

**GEOFFROY DE
LAGASNERIE**

**MISLITI U LOŠEM
SVIJETU**

Biblioteka *Parezija*

NASLOV IZVORNIKA: Geoffroy de Lagasnerie
Penser dans un monde mauvais
© PUF, 2017.

AUTOR: Geoffroy de Lagasnerie

NASLOV: *Misliti u lošem svijetu*

IZDAVAČI: Udruga Bijeli val
Ilica 203a, 10000 Zagreb, HR
TEL/FAX: +385 1/ 3907292
E-MAIL: nikoladevcic@inet.hr
HTTP:// www.subversivefilmfestival.com

Multimedijalni institut
Preradovićeva 18, 10000 Zagreb, HR
TELEFON: +385 [0]1 48 56 400
FAX: +385 [0]1 48 55 729
E-MAIL: mi2@mi2.hr
URL: <http://www.mi2.hr>

ZA IZDAVAČE: Nikola Devčić i Petar Milat

UREDNICIA: Dina Pokrajac

PRIJEVOD S FRANCUSKOG: Zlatko Wurzberg

LEKTURA: Dina Pokrajac

DIZAJN: Dejan Dragosavac Ruta

TISAK: Tiskara Zelina

CIP zapis dostupan je u računalnom katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod
brojem 001021087.

ISBN 978-953-8257-01-8 (Udruga Bijeli val)

ISBN 978-953-7372-44-6 (Multimedijalni institut)

OBJAVLJENO UZ POTPORU: Ministarstvo kulture Republike Hrvatske



Ouvrage publié avec le concours du CNL.

Knjiga je objavljena uz potporu CNL.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme d'aide à la publication «A.G. Matoš» de l'Ambassade de France en Croatie.

Ova knjiga je objavljena uz potporu Programa pomoći izdavaštvu «A.G. Matoš» koju dodjeljuje Francusko veleposlanstvo u Hrvatskoj.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Ova knjiga je objavljena uz potporu Programa pomoći izdavaštvu koju dodjeljuje Francuski institut.

Zagreb, prosinac 2018.

GEOFFROY DE LAGASNERIE

MISLITI U LOŠEM SVIJETU

Preveo s francuskog:
Zlatko Wurzberg

Udruga Bijeli val
Multimedijalni institut
Zagreb, 2018.

Za D., naravno

Sadržaj

- I Izvesti kulturu pred sud društva — 7
- II Za etiku djela — 19
- III Lažnost svijeta — 32
- IV Zamke kritike — 44
- V Sistemsko mišljenje — 51
- VI Prostor misli — 58

- NAPOMENE — 70



I

Izvesti kulturu pred sud društva

Problemi odnosâ između kulture i politike, intervencije ili pak funkcije intelektualca opsjedaju filozofiju, teoriju i društvene znanosti. Nema tradicije, škole ili doktrine mišljenja koja se u ovom ili onom trenutku nije morala odrediti u odnosu na ovu raspravu i reći na koji način poima smisao teorije i spoznaje, odgovornost autora, nesumnjivo zato što znanstvenik ili intelektualac ne može izbjeći nužnost suočavanja s problemom svoje korisnosti i definiranja njezina oblika – iako katkad samo da izbjegne relevantnost takvih pitanja.

Pitanje povezanosti intelektualne aktivnosti sa svijetom nije jedno od mnogih pitanja. Ono je nezgodno i uznemirujuće pitanje. Jer uvijek, implicitno ili eksplicitno, vodi do potrebe da se suočimo s problemom koji nam je, kao čitatelju ili kao autoru, nelagodan i na koji radije ne bismo odgovarali: problem vrijednosti i značenja djelatnosti kojoj posvećujemo svoj život. Ova nas problematika prisiljava da se odmaknemo sami od sebe, prekinemo spontanu privrženost onome što jesmo i upitamo: ali zapravo... čemu služi to što radimo? Čemu služi ovo što radim? Zašto pisati? Zašto objavljivati? Kakvo je značenje te prakse? Čemu simpoziji, susreti, knjige? Koji dispozitivi ili koje norme podržavaju značenje znanosti, književnosti, umjetnosti takve kakve prakticiramo? A prije svega: kako uskladiti teorijsko pisanje i praksu osporavanja?

Nemoguće je biti autor, intelektualac, znanstvenik, pa čak i u širem smislu proizvođač simboličkih dobara, a da nas ne zaokupljaju takva pitanja i da ne osjećamo izvjesnu tjeskobu prema zahtjevima koje ona nameću.

