na desnici, koje prepostavljaju oštrot povlačenja linije između prijatelja i neprijatelja. Na posljeku, Osami bin Ladenu nije mrsko pozivati se na zajednicu interesa pa čak i sa svojim najgorim neprijateljima, u ovom slučaju, s kapitalistima i konzervativcima:

*Od 11. rujna naovamo, mnogi su američke političke odluke potpale pod utjecaj mudžahedina, i to zahvaljujući Alahu, Najvećemu. I kao ishod toga, ljudi su otkrili istinu o tome, ugled tih politika se pogoršao, njihov je utjecaj općenito nestao, ekonomski je usanhuo, premda se neki naši interesi preklapaju s interesima velikih korporacija kao i s onima neokonzervativaca, unatoč drugaćim namjerama.*⁹

¹ Jeffrey Imm, "SITE Transcript and Video Link to Bin Laden Video (Updated)", Counterterrorism Blog (http://counterterrorismblog.org/2007/09/obl_transcript.php), str. 4, 7.

² ibid., str.7

³ ibid., str.8

⁴ ibid., str.8

⁵ ibid., str.2-3 i str.8

⁶ ibid., str.3-4

⁷ ibid., str.5

⁸ ibid., str.4

⁹ ibid., str.2

“ Retorika kojom se koristi predsjednik SAD više od ičega drugog ilustrira da je banda amatera-terorista otela jezik demokracije

O fanatizmu

Primjerice on ističe da su unatoč svoj svojoj moći Sjedinjene Države nakon 11. rujna bile potresene u svojim ustavnim temeljima i da su započele globalni rat manje zbog nekih dubinskih unutrašnjih razloga već neočekivanog djelovanja šaće stranaca:

Da započnem, kazat ću: usprkos tome da je Amerika najveća ekonomска sila i da isto tako posjeduje najmoćniji i najsvremeniji vojni arsenal; unatoč potrošnji na vođenje rata i na održavanje svoje vojske koja premašuje ono što ostatak svijeta troši na svoje vojske; unatoč činjenici da se radi o glavnoj državi na svijetu koja utječe na sve ostale jer posjeduje monopol na nepravedno pravo veta; unatoč sve mu ovome, 19. je mlađica – zahvaljujući milosti Alaha, Najuzvišenijega – promjenilo smjer američke putanje. I doista, tema mudžahedina je postala neodvojivi dio govora vaših voda, a učinci i simptomi toga nisu ostali nezamijećeni.¹⁰

U globalnoj arenici, želi Bin Laden reći, najmarginalnije sile i slučajni dogadaji posjeduju jednaku političku težinu kao i najdublja unutarnjo-politička pitanja, pa je tako više nemoguće očuvati integritet demokratske politike unutar njenih tradicionalnih granica. Radi li se o 11. rujnu koji je SAD natjerao da vojno odgovori, pružajući pritom Sjedinjenim Državama priliku da se globalno rezpcioniraju, ili se pak radi o suočavanju s nužnošću zaštite vlastitih interesa – drugim riječima, takav ili sličan povod da SAD transformiraju političku geografiju svijeta nekad bi se smatrao površnim ili izlinskim, bivajući stran funkcioniranju te moćne demokracije. Paradoksalno kod Al-Qaide je to da su njeni pobornici sa svojim zanemarivim resursima stvorili bojište u samom srcu velike sile, iako naravno nisu bili u stanju zaobiljivo ugroziti američku vladu ili vojsku.

To bi pak značilo da teroristička prijetnja nije, ma kako brojne njene potencijalne žrtve, nikad dovela u pitanje američku sigurnost izvana. Njaviše što je mogla polučiti jest da ostavi otvorenom mogućnost interne transformacije američke politike, primjerice tako što

će potkopati izbornu podršku administracije koja nije u stanju zaštiti svoje građane. A ipak je upravo ta zanemariva mreža militanata uspjela razotkriti integritet velike demokracije kao što su SAD brišući uobičajenu podjelu iz političke teorije na površne i utemeljene povode ili na domaće i međunarodne poslove. Zapravo je ta nemogućnost sama da se demokratski poredak ograniči ona koja Osami bin Ladenu dopušta da govori iznutra te retorike u raspadanju. Ili kao što će reći u prijašnjem citatu, ta ista retorika kojom se koristi predsjednik SAD više od ičega drugog ilustrira da je banda amatera-terorista otela jezik demokracije, pod pretpostavkom da američku politiku sada diktiraju njihove, terorističke akcije.

Samo u globalnoj arenici zanemariva sila kao što je Al-Qaida je mogla potkopati integritet tako velike države kao što su SAD, tjerajući ih da na jedan slabo shvaćeni problem odgovore s onu stranu samo-postavljenih granica vlastite, američke demokracije. No prije nego da je prijetnja takvim granicama, globalna arena sama je dovedena u pitanje demokratskom politikom, za koju će Bin Laden reći da je postala iracionalna unutar novih prostorno obimnijih granica. I za razliku od Japana ili Vijetnama gdje je bila uključena u masakr civilnog stanovništva u velikom stilu, demokracija kao što je američka sada dovodi u pitanje budućnost čovječanstva samog tako što ignorira opasnost klimatskih promjena a sve da bi ugodila uskim interesima nekolicine svojih građana. Što se Osame bin Ladenu tiče demokratska politika stoga u globalnoj arenici postaje suicidalna zato što nije u stanju za sobom ostaviti podjele, frakcioniranje koje je nju samu uopće i omogućilo. I umjesto da američko odbijanje Sporazuma iz Kyota pripisuje partikularnim interesima, Bin Laden ga dovodi u vezu s politikom interesa koja karakterizira svaku demokraciju:

Doista, opstanak čovječanstva je u opasnosti zbog globalnog zatopljenja koje je većim dijelom rezultat ispušnih tvorničkih plinova velikih korporacija, no usprkos

tome, predstavnici korporacija u Bijeloj kući inzistiraju da se Sporazum iz Kyota ne prihvati, iako znaju da statistika govori o smrti i prisilnoj migraciji milijuna ljudi uzrokovanih time, posebno u Africi. Ta najveća od pošasti i najoručnija od prijetnji ljudskom životu se zbirava u sve ubrzanim svijetu kojim dominira demokratski sistem, što potvrđuje njegov masivni neuspjeh da zaštiti ljudski život i interes od pohlepe i škrtenja velikih korporacija i njihovih predstavnika.¹¹

Iako u ovom citatu Bin Laden ne izgovara više od uvrijedenog skupa stereotipskih brig-a o klimatskim promjenama, pohlepnim korporacijama i afričkom siromaštvu, ono što je zanimljivo u njegovom razmišljanju jest da se demokraciju prije nego li SAD ili možda Zapad uzima kao ponešto apstraktan i strukturalni uzrok svec uništenja. To stoga što dominantna uloga frakcijske politike znači da se demokracija nije u stanju brinuti za dugoročne interese čovječanstva u cjelini. Bilo takvo razmišljanje ispravno ili krivo, ono je posve očigledno globalno u svojim dimenzijama, uzimajući cjelinu ljudskog roda za svoj subjekt. Protiv suicidalnog frakcioniranja demokracije, za koje drži da isključivo žrtvuje dugoročne izglede čovječanstva kratkoročnim interesima korporacija, Osama bin Laden postavlja vrline šarije ili islamskog zakona. Slijedeći fundamentalističkog pakistanskog mislioca Abul Ala Mawdudi, Bin Laden islamski zakon preporuča manje time što će pokazati njegove intrinzične vrijednosti a više time da ukazuje na čisto formalnu prednost koja proizlazi iz njegova arhaičnog karaktera.¹² Božanski zakon je univerzalan upravo stoga što nije u doticaju sa suvremenom politikom interesa, postajući tako neutralnom instancijom koja nikog ne preferira:

Imperativ je da se oslobođite od svega toga i potražite alternativu, čestitu metodologiju u kojoj se radi da jedan dio čovječanstva u ime svoje dobrobiti, a na račun drugih nametne svoje zakone, kao što je slučaj sa vama, jer je bit pozitivnijih zakona koje je stvorio čovjek da služe interesima onih s novcem, čineći bogatije bogatijima a siromašne siromašnjima.¹³

manja koji sprječava zemlje od potlačivanja, izrabljivanja ili poništenja jedne druge.