No, biti zaokupljen pitanjima ne znači nužno izravno se i potpuno suočiti s njima. Može biti i da ih se potiskuje, drži dalje od sebe, ulaže napor da ih se ne postavlja ili se negira njihova važnost u pokušaju da se izbjegne njihova moć prozivanja. Potrebno je pažljivo razlikovati pitanja i načine ispitivanja: postoje načini problematizacije koji zapravo funkcioniraju kao ometanja i odustajanje od stvarnih problema koje bi trebalo postaviti.

Ali, ako neko pitanje nije izričito postavljeno ne znači da nije prisutno, u glavama. Naprotiv, može se nalaziti ondje, može dosađivati i proganjati savjest – ali je potisnuto. Ustanovljene su individualne i kolektivne tehnike da ga se izbjegava, ne bi li se nastavilo živjeti kao da se ništa nije dogodilo, i izmišljaju se razlozi – što nam ih uostalom društveni svijet nudi i daje na raspolaganje – da bismo se uvjerali kako je dobro da stvari i nadalje budu onakve kakve jesu.

U filozofskoj ili društvenoznanstvenoj literaturi, tematika odnosa između znanosti i politike tako je, od kraja 19. stoljeća, uglavnom shvaćena s epistemološkog ili metodološkog gledišta. Poprima oblik rasprave o pojmovima istine, o normativnosti, o odnosu prema vrijednostima, o mogućoj povezanosti između “spoznaje” i “intervencije”, o tehnikama objektivacije i istraživačkim pristupima, o istini i mnijenju ili pak o objektivnosti itd.

Naravno, ova pitanja ni na koji način nisu nelegitimna. Ali pristupiti problemu znanje/politika sa strogo epistemološkog i metodološkog gledišta, znači, kao prvo, postaviti ga u uobičajenim oblicima i obrascima – a upravo bi te oblike i obrasce trebalo osporiti ili, u svakom slučaju, ispitati. Ali, prije svega znači taj problem izdvojiti iz društvenog, političkog i ekonomskog konteksta u koji je upisan. Kad je pitanje o odnosima između autora i svijeta postavljeno na ovaj način,

središnja tema vrlo brzo postaje znanstvenik, a rasprava poprima oblik apstraktnog istraživanja o spoznavanju, istini, načinima pisanja. A tada potpuno nestaje druga grana problema. Izvanjsko, politika, način na koji smo uključeni u društveni život i što nam on nameće: sve je to zaboravljeno – uklonjeno. Što bi značilo rekonstruirati koncept znanosti, spoznaje i misaonih formi na osnovi svijeta i politike?

Pitanje odnosa znanje/politika otvara cijeli snop etičko-praktičnih ispitivanja. Svesti ga na epistemološko i metodološko razmišljanje stoga znači učiniti ga neškodljivim: znači njegovo izobličenje i potiskivanje, što omogućuje da se problemi ne shvaćaju u njihovoj materijalnosti.

Suprotno tome, ovdje bih htio pokušati radikalno promisliti o intelektualnom i znanstvenom životu i što je više moguće iskoristiti moć prozivanja i destabilizacije tog razmišljanja. Da bismo to postigli, moramo se postaviti *na etički plan*: modaliteti kulturne prakse moraju se odrediti uzimajući u obzir svijet i našu situaciju unutar njega.

ANGAŽMAN

Da bih jasno i nedvosmisleno iznio razloge zašto, po mome mišljenju, ispitivanje o intelektualnom životu – pa čak i, u osnovi, o svim formama simboličke proizvodnje – nužno mora uključivati etičku dimenziju, želio bih naglasiti činjenicu da, apstraktno, nitko nikad nije dužan uključiti se u poslove svijeta, baviti se politikom, boriti se. Osobno, nikad nisam volio naredbe za “mobilizacijom” ili za “hrabrošću”, koje nalazimo u militantnim ili političkim tekstovima i koji često poprimaju oblik, često dvojbene, prokazivanja za “kukavičluk” (“mase”), “apatiju” ili “pasivnost” onih koji se ne opredjeljuju, koji se prilagođavaju sistemu.

Budući da u širokoj mjeri postojati znači, iz slučajnih razloga, naći se bačen ovdje ili ondje, ne postoji etička ili moralna prinuda da se opredjeljujemo kada se ne slažemo sa svije-

tom kakav jest ili s vladajućim sustavima. Nismo odabrali mjesto i datum svog rođenja, nismo izabrali biti tu gdje jesmo, vidjeti što vidimo, biti dijelom ovog ili onog sustava vlasti, tako da nad nama ne stoji nikakva obveza da se angažiramo. Ne postoji ontološka odgovornost za ono što se događa u svijetu.

S druge strane, čim netko piše, čim odluči objavljivati, istraživati, stvarati, sve je drukčije. Upustiti se u takve djelatnosti pretpostavlja da smo odlučili, više ili manje svjesno, biti dijelom proizvođača ideja, prenositi diskurse te na taj način *pridonositi oblikovanju stanja svijeta*. Prema tome, u tom smo se trenutku *odlučili angažirati*. *Angažirani smo u nečemu*. I tako, više se ne možemo povući i zaniijekati političku dimenziju našeg djelovanja.

SVIJET JE LOŠ

Svaka kulturna praksa uvjetovana je konkretnim činom angažmana. Stoga se odgovor na pitanje o legitimnim oblicima i načinima pisanja, razmišljanja ili objavljivanja mora razjasniti *u funkciji ove sučeljenosti sa svijetom*. Mora se odrediti na osnovi zaključka koji nas treba prozivati i koji uvijek moramo imati na umu: svijet je nepravedan, loš je, premrežen je sustavima dominacije, izrabljivanja, moći i nasilja koje se mora prekinuti, osporiti i transformirati.

Kada se odlučimo uključiti u svijet mišljenja, i zbog te same činjenice odlučimo angažirati se, oblik naše djelatnosti mora se odrediti samo s obzirom na taj vidokrug. Treba se pitati kakva će vrsta intelektualne i kulturne prakse biti u stanju promijeniti svijet, smanjiti opću količinu nasilja koja se širi u njemu. Utječe li naša djelatnost na pripremanje pravednijeg i racionalnog svijeta i potiče li na provedbu neke napredne prakse? Ili mi, kroz našu djelatnost, sudjelujemo u reprodukciji sustava, surađujemo s njim odnosno čak i pogoršavamo situaciju? Ova problematizacija, kao što vidimo, šira je

od one koja se tiče istine, objektivnosti i lažnosti (i uključuje ju): radi se o određivanju toga kakvu vrstu istine, kakvu vrstu znanja, koju vrstu istraživanja treba proizvesti, u kojim okvirima, i kako oni moraju biti napisani, propagirani, mišljeni, ako svijet želimo učiniti podnošljivijim.

Judith Butler objavila je tekst pod naslovom “Može li se voditi dobar život u lošem svijetu”?¹ Ona preuzima problem koji je postavio Adorno: taj se sastoji u pitanju kako možemo pokušati živjeti etički život u nepravednom svijetu obilježenom nejednakostima i izrabljivanjem: *Kako živjeti dobar život u lošem životu? To je pitanje etike*. Pitanje je to koje postavljamo sebi svakodnevno – ili, naprotiv, katkada, pokušavamo ne postaviti da bismo izbjegli suočavanje sa svojim kompromisima, svojim sudioništvima, svojim odustajanjima.

Pitanje istraživanja postavlja se svakom od nas *točno na isti način*. Pitanje na koje moramo odgovoriti prije svega je ovo: što znači živjeti dobar intelektualni život ili dobar život kao autor u lošem svijetu? Kako treba misliti, s obzirom na to da se misaona djelatnost odvija u svijetu nasilja, nepravde i ugnjetavanja?

Od trenutka kad odlučimo pisati i objavljivati, ne možemo izbjeći a da nam zanimanje za političko ne postane polazišna točka ispitivanja o smislu toga što činimo, modalitetima koje usvajamo – pa čak i o razlozima zbog kojih bi trebalo činiti to što činimo.

Kulturu treba izvesti pred sud društva.

POLITIKA KAO POLAZIŠTE

Tvrđiti da se angažiranje u mišljenju svodi na suočavanje s etičkim pitanjem i da se oblik teorijske aktivnosti mora definirati s obzirom na svijet i djelovanje koje ono u njemu proizvodi znači da ne bismo mogli prihvatiti ustanovljene forme znanstvene i kulturne djelatnosti, preuzeti ih, i tek se poslije toga, naknadno, pitati kako sudjelovati u transformaciji svi-

jeta. Ne treba polaziti od znanstvenih i kulturnih institucija kakve funkcioniraju, da bismo se zatim pitali kako se, na osnovu toga, ja mogu angažirati. Moramo početi od zahtjeva za proizvođenjem emancipatorske spoznaje kako bismo se pitali kakvo poimanje života autora, kakvo poimanje prakse i kakvo poimanje teorije mora slijediti iz nje. Da bismo definirali oblik koji će poprimiti naša djelatnost moramo početi od etičke brige. Političko pitanje postavlja se *ex ante*, a ne *ex post*.