Međutim, Bin Laden američku demokraciju prikazuje upravo iz perspektive onih izvan njezina dometa. Takva perspektiva samo čovječanstvo uzima kao svoj subjekt, što je razlog zašto našeg celebrity-teroristu najviše zanima neuspjeh demokracije u poštivanju ljudskih prava onih izvan njezinih granica. No, njegova kritika demokracije nije ograničena na prepoznavanje toga da sloboda njezinih građana ovisi o ne-slobodi drugih. Zauvrat, Osama bin Laden počinje svoj govor priopćenjem kako se čak i najbogatijoj i najmoćnijoj od demokracija može potkrasti neuspjeh u globalnoj arenici.

Nakon što je islamski zakon razdvojio od utjecaja nacionalne države i naglasio njegovu žrtvenu narav, Osama bin Laden je učinkovito preobrazio militantsku poslušnost šerijatu u čin suverenosti jer zakon više nije utjelovljen u skup institucija kojima se moramo potčiniti, nego se očituje u militantnom činu koji posjeduje snagu zakona u svom vlastitom pravu. No, ono što te suverene akte čini nečim značajnijim od njihove neovisnosti od institucionalnog autoriteta jest to što oni ne zagovaraju niti brane bilo kakav interes nego sam interes uništavaju u spektakularnoj gesti žrtve, a koja, kako smo vidjeli, ujedinjuje počinitelja i žrtvu u jednu jedinu čovječnost. Drugim riječima, čini militanata su suvereni jer su rastrošni. U tom smislu, militant više stvara zakon nego što ga zaobilazi, iako to čini na najanarhičniji način.

“ Militant više stvara zakon nego što ga zaobilazi, iako to čini na najanarhičniji način

O fanatizmu

Alberto Toscano

[Koledž Goldsmiths, London] je objavio studiju *Teatar proizvodnje: filozofija i individuacija od Kanta do Delezea* [2006], te je trenutačno jedan od najzapaženijih posrednika francuske i talijanske filozofije na engleskom govornom području.

Kratka povijest fanatizma*

Gdje god pogledamo, pokušaj emancipatorskog povezivanja političkog djelovanja i istine bio je suočen s optužbom za fanatizam. Doista, možemo reći da si nijedan pokušaj vrednovanja teorijskih i organizacijskih manifestacija politike istine, ili njenih najosnovnijih preduvjeta, nikako ne može priuštiti zaobilazeњe cirkularne ideje egalitarne politike kao i poštenih fanatičkih stremljenja - naime, poricanja medijacije i reprezentacije - ukratko, jedne vrste vježbe koja bi naprsto sekularizala (u jednom aspektu ove zasićene i slojevite zamisli) odredene teološke, kultne ili čak arhaične ritualne motive. Iako je smisao i pristup fanatizmu (i srodnim konceptima milenarizma, tisućugodišnjeg kraljevstva i političkog mesijanizma) očito pomiješan s "klasičnom" kritikom totalitarizma i Terora, fanatizam je od posebnog interesa zbog njegovog bavljenja političkom subjektivnošću i onoga što se nadaje kao religijska matrica bes-kompromisnog ili "istinitog" političkog djelovanja. Radije nego da se samo povezuje s historijsko-političkom kategorizacijom i osudivanjem, ideja fanatizma cilja na otkrivanje transcedentalnih i epistemoloških pogreški koje su u pozadini svakog napada na robusno povezivanje politike i istine. Doista, za razliku od totalitarizma i Terora, fanatizam je možda prvenstveno pitanje koje se tiče promišljanja. Stoga bih volio da ovo sažeto istraživanje nekolicine tropa i prepoznatljivih događaja kritike fa-

natizma posluži kao propedeutika u odgovoru na pitanje kojim se sloganom danas rukovodimo. U pokušaju da odgovorim, nadam se, afirmativno. Čineći to bavim se fanatizmom kao trajnim predmetom užasavajuće fascinacije, ali i općenitije, kao simptomu siromaštva analize i imaginacije, vezanim za želju da se ostane unutar zatvorenog horizonta definiranog od strane vladavine razlika i ograničenih mogućnosti koje proizlaze iz našeg političkog zdravog razuma. Polje povijesti i ponuđenih teza za obračun s određenim ključnim konjunkcijama politike i istine, najčešće u religijskom i spiritualnom smislu, krucijalno je u ovom pogledu. "Fanatizam", kada je pripisan pojedinim subjektima ili pokretima, politički je i historijski sud, sud koji utjelovljuje ideju da je egalitarna politika istine u nekom smislu ahistorijska i stoga anti-politička. "Točka na kojoj se teologija i socijalni protest ukrštavaju", kako na to referira povjesničar Peter Blickle, tako ostaje ono kroz što politika istine mora proći, i ako je to samo iz razloga što su njeni protivnici i klevetnici postavili svoje sudove ondje davno prije.

Izjednačavanje egalitararne i prvo bitne komunističke politike pod rubriku fanatizam nije nimalo novo. Poznato je da je Edmund Burke govorio o "epidemijskom fanatizmu" koji je, u kontinuitetu sa seljačkim pljačkama, ili niveličjom anabaptista iz Munstera, izmuciо anti-klerikalnu revolucionarnu Francusku, te Burke postavlja pitanje "koju to zemlju Europe rast njihovog bijesa ni-

je uspio uzbuniti?" U odnosu na to, možemo primjetiti da je teorija fanatizma reakcionarna suprotnost onoga što Badiou i Balmés nazivaju "komunističkim nepromjenjivostima" u njihovom tekstu iz 1976. o ideologiji. Poticajno djelo Normana Cohna *The Pursuit of the Millennium*, korišteno kao izvor čak i u anti-sistematskim djelima poput Vanegemovih, kanonsko je u tom pogledu i ostaje referencija čak i za autore poput Anatola Lievena, koji teži razotkrivanju milenarističkih korijena suvremenog američkog nacionalističkog fanatizma. Na eruditski, ali i na novo-filozofski način, mogli bismo citirati često oštru, ali instruktivnu *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories* od Dominiquea Colasa. U takvim knjigama, fanatizam označava formu anti-reprezentativne, milenarističke politike. Ili radije, ukoliko je politika identificirana sa civilnim društvom i s održavanjem određenih "prirodnih" razina nejednakosti i razlikovanja kulture, etničnosti i identiteta, fanatizam - i njegova navodna potraga za apsolutnom i utjelovljenom istinom - označen je kao nasilna anti-politika par excellence. Naravno, mnogi drugi tekstovi bi mogli biti razmatrani, na primjer J.L. Talmonov utjecajni *The Origins of Totalitarian Democracy*, sa svojom analizom kontinuiteta između francuske revolucije i "totalitarnih pokreta" 20. stoljeća u pojmovima koncepta političkog (totalitarnog) mesijanizma. Možda je bliže stvari indikacija fundamentalnog kontinuiteta između anti-komunističke denuncijacije političkog fanatizma prisutne u Merleau-Pontyjevom napadu na Sartreov ultra-boljševistički decizionizam i zastupnika "radikalne demokracije". Laclauova potpora Cohnova djela o milenarističkom karakteru komunizma u zaključnom pasusu *New Reflections on the Revolution of Our Time* više je no-

simptomatična u tom pogledu, budući da on smatra milenarističku tendenciju navještanjem "bezgranične reprezentabilnosti", te ozloglašene transparentnosti društvenosti koju su marksisti i revolucionari navodno tražili, pustošći svijet svojim nemogućim, histeričnim zahtjevima.

Laclauova upotreba Cohna je također iluminativna, ukoliko ukazuje na reverzibilnost ili podudarnost unutar doživljavanja fanatizma od anti-representacije - koju Kant u svojoj *Kritici rasudne snage* drži iluzijom gledanja onog beskrajnog u pozitivnoj prezentaciji - do totalne reprezentacije, tako da je savršena, to jest neposredovana reprezentativnost nerazdvojna od smrti reprezentacije.