Drugim riječima, moramo biti oprezni prema pothvatima koji su skloni raspravu o odnosima autora sa svijetom svoditi na pitanje o “upotrebi spoznaje”, “intervenciji” ili “proširenju istraživanja” (sukladno formulama koje imaju svoje ekvivalente za pisce ili umjetnike). Jer problemu pristupiti na taj način znači postupati kao da su pravila proizvodnje znanja i teorije dani entiteti, koji mi se nameću a moja podređenost njima ne odnosi se na političko razmišljanje. No, suprotno onome što sugerira ta retorika koja depolitizira znanje, politička pitanja ne bi trebalo postavljati naknadno. Moraju imati mjesto na polazištu svih bavljenja i uključiti se u proizvodnju samih znanstvenih subjektivnosti.

Teoretičari Frankfurtske škole vjerojatno su iznijeli najvažnije – i najljepše – analize ove teme.

Ova bi se knjiga mogla čitati kao oblik stalnog dijaloga s njima i polazeći od njih. Za mene nije riječ samo o “reaktualiziranju njihova naslijeđa”, prema formuli koja se uobičajeno rabi. Radi se prije svega o promicanju njihove destabilizirajuće snage i vjerovanja. Htio bih pokušati čitanje ovih teoretičara izmaknuti iz depolitizirajućih okvira koji se na njih prečesto primjenjuju, dočim je funkcija njihovih tekstova bila narušiti takve okvire. Njihovi su tekstovi pokušali dovesti u pitanje okvire tradicionalnog akademskog života. Međutim, uvelike ih se uzima kao predmete komentara i “epistemoloških” ili “metodoloških” rasprava kakve se vode unutar tih okvira. Što znači da je potreban dodatni napor ako želimo povući konsekvencije i izvesti krajnje zaključke iz onoga što

su nam oni rekli. Postoji način da izrazimo svoje slaganje s Frankfurtskom školom, koji je i način da je iznevjerimo ako ga iskazujemo u onim formama od kojih su nas oni namjeravali osloboditi i ako ne povučemo praktične konsekvencije i ostanemo na apstraktnoj razini. Činjenica da ćemo na ove teoretičare u našem izlaganju naići više puta u svakom slučaju upozorava na važnu činjenicu, naime na logičku koherentnost etičkih ispitivanja.

U različitim tekstovima, Adorno i Horkheimer inzistiraju na činjenici da ako znanstvene i akademske institucije ne podvrgnemo političkoj kritici, tada preuzimamo njihove forme kakve su se izgradile tijekom povijesti, te tada, mehanički, sudjelujemo u reprodukciji sustava. Oni također pokazuju do koje mjere u temelju tradicionalne epistemološke problematizacije postoji neka vrsta psihološke anksioznosti. Epistemologija ispunjava psihološku funkciju bijega od etike.

Horkheimer čak ide tako daleko tvrdeći da konceptualna konstrukcija koja odbacuje važnost političke kritike znanosti u ime njezine autonomije kako bi joj na taj način postavljala samo epistemološka i znanstvena pitanja, autorima omogućuje da se ne suoče s nelagodom koju nužno doživljavamo kada pišemo i kada se moramo zapitati koja je svrha toga što radimo.

Horkheimer kritizira ono što naziva “tradicionalnom teorijskom mišlju” – misli na Maxa Webera – koja smatra “praktičnu primjenu konceptualnih sustava” i “vlastitu ulogu u *praxisu*” “čimbenicima koji su njoj ekstrinzični”. Za nje ga je gesta koja suprotstavlja “vrijednost i istraživanje, znanje i djelovanje, itd.” operacija “odustajanja” čija je funkcija znanstvenika poštediti iskustva “proturječnosti” inherentnih njegovu položaju.²

Ali ne radi se samo o psihološkom problemu. To je politički problem. Za Horkheimera, poziv znanstvenika “je [politička] borba, u kojoj je njegova misao jedan od čimbenika, a ne misao kao samostalna djelatnost, i koja bi mogla biti izdvojena iz te borbe”.³ Zato što živimo u nepravednom svijetu

podložnom kritici, ne postoji neutralnost. Tako da istraživač, koji se povlači u ideju o neutralnosti i koji se ne pita kakve oblike mora poprimiti njegovo istraživanje ako želi sudjelovati u nastajanju svijeta s manje nejednakosti, zapravo odstaje od mogućnosti da živi etički život: “Neka znanost, zamišljajući sebe samostalnom, koja smatra kako nikako nije njezina odgovornost oblikovati praksu čiji je dio, kojoj služi i prilagođava se dihotomiji između mišljenja i djelovanja, već se samom tom činjenicom *otkrenula od istinskih ljudskih vrijednosti*.”⁴

Kada istraživač ili intelektualac vjeruje u “autonomno, “naddruštveno” znanje, koje lebdi iznad svih slučajnosti”, kada ne prihvaća da “važnost njegove discipline za društvo utječe na stvarnost njegova rada”⁵, on sebe osuđuje na pristajanje uz znanstvenu praksu koja je dio proizvodnje sustava. Slijedom toga, prihvaća da njegova teorija bude samo “kotačić mehanizma koji je već u pokretu”⁶: “Znanstvenik i njegova znanost integrirani su u društveni ustroj, a pozitivni rezultati znanstvenog rada čimbenik su samoočuvanja i trajnog obnavljanja društvenog poretka.”⁷

Adorno će izraziti isto gledište. Pozivajući se na Marxovo djelo, koji je, po njemu, “kritizirao razdvajanje znanosti i politike”⁸, on oštro napada “danas dominantnu ideju i koju na beskompromisni način postavlja autoritet Maxa Webera, da su izvanznanstveni interesi izvan same znanosti i da ih treba pažljivo držati odvojene jedne od drugih”⁹. Postoji, kaže on, u etici dezangážmana, u potrazi za znanstvenom neutralnošću (vratit ću se kasnije konceptu neutralnosti), u pristajanju na ideju o znanosti koja je odijeljena od politike, nešto neetično, što je neetika kolaboracije: “U društvu koje se može odrediti kao lažno, koje je suprotno interesima svojih članova, svaka spoznaja koje se podvrgava krutim pravilima znanosti tog društva sudjeluje u njegovoj lažnosti.”¹⁰

U SITUACIJI

Adorno i Horkheimer formuliraju pitanja s kojima se nužno valja suočiti na početku svakog intelektualnog i kulturnog života koji bi htio biti etičan: što trebamo činiti kako ne bismo sudjelovali u lažnosti svijeta? Kako ne kolaborirati s nepravdom? Koje oblike treba poprimiti intelektualni i kulturni rad da doprinese oblikovanju i bude progresivna praksa? Što znači ponovno postaviti pitanje: čemu služi istraživanje? Ili, bolje: koje je istraživanje korisno a koje je istraživanje beskorisno? Koje je istraživanje opozicijsko a koje istraživanje pristaje uz sustav ili čak surađuje s njim?

Razvijanje intelektualne prakse u funkciji njezinih učinaka na svijet vodi do održavanja novog odnosa prema problemima koji se tradicionalno postavljaju znanosti i filozofiji. Jer nikakav se problem ne može promatrati s apstraktnog i nematerijalnog gledišta. Probleme treba shvaćati na odgovarajućoj i lokalnoj razini. Odgovori na njih ovisit će o situaciji u kojoj se pojavljuju. *Autor mora na konkretan način misliti o sebi i razmišljati o svojoj praksi*: ne piše se na isti način, i o istim temama, u istim oblicima, sukladno svijetu u kojem se piše, u kolonijalnoj situaciji ili u demokratskoj situaciji, u vrijeme rata ili u doba mira, u konjunkturi terorizma ili bez njega. Politička i društvena situacija mora biti uključena u izbor modaliteta djelatnosti (pisanja, objavljivanja, distribucije), ali i u sâmo definiranje pojmova istine, metode i objektivacije.

Drugim riječima: pitanja “što je filozofija?” ili “koju metodu primijeniti u društvenim znanostima?” nemaju smisla. Potrebno je raskinuti s tim načinima ispitivanja i formulacijama i pitanja postaviti drukčije. Uvijek se moramo zapitati: “što je filozofija u lošem svijetu?” ili još bolje: “kako se baviti društvenim znanostima u ovom svijetu, u ovom trenutku?”