Kao što Colas primjećuje poniženje fanatizma i njegovo opozicijsko sparivanje s civilnim društvom proteže se kroz modernu - pojavljuje se u djelima poput Leibnizove *Teodiceje*, Voltaireovog *Muhammada ili fanatizma* i nenciklike *Centesimus annus* Ivana Pavla II. Bilo kako bilo, slijedeći Colasa, fokus ćemo staviti na recepciju jedne istaknute epizode u toj specifično monotonoj pripovijesti i koncentrirati se posebno na jedan moment: na historijske i teorijske debate oko njemačkog seljačkog rata 1525. godine. Glavni izvor tropa fanatizma zapravo bi se mogao naći u ideologiji protestantizma i Lutherovom kolegi, Philippu Melanchtonu (u komentaru Aristotelove *Politike* iz 1529.), što je krucijalno za antikomuniste i "postmoderni" revizionizam od poznih 70ih naovamo. To je tema kojoj je dan njen filozofski *droit de cité* u Kantovoj *Kritici rasudne snage* i drugim spisima, gdje susrećemo ključno razlikovanje između manje fanatizma, ujedno ikonoklastične i idolatrične, i prihvatljivog ludila političkog entuzijazma - razlikovanje koje je dobilo značajan tretman u djelima Lyotarda i Arendtove, između ostalih. Za islamizam,

kojeg ću se drugdje dotaknuti s obzirom na Foucaulta, nije tajna da je zamjenio komunizam kao glavni objekt tog epiteta - vraćajući nas tako nekima od manje ugodnih vidova prosvjetiteljskog ogoljavanja fanatizma, čemu svjedoči Voltaire.

Filozofska povijest fanatizma je poučna. Ono što mi danas trebamo jest protuotrov za pojам fanatizma koji funkcioniра kao neka vrsta negativnog talismana, oruđe za egzorcizam: radije nego prihvatanje slike fanatičke nepromjenjivosti ili transhistorijske podjele na zagovornike falibilnosti i zagovornike apsoluta (i zagovorništva kao takvog), treba deaktivirati mamac fanatizma što bi nam pak moglo omogućiti postavljanje temelja za poziciju koja bi mogla biti pravednija prema instancijama jedne nekompromitirajuće egalitarne politike, a bez da te instancije razobličimo kao jednostavne instancije metafizičkih iskušenja. Kao što ću navesti u zaključku, da bismo za sobom ostavili čar fanatizma, moramo napustiti suprostavljanje kritike reprezentacije i "kritike kritike reprezentacije". S povijesne, ne samo filozofske razine, to znači da se politički subjekt ne tretira isključivo na razini ideje (gdje je slijepi afekt fanatizma ukras) već u pojmovima njegovih specifičnih uvjeta nastanka i organizacije.

"Anno domini 1525, početkom godine zbio se veliki ustank maloga čovjeka, bez predsedana, diljem njemačkih posjeda" tako čitamo u *Stumpfs Reformationschronik*, izvještaj o onome što bi i Marx nazvao "najradikalnijom činjenicom Njemačke povijesti." Pošto je reakcija na prepostavljeno varljivu politiku (mesijanske) istine u srži ovoga ustanka *locus classicus* diskursa o fanatizmu, volio bih ovdje razmotriti neke teorijske odgovore na to. Oni se većinom kreću oko naravi njemačkog seljačkog rata kao očitovanja onoga što je

“ Za razliku od totalitarizma i Terora, fanatizam je možda prvenstveno pitanje koje se tiče promišljanja

* integralni tekst Toscano-vog eseja možete naći na webu skupa

“ Reakcionarna tradicija koja je neprestano ponavljal napade na takozvani politički fanatizam proših 500 godina možda se treba prvenstveno shvatiti kao napad na mogućnost jedne misli koja odbija vladavinu ili autoritet nad istinom

Alain Badiou, u *D'un désastre obscur*, nazao "vječnost komunizma" politike istine koja se temelji na hipotezi nedominacije, to jest aksiomske jednakosti (sadržane u izjavi "ljudi misle", *les gens pensent*) i sustavnog razoružavanja svakog gospodstva nad istinom. U tom pogledu, konzervativna ili reakcionarna tradicija koja je neprestano ponavljala napade na takozvani politički fanatizam proših 500 godina možda se treba prvenstveno shvatiti kao napad na mogućnost jedne misli koja odbija vladavinu ili autoritet nad istinom i njenim korelatima, s ciljem stavljanja istine na njeno doznačeno mjesto, dokidajući time svaku socijalno učinkovitu "buntovništvo s razlogom" (da upotrijebimo Kantov pojam) – napad na politiku istine koji, kako sam Badiou govorio u *Peut-on penser la politique?* teži da egalitarne tvrdnje učini nemogućim.

Citajući proklamacije, nacrte i konstitucije sabrane u kompendiji kao što je *The German Peasants War* možemo reći da je drastično odbijanje dominacije u revoltu 1525. godine novina, unatoč uvriježenim referencama na paulinske i luteranske zahtjeve za poštivanjem svjetovnih autoriteta, i da je ono – prije nego li difuzna, a zapravo duboko ukorijenjena i rasprostranjena strast *Schwärmerie*, kako bi to Kant mogao smatrati – ključ za te političke pokrete. Naravno, Thomas Müntzer sam, čija je tvrdnja *Omnia sunt communia* (neka sve bude zajedničko) možda upravo obilježje Badiouove komunističke nepromjenjivosti, je to odbijanje autoriteta odveo na strastveni teološki teren, predlažući u svojoj teologiji križa asketsku pretpostavku patnje – i da je želja, kao što je napisao u svojem komentaru Danijela, učiniti sebe ludim u onom što je najintimnije zapravo bila bliska postajaju Bogom. Ovo krajnje odbijanje nadmoći otišlo je sve do premoćivanja jaza između skatologije i eshatologije. Melanchton tako transkribira što je bilo navodno jedna od najdražih formula njegovog neprijatelja: "Serem na Boga, ako on sebe ne stavi meni na raspolaganje kao što je Abrahamu i prorocima." Iako, kada Michael Gasmair, revolucionarni vođa u Tirolu i autor začuđujuće lucid-

nog programa ustava i ekonomski strukture nekapitalističke republike u Švicarskoj, piše o stvaranju unije "nenadmoćnih ljudi" – u pojmovima raskidanja s poretkom autoriteta i privilegiranih, radije nego u obliku asketskog i fanatičkog raskidanja – možemo početi uviđati kako tema fanatizma može prikrivati stvarnost komunističke politike u stanju uma komunističke apokalipse.

Lik Müntzera, nedavno uskrsao u povjesnom romanu Q. talijanskog kolektiva Wu Ming, također je prisutan u djelu *Povijest i klasna svijest*, gdje Lukacs artikulira bespohrednu kritiku utopizma Ernsta Blocha manifestiranog u knjizi iz 1919. godine - *Thomas Müntzer: teolog i revolucionar*. Dok je Bloch bio neujednačen u svojoj marksističkoj odanosti, Lukacs je bio nepokolebljiv kada je bila riječ o nezamjenjivoj ulozi proletarijata u historijskom materijalizmu, napadajući Blochovu postavku o *Ubique* – o transhistorijskoj, mističnoj jezgrici revolte koju marksizam aktualizira usprkos sebi samom, i koja je bila ispoljena samo onim što je Bloch smatrao "religijskim elementom" ruske revolucije. Za Lukacsa – koji umeće svoju kritiku Blochovog Müntzera u širi napad na nedostatke revolucionarnog humanizma – problem seljačkog revolta je problem naslijeden od kršćanstva i evangelja, od čovjekovih početaka. To povlači za sobom ili konzervativnu ontologiju moralne obrane statusa quo, tj. paulinsko-luteranske političke teologije autoriteta već spomenute gore ili utopiski odgovor koji je podjeljen na apokalipsu kao globalno uništenje empirijske stvarnosti, u jednu ruku, i asketsku psihologiju svetaca, u drugu. U ovom kršćanskom spekulativnom ljevičarstvu slabljenje utopije izjednačava kapitulaciju s konzervativmom, kapitulaciju za koju Lukacs tvrdi da je upisana u samo nedijalektičko tkanje utopijskog instinkta. Prema tome, revolucionarni je utopizam zaglibio u nedijalektički humanizam, baš kao ono što on napušta pod etiketom "konzumerističkog komunizma". Takav milenaristički komunizam ovisi o ideji da bi neokaljan unutarnji život mogao biti probuđen neovisno o čovjekovom konkretnom povijesnom životu, da bi jed-



nostavno mogli organizirati egzodus iz mašinerije produkcije i reprodukcije narušavajući realizaciju nedominirajuće ljudske biti. Štoviše, Lukacs nanovo potvrđuje weberovsku tezu da taj revolucionarni mesijanizam nije slučajno razvijen u srcu kapitalizma i da je tako bio pripremom za podlaganje imperativima kapitala. Kako on navodi:

Jer to jedinstvo biti, pročišćeno do točke potpune apstrakcije i ogoljeno od svih tragova krv i mesa putem transcedentalne filozofije povijesti, doista korespondira s temeljnom ideološkom strukturu kapitalizma. (str. 192)

Meta Lukacsove polemike je tako "nesvediva kvaliteta i nesintetizirani amalgam empirijskog i utopijskog" koju on nalazi zamračenom elementarnom Müntzerovom vitalnošću. Bloch-Müntzer je kriv za čeznutljiv, fanatičan grijeh

stremljenja da se vidi istina revolucije bez upotrebljavanja oruđa promjene u znanstveno pogodnom trenutku.

Kao što Lukacs kaže: "on je zarobljen u istom mraku i praznom bezdanu, istom hiatusu irrationalismu između teorije i prakse koja je očito prisutna svugdje gdje subjektivna i odatile nedijalektička utopija direktno vrijeda historijsku stvarnost s namjerom da je promijeni."

Sagledavajući marksistički obrat prema kritici fanatičke neposrednosti koja odgovara post-kantovskoj tradiciji, Lukacs tvrdi da, suprotno Blochovim nadama za oživljavanjem fuzije religijskog sa socio-ekonomskim, Müntzerove proklamacije pokazuju tek da su socijalne akcije "potpuno neovisne o religijskoj utopiji". Gradeći taj argument, Lukacs, koji također tvrdi da Bloch podjenjuje dubinu restrukturiranja života izazvanu historijskim materijalizmom, ipak ostaje

vjeran engelsovskoj ortodoksiji: revolj je anakronizam; za njega, definicija problema emancipacije je bila "objektivno nemoguća". Krucijalno, Lukacs drži da je posve nemoguće pojedincu izaći iz situacije konkretizacije, a pogotovo ne kroz afirmaciju unutarnje slobode koja jedva da je utopijska dopuna ledenog empirijskog carstva. Vrste, ili čak *Gattungswesen*, kao mitologizirani pojedinac također je nesposoban za takvo djelo. "I klasa, također, može samo time upravljati kada kroz konkretiziranu objektivnost danog svijeta može sagledati procesu koji je njegova sudbina."

Figura Müntzera i njegove horde seljaka također progone Mannheimovu *Utopiju i ideologiju*, gdje je tisućgodišnje kraljevstvo ili milenarijski fanatizam prezentiran kao paradigma, ili utopija nultog stupnja, definirana kao: "Stanje uma ... protuslovno stanju stvarnosti unutar kojeg se ono događa", i

“ Glavni izvor tropa fanatizma zapravo bi se mogao naći u ideologiji protestantizma

▲ Thomas Müntzer



John od Leydena

“ Ako je njemački seljački rat, ili revolucija maloga čovjeka, doista temeljni trenutak moderne politike, koja je uloga optužbe za fanatizam? ”

još, znakovito, kao stanje uma, ili situaciji transcendentna ideja koja teži nekoj vrsti realizacije. Prema Mannheimu postoje 4 vrste utopije: milenaristička, liberalna, konzervativna i socijalističko-komunistička; prve su dvije karakterizirane nekom vrstom nedeterminizma ili pojmom kontingenčije (fanatičke i decisionističke u prvom slučaju, regulativne i rasudbene u drugom) a potonje dvije determinacijom ili pojmom nužnosti (inertne u prvom slučaju, transformativne u drugom).

Milenarizam je nulti stupanj utopije budući da je usmjeren protiv starog poretka u potpunom i beskompromisnom smislu (do točke pritiska na istinski egzodus iz svijeta). Njegova konjunkcija sa "socijalnim pitanjem" rezultira historijskom eksplozijom:

Odlučujuća točka obrata u modernoj povijesti je bio... trenutak u kojem je "milenarizam" udružio snage sa aktivnim zahtjevima ugnjetavanog sloja društva. Sama ideja zore milenijskog kraljevstva na zemlji uvijek sadrži revolucionarne sklonosti, i crkva je učinila svaki napor da paralizira tu situacijsku transcendentnu ideju svim sredstvima i zapovijedima. (str. 190)

Štoviše, taj trenutak, u kojem su "milenarizam i socijalna revolucija bili strukturalno integrirani" (str. 190) jest rođenje moderne politike, "ako pod politikom smatramo više ili manje syesno participiranje svakog sloja društva na postizanju neke svjetovne svrhe, kao oprečnu fatalističkom prihvaćanju događaja onakvim kakvi jesu" (str. 191). Muntzerov milenarizam, te John od Leydena i njihovi epigoni, su drugim riječima za Mannheimu prvi anti-sistemski pokret, i moderna nije rođena iz sekularizacije politike već, kako tvrdi, iz njene spiritualizacije.

Jedno od obilježja moderne revolucije ... je da to nije običan ustank protiv određenog tlačitelja, već težnja za prevratom cijelog postjećeg socijalnog poretka na potpun i sistematičan način. (str. 195, bilj. 2)

Mannheimovo razlikovanje utopije i ideologije također je mogući prototip protiv sve rasprostranjenijih tropa fanatizma koji ocrtavaju "religijske" revolte kao obmane, anti-političke eksplozije socijalnog ili kao neuspjeh posredovanja. "Utopije poput one seljaka", prema Mannheimu, "nisu ideologije", tj. "nisu ideologije

dotle i ukoliko uspijevaju transformirati protuakcijom postojeće historijske stvarnosti u još jednu, u skladu s njenim vlastitim koncepcijama" (str. 176). Daleko od svodljivosti na jednu vrstu anti-reprezentacijskog bijesa, milenarističku je utopiju najbolje sagledavati kao stvaranje nove svjetovnosti od strane određenog socijalnog sloja, u procesu koji je oblikovan političkom svješću. Suprotno onome što on osuđuje kao "liberalno-humanitarnu predrasudu", a ta se sastoji u tome da je politika stvar ideja i reprezentacija, takva transformacija mobilizira politički afekt koji je pre-reprezentativan bez da je nužno anti-reprezentativan. Ono što je problematičnije kod Mannheima je nesklonost da misli kroz odredene političke forme i političke zahtjeve ove religijske politike (unutar koje su kršćanske zajednice i skupštine seljaka). Ovo poricanje organizacijske misli - dominantno u mnogim analizama milenarističkih političkih pokreta - još se jednom manifestira u fatalnoj privlačnosti prema apokaliptičkom propovjedniku, iznad svih drugih voda u ratovima protiv njemačkih vladara, prema Muntzeru.

Ograničenja Mannheimove sociologije su posebno očita u odnosu prema pitanju vremena:

To je utopijski element...koji određuje slijed, poredak, i procjenu pojedinačnih iskustava. Ova želja je organizirajući princip koji čak oblikuje način na koji mi doživljavamo vrijeme. Forma u kojoj su dogadaji poredani i nesvesno empatički ritam, kojim pojedinac u svojoj spontanoj observaciji dogadanja uobičjuje tok vremena, pojavljuje se u utopiji kao neposredno perceptivna slika ili kao barem direktno razumljivi skup značenja. (str. 188)