NOVI KRITERIJI ZA MIŠLJENJE

Predlažem da nazovemo “funkcionalnim” prakse koje doprinose održavanju ili jačanju sustava moći, koje ih potvrđuju i sudjeluju u njihovu funkcioniranju. Predlažem da nazovemo “disfunkcionalnim” ili “opozicijskim” prakse koje doprinose borbi protiv tih sustava ili njihovu dovođenju u pitanje.

Ako je istina da je svijet loš, tada jedno od pitanja koje nas mora opsjedati na svim razinama, koje za svakog proizvođača simboličkih dobara mora predstavljati nešto jednoznačno prozivanju jest znati kako da zaista ne budemo suučesnici, namjerno ili nenamjerno, sustava moći? *Kako zamisliti neku disfunkcionalnu praksu mišljenja?* Postaviti pitanje na ovaj način znači uključiti svijet u epistemološka ili metodološka ispitivanja i zamisliti intelektualnu i znanstvenu praksu na obzoru njegovih konkretnih učinaka.

Rasprava o znanju ili teoriji često je premrežena parovima ideologija/istina, subjektivno/objektivno, pogreška/istina, preduvjerenja/znanje, ortodoksno/heterodoksno, konzervativno/kritičko, heteronomno/autonomno itd. Prihvatanje etičkog i političkog gledišta postavlja pitanje u kojoj mjeri opreka funkcionalno/disfunkcionalno može dati novi smjer našoj orijentaciji u kulturnom prostoru koja ne mora nužno proturječiti uobičajenim kategorijama, ali ipak dopušta da s njima održavamo novi, drukčiji odnos, uvođenjem dodatnog registra ispitivanja.

KRITIKA KATEGORIJE ANGAŽMANA

Na ovom stupnju moga razmišljanja i prije nego nastavim, čini mi se važnim razjasniti i naglasiti da, ako je istina da pisanje predstavlja gestu sudjelovanja u svijetu, tada moramo biti oprezni s tradicionalnim upotrebljavanjem kategorija “angažmana” ili “intervencije”, osobito kada ih se koristi za imenovanje postupaka autora koji će poput mene, i za razliku od

drugih, zauzeti stav u javnoj raspravi. Govoriti o angažiranom intelektualcu”, “pristranim” znanjima ili pak o “intervenciji u javni prostor” znači upotrebljavati iskrivljena shvaćanja o intelektualnom polju i pristajati uz naivno gledanje na teoriju i praksu.

Prvo, kategorije angažmana ili intervencije pretpostavljaju - i postavljaju - granicu između prostora znanja i prostora politike, jer uvijek nešto negdje angažiramo. Slijedom toga, pojam angažmana pristaje uz vjerovanje u rez između djelatnosti proizvodnje spoznaje i javne djelatnosti, između znanstvene djelatnosti i izvanznanstvene djelatnosti, dočim je cijeli izazov izgradnje nekog lucidnog opažanja u tome da pokažemo kako je sva praksa društvenih znanosti i filozofije, bilo da je usvaja ili negira, uključena u društvenu igru, nastavlja njezine interese i dio je borbe. Ne postoji “angažman” ni “angažirani intelektualac” - kao da drugi to nisu - jer je politika uvijek već tu, u svakoj izgovorenoj riječi.

Ali, s druge strane, kada razmišljamo o “angažmanu”, kada postavljamo problem intervencije autora, pisaca ili umjetnika u javnom prostoru, skloni smo angažman i intervenciju konstruirati kao problem, kao djelovanje koje treba objasniti ili opravdati... A tada, implicitno, dolazimo do toga da dezangažman smatramo kao nešto očigledno, ili kao referentno mjesto ili kao ono koje ne traži objašnjenje.

No ako je istina da od trenutka kada odlučimo pisati sudjelujemo u proizvodnji diskursa koji oblikuju spoznavanje svijeta i slike koju stvaramo o njemu, to jest da doprinosimo oblikovanju svijeta, tada je najzagonetnija djelatnost zapravo dezangažman, odustajanje, (imaginarna) neutralizacija, težnja da “depolitiziramo” ono što radimo.

Poznato nam je, od Marxa do Bourdieua, kako se jedan od raskida nastalih u teoriji revolucije sastojao u tvrdnji da nije zagonetno postojanje nemira i revolucija, već odsustvo većeg broja negodovanja, bućanja, prosvjeda: Zašto postoji pokoravanje, a ne pobuna?