Drugim riječima, vrijeme revolucije je potpuno podređeno statickom i vidljivom vremenu utopije, vremenu sinkronične apercepcije budućnosti. Političko vrijeme je ugušeno od navodno primarne uloge subjektivnog vremena, načina razmišljanja ili svjetozora. Ta napažnja prema specifičnim organizacijama, propisima i sastavnim procesima poduzetim sa strane ovih navodnih religijskih pokreta - dokumentarni zapis je uvijek bogat i iznenađujući - znači da je veza između ideja, religija i socijalnog protesta u konačnici iznutra pročitana u pojmovima suspenzije vremena, a izvana ili metodološki u pojmovima promjenjivosti filozof-

fije povijesti. U prvoj procjeni Mannheim uvjerljivo tvrdi da nisu ideje već "ekstatičko-origijske energije" bile na kocki u spiritualizaciji politike revolta, i da je milenarizam obilježen "tendencijom da uviđek odijeli sebe od vlastitih slika i simbola" (str. 193). No, čineći tako on smanjuje vlastitu sliku revolta seljaka na kognitivno stanje "apsolutne prisutnosti" (str. 193), gdje više "nema unutarnje artikulacije vremena", i u kojoj je revolucija "jedini kreativni princip neposredne sadašnjosti" (str. 196). U drugoj procjeni, iako ne ponavljači uvriježenu ideju o "anakronizmu" seljačkog rata, Mannheim još uvijek tvrdi da "svako doba dopušta pojavu (u različito smještenim socijalnim grupama) onih ideja i vrijednosti koje sadržavaju u kondenziranoj formi neostvarene i neispunjene tendencije što predstavljaju potrebe svakog doba." (str. 179)

No, da li takva stajališta doista čine pravdu odnosu politike i teologije u seljačkom ratu i sličnim dogadjajima? Zar one ne potvrđuju nanovo samo jednu od konstanti u dijagnozi fanatizma - a to je nepolitizirajuća ideja historijskog anakronizma, epistemološki izrod religijske forme i političkog ili socijalnog sadržaja? Mnoga nedavna historiografska djela o "radikalnoj činjenici" 1525. godine tvrde upravo nešto suprotno takvoj procjeni i onom što može biti viđeno kao pogrešna precjenjenost teološkog ili duhovnog elementa u takozvanom milenarističkoj politici. To se protivi prirodi nekih marksističkih čitanja, od Engelsa o "ranoj buržoazijskoj revoluciji" do Badiouove "komunističke nepromjenjivosti", preko Lukacsa, koji s namjerom potkrijepe logičkog singulariteta proletarijata kao klasnog subjekta mora relativirati važnost teološke maske u povijesnim trenucima poput 1525. godine - otuda neujednačenost u otkriću modaliteta političke misli i subjektivnosti koje nisu tek nezrele socijalne snage čija nemogućnost prevođenja samih sebe u političku akciju izbjiga u povijest vizionarskim nasiljem fanatičkog projekta.

To je ono što izvire iz djela Petera Blaiklea, gdje se susreće Engelsova ideja o "ranoj buržoazijskoj revoluciji" s tezom "revolucije malog čovjeka": prema toj tezi seljački je rat bio transverzalni savez, preko klasnih grupiranja, s ciljem da održi urbanu neovisnost i seljačku autonomiju suočenu s koncentracijom kraljevske vlasti i razaranja kao posljedice porasta novčanog kapitala personificiranog u liku bankara Jacoba Fuggera. Ovdje subjektiv-

na figura maloga čovjeka nije ni nepromjenjivo osudena na propast ni tek nesvesno orude napada u rukama buržoaske revolucije, pa čak ni teološki pre-determinirana figura koja stoji kao zamjena za proletariat kao jedini subjekt svjestan svog vlastitog revolta i uvjeta tog revolta - umjesto toga to je politička konfiguracija u svom vlastitom pravu u kojem religijski elementi ne preuzimaju negdje drugdje pripisanu joj ideološku ulogu.

U svom eseju *Social Protest and Reformation Theology* Blaikle istražuje rat u pojmovima "međusobne ovisnosti reformacijske teologije i socijalnog protesta", postavljajući sljedeća pitanja: (1) gdje i kako je socijalni protest artikuliran; (2) kako se odnosi spram reformacijske teologije, i (3) koje se posljedice javljaju iz moguće kombinacije ovih dvaju pokreta? Suprotno jednodušnom fokusu na fanatičku formu preuzetu iz politike tih grupa i pokreta koje su pokrenule seljački rat 1525. godine, Blaikle skreće pažnju na način na koji su naizgled pragmatični i specifični zahtjevi kombinirani s religijskim temama i citatima biblijskih autoriteta - koje su u skladu s funkcijom minimalnog iako vječnog kriterija pravde. Kao što to on reče: "konkretni ekonomski i socijalni zahtjevi su uspostavljeni unutar osvetoljubive veze s riječju Božjom i evanđeljem - preko uporabe određenih logograma (4) svojstvenih religijskom diskursu." Prema Blaikleu, ta je artikulacija podijeljena na pozitivni protest, preko evanđelja i prema pravednjem socio-ekonomskom poretku; i negativni protest, preko evanđelja ka potpunom udaljavanju od socio-ekonomskog poretka (on to naziva "egzodus iz povijesti"). Pravda i egzodus. To je osvetoljubiva veza koja ovdje ne samo da ima legitimirajuću snagu već uspijeva zblizi urbane protest cehove sa zahtjevima seljačkih zajednica i skupština.

Ono osigurava temelj za urbane i ruralni antiklerikalizam, sa svojom oštricom usmjerenoj protiv samostana i ortodoksog klera; ono legitimira zahtjev za komunalnom autonomijom, izraženim u pozivu na pravo odlučivanja u pitanjima korektne religijske doktrine, da izabere svećenika i doznači desetine; i na koncu krojenje mjerila socijalnog i političkog poretka (8) kroz temu općeg dobra ili bratske ljubavi. Urbani zahtjevi u njemačkom kontekstu primarno se centriraju na reprezentaciju i religijsku slobodu, seljački zahtjevi oko ekonomskih jednakosti i autonomije. Prema Blaikleu,

upućivanje na evanđelje dopustilo je promociju zahtjeva koji bi bili nemogući u prvotnom obliku legitimacije (referencija na "stari poredak"), put abolishicije ropstva (9). Dakle, postoji odredena sekvenca, uzročno povezana i s kronološkim slijedom, od urbanog preko ruralnog do milenarističkog (ili anabaptističkog) - budući da je "samo iskustvo transformiranja reformacijske teologije u političku praksu bilo nužan preduvjet anabaptista, negativni, "fanatički" protest - koji uzima formu separacije zajednice vjernika i Müntzerova proklamacija "potpunog obnata sekularnog poretka" je sagledan tako da slijedi iz neušpjele reformacije u gradu i vojnog poraza na selu.

Zanimljivo, biblijski tekst ovdje, suprotno nekim njegovim kasnijim fundamentalističkim transformacijama, rezultira negacijom dogme i doktrinalnog autoriteta. Najznačajnije, iza te opozicijske i revolucionarne upotrebe biblijskih "logograma", koji su otvorili put za pobijanje razlikovanja između manjeg i većeg grada figurom maloga čovjeka, leži razvoj novih političkih i organizacijskih, kao i vojnih forma (poput Christian Union), institucijskih izuma koji nas prisiljavaju da se vinemo iznad isključivo idejne i historijsko-filosofske interpretacije ovih fenomena iskristaliziranih u pojmu fanatizma i srodnim konceptima milenarizma i nauke o tisućogodišnjem kraljevstvu.

Ako je njemački seljački rat, ili revolucija maloga čovjeka, doista temeljni trenutak moderne politike, koja je uloga optužbe za fanatizam i teoretičacije političkog milenarizma u procjeni suvremenih političkih dogadaja?

“ Serem na Boga, ako on sebe ne stavi meni na raspolaganje kao što je Abrahamu i prorocima

O fanatizmu

Gil Anidjar

[Sveučilište Columbia, New York] je autor triju monografija: *Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* [2002], *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* [2003 / srpski prijevod u izdanju Beogradskog kruga] i *Semites: Race, Religion, Literature* [2008].

Semitska hipoteza*

Nema rasizma bez jezika.
Poanta nije u tome da su djela rasističkog nasilja samo riječi, nego u tome da moraju imati riječi...

Rasizam uvijek odaje perversiju čovjeka, "životinje koja govori".

On uspostavlja, proglašava, piše, upisuje, propisuje. Kao sastav oznaka, on ocrtava prostor kako bi odredio prinudno bivanje ili kako bi zatvorio granice. On ne razlučuje, on diskriminira.

— Jacques Derrida,
Posljednja riječ rasizma

Prijenos uvriježenog duha antisemitizma od Židova k Arapu kao meti učinjen je glatko budući da je riječ o suštinski istoj figuri.

— Edward Said,
Orientalizam

Što kršćanin želi?

Strukturalne nužnosti glede funkcionaliranja i djelovanja sustava znakova koje je proslavio Ferdinand de Saussure kao da su poprilično izgubile na cijeni. Pa ipak, imamo razloga pitati se je li lekcija zaista naučena. Da nagovjestim smjer rasprave koja slijedi, preostaje duboka *historijska* pouka koju ču pokušati sažeti najbolje što mogu. Razlika koju uvodi ili uspostavlja znak – bilo koji znak – unutar sustava znakova (nužno diferencijalni sustav, s obzirom da je samo značenje diferencijalno, ono je stvar odnosa između znakova – i stvari, pa čak, ako hoćete, i "čimbenika" [agents]), po nužnosti mora mijenjati sve odnose i samim time sve elemente unutar sustava. Dok je Saussure smatrao da su neke razlike važnije od drugih (najpoznatija je ona između *langue* i *parole*, kao i razlika između pisma i usmenošću), Derrida je pokazao da je bilo kakva povlaštenost nekog znaka ili elementa (ili neke razlike – oboje će se podrazu-

mijevati pod pojmom "oznake", a ima ih još) pred drugim oznakama fundamentalno, ili bolje, strukturalno, teološka. Nije riječ o tome da je nešto krivo s teologijom, nego samo da ona, u tom specifičnom razumijevanju, izdvaja neki znak (Boga, na primjer) i privilégira razliku koju on stvara, odnosno jednu razliku (npr. božansko-ljudsko), tvrdeći da jedino taj znak nije dotaknut ili protkan, da sam nije differenciran drugim differencijalnim odnosima. Takve privilegirajuće geste, fiksacije dinamičkog, differencijalnog kretanja koje je ipak konačno (koje jest upravo drugo ime za konačnost) možda su neizbjegljive; strukturalne nužnosti možda su čak i neminovne. Drugim riječima, otpor možda nije samo uzaludan, on je možda nemoguć. Pa ipak, u samoj toj nemogućnosti počiva mogućnost promjene, promjene vrijedne tog imena, kao što bi rekao Derrida. Budući da bilo koji znak i, nadalje, oznaka (uspostavljena oznakom i snagom raskida oznake) može raskinuti sa svojim kontekstom (odnosno s ne-sustavnim sustavom, koji se sada shvaća kao konačan, differencijalni skup oznaka), on se ne može izdvojiti iz differencijalnog kretanja koje on jest i u kojemu sudjeluje. U oznaci prebiva činjenica ponavljanja, citiranja i mogućnosti citiranja, činjenica ponovljivosti (ako se tako može nazvati budući da je ona sama uvjet mogućnosti i nemogućnosti činjenica i događaja) koja, da budemo precizniji, konstituira i dekonstituira oznaku kao takvu: mogućnost i nemogućnost novog, ili, kako je rekao Derrida, mogućnost i nemogućnost "revolucija koje još nemaju modela".

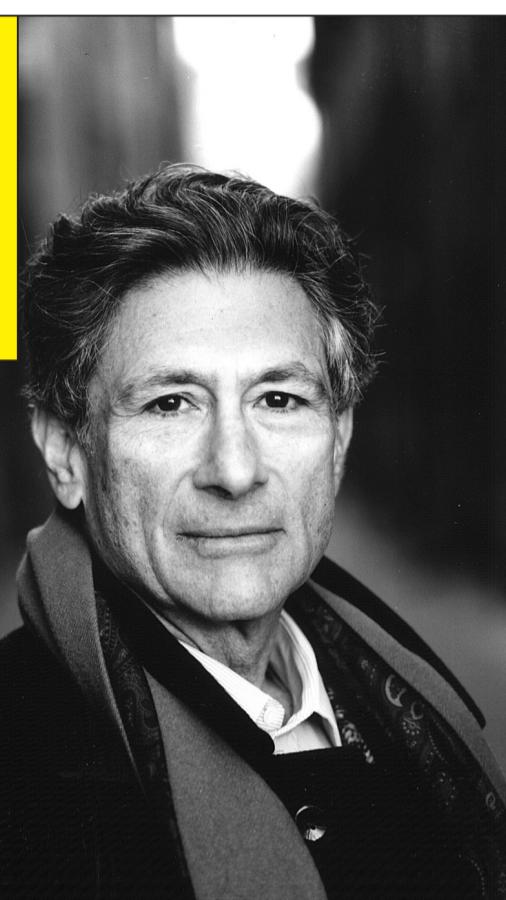
U konačnom grupiranju, koje su nedavno uspostavile kultura, rasa, rod i klasa (ili weberovski rečeno: znanost, moral i umjetnost, premda je Fustel de Coulanges mislio, objašnjava Talal Asad, da su to moderni za-

kon, znanost i politika), dva su pojma težila ostati nevidljivima sve do vrlo nedavno, premda na različite načine. Prvi od njih je "religija", i njemu će posvetiti većnu ovog izlaganja. Pa ipak, drugi nevidljivi pojам je u trenutnoj konstellaciji ključniji za razmatranje jer određuje proklamiranu novinu te konfiguraciju. Taj je pojam, sada već hegemonijski: "povijest". Da ne budemo odviše formalni, mogli bismo primijetiti u tom slučaju da povijest funkcioniра ili kao kontejner ili kao katalizator, kao ono unutar čega ili pomoću čega se javlja novi poredak oznaka i značenja. U tom proširenom i differencijalnom skupu narativa povijesti se često daje nadimak "modernost". Preispitati povijest, preispitati povlasticu koja joj je zajamčena u odnosu prema drugim djelatnim razlikama "u" njoj od danog trenutka (koliko god on bio proširen ili čak nedovršen), ne znači smatrati da nema ni povijesti ni promjene, ni novoga ili modernosti. To prije znači pitanje o tome kako se ono historijsko, moderno ili, još bolje, "sama" historijska razlika uspostavlja kao dio differencijalnog poretka unutar kojeg se netko nalazi (ili gubi). Upravo nam privilegiranje historijske razlike kao vladajuće teologije akademskog diskursa i dalje privlači pozornost na Derridin rad. Ponovimo još jednom: nije riječ o tome da nema razlika, bile one povjesne, spolne, društvene ili čak – ako tako možemo reći – rasne, nego o tome da se način na koje su te (i druge, uvijek druge) razlike uspostavljene kao povjesne, kao spolne i tako dalje mora preispitati u samoj njihovoј strukturi, djelatnim mehanizmima i načinima širenja. Vladajuća struktura – odnosno, oznaka ili skup oznaka koje potiho upravljaju i funkcioniraju kao da određuju – koju podrazumijevaju ti specifični načini razlike jest ono što je Foucault nazivao epistemom, a što je Derrida inzistirajući na pogrešci i konačnosti bi-

lo kakve takve vladajuće oznake (uključujući i periodizaciju) ili skupa oznaka odbio nazvati jednim imenom (iako je povremeno bilo nužno naglašavati i isticati metafiziku, pismo, diseminaciju, iterabilnost, pa čak i religiju – ali postoje drugi, uvijek drugi) zbog jednostavnog razloga što je bilo koje jedno uvijek već ne-jedno, više od jednog i ne više jedno, plus d'un.

Poteškoća koju su tako proizvele analitičke razlike (koje su i same proizvedene) daleko nadilazi binarizam – koji je, kako se čini, ionako značajno izgubio na privlačnosti (isključimo li takozvane patriote i njihovu vrstu, "mi" i "oni" vrstu, binarizma), iako je nekim čudom ostalo u modi, da započnemo prilaženje religiji, pozivati se na sekularizaciju i na odricanje od "religije" (koja se shvaća kao nekakvo patološko pozivanje na božansku transcendenciju ili autoritet) – gesta koja bi se, s obzirom na modernu odvajanja sfera ili domena poput politike, znanosti, etike, estetike, ekonomije, zagona i, naravno, religije, mogla usporediti s predlaganjem potpunog napuštanja kolektivnih ulaganja u ružno i lijepo pod izgovorom da su ti pojmovi pogrešni ili primitivni, arhaični i anakroni, ili još uvijek sami odgovorni za previše nasilja u svijetu (što i jesu, naravno). Vraćajući se specifičnoj razlici koju religija čini unutar povijesnih narativa, teza o sekularizaciji u čitavom rasponu svojih mogućnosti može biti poučna ilustracija. Sekularizacija se dogodila, kaže Max Weber (i nešto manje davno Marcel Gauchet). Svijet je sada oslobođen čarolije. Sekularizacija se tek treba dogoditi, kaže Karl

“ Semitska hipoteza se odnosi na trenutak u kojemu bi se bilo što rečeno o Židovima moglo jednako reći za Arape i obrnuto



Edward Said

Löwith (i nešto manje davno, iako drugačije, Edward Said). Još uvijek mislimo u skladu s religioznim ili teološkim kategorijama i metodama. Sekularizacija se nije trebala dogoditi, kaže Carl Schmitt. Pa ipak, ona je donijela trenutačnu promjenu, "prijevod" razornih posljedica iz teološkog u političko. Sekularizacija nije ishod prijevoda, kaže Hans Blumenberg, religija samo ustrajava, ali metaforički. I to je također dobro.