Isto pitanje treba postaviti kada razmišljamo o kulturi i znanju: ono što je zagonetno je dezangažiranje, ideja neutralnosti, čak i falsificirajuća težnja k nekakvoj imaginarnoj neutralnosti: zašto toliki autori streme izgraditi neku fikciju neutralnosti (koja nije isto što i teorija istine, kao što ćemo vidjeti)? Zašto postoje kulturni menadžeri koji tvrde da nisu angažirani - to jest, u osnovi, ulažu toliko energije da se dezangažiraju i svoju praksu usklađuju po normi umjetnost radi umjetnosti ili znanost radi znanosti? Čemu služi mistika čiste spoznaje, autonomije znanja? Zašto postoji želja da se ničemu ne služi? Zagonetni su ti stavovi poricanja, a ne činjenica da neki pojedinci pretpostavljaju da je njihovo znanje dio borbe...

Kategorija “angažmana” ili “angažiranog intelektualca” uspostavlja percepciju unutar koje se intervencija definira u odnosu na “neutralnost”, postavljenu kao prvi i očigledni stav. No, budući da pisati znači angažirati se, onda zapravo angažman predstavlja prvu i uvodnu gestu, referentnu točku. I u odnosu na nju se definira težnja za neutralnošću. Sustav “neutralnost”/“angažman” treba zamijeniti sustavom “angažman”/“deangažman”, odnosno “autentičnost”/“poricanje”. Drugim riječima, ne treba angažirane autore kvalificirati kao takve, nego prije dezangažirane (pojašnjavajući međutim da ta kategorija upućuje na fiktivni i mistificirajući stav). Trebamo zamisliti (lažnu) “neutralnost” kao angažman protiv angažiranja, kao poricanje situacije angažiranosti.

II

Za etiku djela

Posve sam svjestan da postavljanjem politike i etike za polazišne točke koje zapovijedaju svime, i usvajanjem Horkheimerove ideje prema kojoj pisanje i razmišljanje ne bi trebalo ciljati na “puko povećavanje znanja kao takvog, nego osloboditi čovjeka od robovanja koje ga tlači”¹ (i dodavši da se, ako kažemo drukčije, odlučujemo na kolaboraciju sa svijetom), može se steći dojam da ja dovodim u pitanje autonomiju znanosti, vrijednost kulture kao takve ili nesebičnost, te da na simboličke aktivnosti primjenjujem instrumentalno ili utilitarističko rasuđivanje protiv kojeg su one osvojile svoju autonomiju, i da ih time ugrožavam.

Čim znanosti uputimo etička pitanja, kulturu izvedemo pred sud društva i izložimo potrebu određenja forme aktivnosti za proizvodnju simboličkih dobara u pogledu političkih ciljeva, mogli bismo se suočiti s prigovorom prema kojem, s ovim stavom, postajemo krivci nijekanjem intrinzične vrijednosti znanja i spoznaje (ili čak umjetnosti) s jedne strane te da znanstvenu aktivnost želimo podrediti političkim imperativima.

Svako razmišljanje o odnosima između etike i kulture nužno se mora suočiti s idejom prema kojoj se, u poljima simboličke proizvodnje, napredak sastojao u osvajanju neke vrste neovisnosti u odnosu na bilo kakav vanjski evaluacijski kriterij, u smislu sadržaja ili korisnosti... kako bi se podvrgavao samo unutarnjim pravilima - književnim, znanstvenim, kulturnim i sl.

U svojim radovima - a, čini mi se, koristeći se formulacijama proturječnim njegovu stvarnom pristupu - Bourdieu je ovaj prikaz neovisnosti označio kao jedini legitimni način poimanja simboličkih aktivnosti. Postavio je dispozitiv auto-referencijalnosti kao normu koja se s vremenom treba postupno ustaliti i prema kojoj su tijekom svoje povijesti trebala težiti različita polja: povijest nekog polja bila bi osvajanje njegove autonomije. Političko razmišljanje o "korisnosti" znanosti ili umjetnosti, ispitivanje o njihovu odnosu s nekim emancipacijskim (ili neemancipacijskim) projektom bilo bi u najboljem slučaju beskorisno - u najgorem slučaju opasno i regresivno. Kultura, pa čak i civilizacija navodno su vezane za uspostavljanje intrinzične vrijednosti kulturnih dobara. Simboličke aktivnosti bi vrijedile kao takve i po sebi, tako da bi se njihova proizvodnja i vrednovanje trebali zasnivati na kriterijima oslobođenim od svih društvenih i političkih bavljenja.