Nijedan od sudionika u ovoj raspravi, koja je ovdje predstavljena sažeto (i pojednostavljeno), ne poriče da se dogodilo nešto novo, da se dogodila trenutačna, i upravo odlučujuća promjena. Ta se promjena, govore nam oni, dogodila povijesno (tu leži povijesna razlika) i povezana je s religijom (oznaka ili skup oznaka koji je u toj osebujnoj ali prihvaćenoj logici zadržao dovoljno integriteta da se još uvijek naziva istim imenom). Drugi bi način prikazivanja tih argumentata bio opisati povijesnu promjenu u radikalnijim terminima i sugerirati da je ono što se smatrao "religijom" (iako se nije nužno tako i nazivalo) postalo nečim drugim (radije negoli nestalo u nekom metaforičkom zraku). Tako je Foucault, ne tako daleko od Schmittove tvrdnje o prijevodu, smatrao da je uloga svećenika u katoličkoj praksi ispojedici preinačena i obnovljena u liku psihanalitičara. Još bi se uvjerljivije možda pomoći foucaultovske, analogne ilustracije (pritom ne sugerirajući nužno da je religija zatvor) moglo reći da je zatvor, kao sredstvo kazne, u potpunosti postao drugačiji kada je pretvoren u sredstvo obrazovanja i discipline. Takva preobrazba sa so-

“ Nacisti su u potpunosti "rasizirali" i deteologizirali Židove te stoga mogu biti zasluzni i za potpunu "derasizaciju" islamsku

“ Semitska hipoteza, u svojoj najgrubljoj verziji, dakle, glasi: sekularizam je orientalizam. Rasa je religija. Dokaz su Semiti

O fanatizmu

bom nosi, kao što pokazuju Foucault, opću promjenu u samom poretku oznaka koje su artikulirane pojmovima i oko pojmoveva poput suverenosti, moći, zakona, zdravlja, obrazovanja, sebstva i subjekta te, konačno, čovjeka. Ne moramo biti nominalisti da dovedemo u pitanje naziv "zatvor", ali govoriti o njegovim kontinuitetima (ili čak, u tu svrhu, o prekidačima) bilo bi vrlo blizu temeljnog nerazumijevanja dolaska novoga, novog poretku oznaka i značenja. Zašto ga, onda, i dalje zvati zatvorom? Ili, u našem slučaju, religijom? (Teško da bi i jedan od ovih pojmoveva mogli svesti na "zatvaranje unutar kojeg su ljudska bića zaključana", iako sam siguran da se to može prilično valjano argumentirati za oba pojma). Mnoštvo je razloga za ustrajavanje imena, ali usudio bih se reći da su među *najmanje* važnima takozvani izbori koji doneose znanstvenici i intelektualci (uključujući one koji pozivaju na napuštanje kako riječi tako i stvari), dok je među najvažnijim razlozima onaj koji je William Hart, komentirajući djelo Edwarda Saida, nazvao "religioznim učincima kulture", do sada vrlo discipliniranom, sedimentiranom i javnom potrebom da se obnavljaju i održavaju identifikacije i afilijacije, da se sačuvaju postojeće strukture sprječavanjem zbrke (politički rizik miješanja zatvora sa školom, na primjer, trebalo bi biti podjednako očigledan kao i politički cilj u tvrdnji da su oba pojma dio be-nevoletne državne namjere za obrazovanjem). Ulog u tom pluralnom i kolektivnom potthvatu su objektivne razlike, isto tako i pitanja ekonomске i političke moći, uvjeti proizvodnje, (individualne i kolektivne) psihičke investicije, napetosti i proturječnosti unutar šireg kulturnog porekla, i tako dalje. Kako bi se razumio obrazovni sustav modernog zapadnog društva, moraju se razmotriti linije kontinuiteta (poretci oznaka i značenja) koje povezuju školu i zatvor kao dio disciplinarnog režima "obrazovanja". Sviest o toj svezi možda je izgubljena kao rezultat privilegiranja povijesne razlike (pod krinkom "modernizacije" zatvora) ispred razlike, recimo, disciplinarnih mehanizama i tehnologija potčinjavača i upravljanja populacijom. Međutim, umjesto zatvora i škole, radije ću istražiti ništa manje disciplinarne – premda vrlo različite – oznake, naime, religiju i rasu te strateške uporabe pri kojima jedna skriva i zamračuje drugu. Točnije, želim istražiti semitsku hipotezu.

Za nekoliko ću trenutaka razmotriti neke od argumen-

ta vezanih uz religiju i rasu u specifičnom slučaju Židova (to su argumenti koji, kako pokazuju rad Mitchella Harta, moraju istodobno pokrenuti, na novi način, dva različita školska projekta pod naslovom "povijest Židova" i "povijest antisemitizma"). Nije riječ samo o tome, kao što je pokazao Gavin Langmur, da je povijesni prijelaz od religije prema rasi, kako ga, među ostalima, opisuje Hannah Arendt, nedostatan za prikaz povijesti antisemitizma, nego i da povijest identifikacija (koja također uključuje "samoidentifikaciju" kao i percepcije okoline) sudjeluje u diskurzivnom režimu, makar taj režim bio krajnje agonističan spram spomenutih identifikacija. Rečeno je slično, ali ne i istovjetno, s argumentom Arendt o skidanju odgovornosti sa žrtve, i trebalo bi postati jasnije u onome što slijedi. Ono što nas, za sada, više približava cilju jest način na koji su rasa i religija, iznutra i prema van, funkcionalirali (i ne samo u slučaju Židova) kao markeri povijesnih pomaka, ali još važnije s obzirom na ono na što sam ukazivao, slijedeći Derridu i Foucaulta, kao vladajući režim oznaka i značenja. U tome se kontekstu semitska hipoteza odnosi na iznalazak Semita, to jest, na jedinstveni povijesni, diskurzivni trenutak u kojem se bilo što rečeno o Židovima moglo jednako reći za Arapi i obrnuto. To smatram "hipotezom", ne samo zato što planiram podsjetiti na znanstveno razvijanje "Hamitske hipoteze" (tvrdnja da jedan segment populacije afričkog kontinenta ima svoje podrijetlo u civiliziranoj, sjevernoj rasi koja pripada reinterpretiranoj biblijskoj shemi čovječanstva, dok bi autohtoni pripadali nižoj, afričkoj, sub-humanosti) i na njezinu ulogu u kolonizaciji Afrike, i zato što je privremena kao i svaka hipoteza, Semiti su imali nevjerojatno kratku opstojnost. Osim pojma "antisemitizma", o kojem je rasprava dosegnila posve duhovite krajnosti (kao u specifičnom humoru Bernarda Lewisa: "Tko su zapravo bili Semiti i imaju li Arapi pravo tvrditi da su Semiti"), pojам i ideja Semita izgubila je mnogo na svojoj upotrebljivosti. Danas nema više Semita kao ni Arijevac, osim u diskursu marginalnih i izoliranih grupa, ako ne i u potpunosti suludih pojedinaca. Isto razvoj stvari koji je prouzrokovao taj nestanak također je učinio zastarjelom (javnu) tvrdnju da su Židovi rasa. Čak i status Židova kao etničke grupe ostaje problematičan, barem u Sjedinjenim Državama, što je činjenica kojoj u prilog svjedoči ustrajna hegemonija fraze

"američki Židov" nad više etnički naglašenom "Židov-Amerikanac". Tako postavljena oznaka očigledno bi potpunije uključila Židove u rasprave o etničkom identitetu i multikulturalizmu i preinačila brojna (iako ne nužno i važna) politička mapiranja. U pogledu druge strane semitske hipoteze, naime, Arapi i Muslimani, mogli bismo ukažati na različitu ali paralelnu transformaciju, iako također vrlo kolebljivu, koju je najvidljivijom učinila nacistička politika, što nije tako iznenadujuće. Mogli bismo zapravo pokazati da su nacisti istodobno proizveli kulminaciju i proveli iscrpno pražnjenje pojma "Semit". Nakon što su naučili sve što su mogli od svojih prethodnika i orientalističkih učitelja koji su govorili o Arijevcima i Semitima, nacisti nisu samo proizveli aktualizaciju te pouke, oni su je iz temelja promjenili mijenjajući njezin oblik za buduće naraštaje. Dok su se držali rasnog diskursa koji je bio razrađen u 19. stoljeću, nacisti su u potpunosti "rasizirali" i deteologizirali Židove ("Jer Mojsijeva religija nije pravno drugo doli nauk za očuvanje židovske rase", piše Hitler u *Mein Kampfu*), te stoga mogu biti zasluzni i za potpunu "derasizaciju" islama. Valjan je stoga promotriti očigledan nedostatak interesa koji su Hitler i drugi nacistički ideologzi iskazivali prema teško zanemarivim Semitim, kako su Arapi jednoglasno bili smatrani (time, naravno, ne smatram da Arapi nisu bili smještani na nacističku skalu rasa). Prije bilo kakvog antibritanskog interesa, nacisti su dobro naučili svoje "filološke" lekcije. Oni su klasificirali Arapi kao Semite, ali su istodobno imali osobne i političke interese u islamu, koga su smatrali isključivo i usko kao religiju (hvalevrijednu, vojnu religiju), empatijski ne kao rasni marker. Ono što su za Ernesta Renana bili jedinstveni Semiti (Židovi i Arapi), istovremeno rasa i religija, za naciste je postalo krajnje diferencirano grupiranje, diferencirano u samim terminima implementacije rase i religije – razlikovnost koja je sve samo ne nestala upravo u samom terminu "Semit". Iako zvuči uznemirujuće, nacisti su otpočeli "trend" koji je operativan i danas. Islam, čiju je religijsku dimenziju Zapad tako tvrdoglavno odbijao priznati (sjetimo se Othella), islam, dakle, postaje u cijelosti uspostavljen kao paradigma religioznosti (kao što su to i Semiti). Židovi, s druge strane, nikada nisu obnovili svoj privilegirani religijski identitet i bili su raseljeni i funkcionalno upućeni ("pre-

poznati" kao što se od tada govori) u svoju "vječnu" političku čežnju (neobično sličnu posljednjoj europskoj verziji divljeg etničkog nacionalizma, kao što je Hannah Arendt prepoznala), ili u Ameriku, gdje su postali "white folks", premda na drugačiji način od Aškenaza. U tome kontekstu, povijesna konfiguracija u kojoj samo dvije godine nakon objavljenja *Mein Kampfa* Židovsko sveučilište u Jeruzalemu osniva prva dva od svojih instituta može postati nešto jasnija. Ustinu, razdijeljujući epistemološki i institucionalno studij judaizma od studija arapskog ili islamskog Orijenta, Židovsko sveučilište – predstavnik općeg cionističkog stajališta – iniciralo je akademski trend koji će biti zapečaćen u poratnom akademskom okruženju u Sjedinjenim Državama. Još značajnije, kako su religija i rasa postajale sve udaljenije, sve učinkovitije u uzajamnom zatajivanju i disciplinarnim efektima, tako su Židovi i Arapi postali sve više različiti, sve manje Semiti, vraćajući se time bitno različitijem, iako poznatijem stanju stvari, u kojemu se dvoje rastavljaju na nešto što je istodobno manje od srodstva i manje od neprijateljstva (sjetimo se Shylocka i Othella).

Još jedan temeljni element u nastajanju i nestajanju efermernog Semita je činjenica da on postoji u europskoj svijesti upravo onoliko koliko Europa o sebi misli kao o rezolutno sekularnoj, onoj koja je dosegla sekularizaciju (slijedeći, kako smatraju neki autori, "posljednje religijsko stoljeće", ono osamnaesto). "Le caractère du XIXe siècle", piše Renan, "c'est la critique." S obzirom da je religija u opadanju na Zapadu, Istok je onaj koji je u uzdizanju i postaje "religija" (u slici "Mističnog Istoka"), ili, kao što je Marx već pokazao, povijest Istoka pojavljuje se kao povijest religije. Ta je povijest teološko-politička koliko je i povijest neprijatelja (raspoređena po topografskim i geopolitičkim linijama – Židov, Arapin), povijest koja se nastavlja osvetom, kada država Izrael (ali postoje drugi) nastavlja biti smatrana sekularnom, politički modernom i demokratskom (osim ludih "fundamentalista" koji čine ograničenu, iako opasnu, manjinu) a njezini "neprijatelji" bez političkih zahtjeva, demokratske kulture, i čega već ne. Oni nisu rasa, jedva su civilizacija (*pace* Samuel Huntington), ali konstituiraju, jasno i nedvosmisleno, religiju (premda neprirodnu i fanatičnu). Nekoč u istoj mjeri Semiti, Židovi i Arapi bili su i rasa i religija u sekularnom političkom svijetu – fantazmatskom i imaginarnom kakav je bio i ostao. Danas, a u najmanju ruku nakon nacizma, može ih se (opet?) razdijeliti, razdijeliti svijet na političke entitete, religijske i rasne (ili kulturne) – i tko bi se usudio zanijekati da religijska razlika, preciznije, religijska identifikacija, skriva najustrajniji trag povijesti rasizma? Naravno, rasizam nije nestao, niti se to dogodilo s religijom, ali i dalje ostaje zbujujuća činjenica: nema više Semita. I bilo bi nemoguće razumijeti to nestajanje bez uvida u tezu Edwarda Saida da je "možda religija, put orientalizma, diskurz, distiktivno zapadnjački način razmišljanja, formuliranja i organiziranja concepata, povezivanja partikularnih riječi i partikularnih stvari"; njegov podsetnik da je to – rasa, religija, Semiti – povijest Europe (*ne* Istoka ili Bliskog Istoka, usprkos prošlim i sadašnjim razornim posljedicama na ta "područja"), povijest onoga što kršćani žele (sjetite se debata o *l'affaire du foulard* u Francuskoj i oponiciji turskom ulasku u Europsku uniju spojenoj s reafirmiranjem europskog kršćanskog identiteta; ali sjetite se i "rata protiv terora", prisjetite se, ako baš morate, i Busha, i Shirona i njegovih nasljednika, izraelskog savezništva s kršćanskim evangelistima i njihovim zajedničkim kampanjama bombardiranja; sjetite se tvrdnja da se ne boriti protiv "islama" u ratu protiv "fanatičnih terorista", i prisjetite se vojne prisutnosti SAD na Bliskom Istoku i drugim mjestima, i sjetite se, ako želite, da u tome nema rasizma; sjetite se činjenice da se "Arapi" ne smatraju posebnom etničkom kategorijom u administrativnim obrascima američke imigracijske službe, ali to se već mijenja – i ne nužno na bolje; sjetite se drugih). *Wo es war*, kao što bi rekao Freud, ili: gdje se pojavila religija, rasa je sve samo ne nestala (odnosno, iako vidljiva, izgubila je u svojoj moći i učincima); gdje je politika bila viđena kao ona koje određuje stvari, religija je sve samo ne nestala (odnosno, iako vidljiva, izgubila je u svojoj moći i učincima). Nije uvek bilo tako. I, ponovno, Židov, Arapin – a ima i drugih. Semitska hipoteza, u svojoj najgrubljoj verziji, dakle, glasi: sekularizam je orijentalizam. Rasa je religija. Dokaz su Semiti.

“ Danas nema više Semita kao ni Arijevac, osim u diskursu marginalnih i izoliranih grupa