Svi smo mi uvelike obilježeni tim poimanjem. I teško nam je izbjeći da ga ne postavimo kao referencu za djelovanje i mišljenje. Teško je postaviti se u intelektualno polje - kulturno, znanstveno, umjetničko, književno - čak i unutar njegove avangarde, i pozivati se na drukčije poimanje simboličkih praksi koje ne bi bile vezane za norme autoreferencijalnosti i intrinzičnih vrijednosti kulturnih ili znanstvenih praksi itd., i razvijati drukčija orijentacijska pravila prakse.

KULTURA I CIVILIZACIJA

No, u svom razmišljanju o pojmu čiste književnosti i genezi te kategorije, Ronan de Calan pokazuje u kojoj se mjeri autoreferencijalnu normu čiste književnosti (njegovo razmišljanje možemo, *mutatis mutandis*, proširiti na druga teorijska polja) mora analizirati kao rezultat povijesnog procesa, a ne kao očiglednu epistemološku normu koja bi bila otkrivena, a potom je se malo pomalo osvojilo od sila heteronomije ili za-

slijepljenosti²... Autoreferencijalnost je poimanje koje su pojedine frakcije unutar polja kulturnog proizvođenja u određenom trenutku uspjele nametnuti drugima, koje su isto tako legitimne, danas možda i više - pa prema tome u tome ne smijemo gledati kraj povijesti. Posve je smisleno misliti, čak i iznalaziti, drukčije načine shvaćanja književnosti, filozofije ili društvenih znanosti: *ideja znanstvene autonomije, umjetnosti zbog umjetnosti, slobodno se može kritizirati, preoblikovati, preurediti.*

Cilj je Calanove analize izmahnuti naše viđenje polja kulturne proizvodnje iz monizma i teleologije koje je postavio Bourdieu: postoje brojna moguća poimanja aktivnosti proizvodnje simboličkih dobara, koja u danim trenucima mogu imati subverzivna ili konzervativna značenja, a društvena znanost ima pravo dovesti u pitanje dispozitiv čiste književnosti, književnosti zbog književnosti, "mit" stila i formalizma, te isto tako može ispitivati i dispozitiv čistog spoznavanja, spoznavanja zbog spoznavanja, intrinzičnu vrijednost znanja.

Razvijajući svoje analize na različitim doktrinama književnosti, Ronan de Calan dolazi do tvrdnje da ideja književne čistoće i formalizma možda nije najviši stupanj misaonosti o književnosti. Povijesna analiza pokazuje da su tu predodžbu prije oblikovali pojedini proizvođači kako bi izbjegli proturječnosti sadržane u njihovu klasnom (ili političkom) položaju i da je ona uvijek bila definirana unutar specifičnih političkih prilika za vrlo specifične ciljeve. Ona se više odnosi na strategiju nego na suštinu.

Ronan de Calan upućuje na Sartrea koji razvoj ideologije umjetnosti zbog umjetnosti ili znanosti zbog znanosti objašnjava činjenicom da je ona povezana s usponom kapitalizma: Dobiti zbog Dobiti, odgovara Znanost zbog Znanosti i Umjetnost zbog Umjetnosti". U umjetnosti zbog umjetnosti postojalo bi nešto poput etike uzmicanja, depolitizacije, koja uspostavlja društvenu i političku neškodljivost potencijalno subverzivnih aktivnosti i tako omogućava da reprodukcija

postojećeg poretka i njegovih temeljnih vrijednosti ostane netaknuta.

S ONU STRANU AUTONOMIJE

Postaviti se izvan autoreferencijalnosti simboličkih aktivnosti i kritizirati ideju autonomije kulturne proizvodnje posve su legitimni projekti. Nema nikakvog razloga da se ovom načinu prakse pridaje neka očiglednost i prirodnost.

Uostalom, cijeli niz autora već je pronašao drukčije načine odnošenja prema književnosti ili umjetnosti nego u funkciji kriterija forme i čistoće. Mene se, na primjer, duboko dojmio argument koji je izrazio Édouard Louis o Michelu Houellebecqu nakon što je on objavio svoj vrlo slab roman *Pokoravanje*. Mnogi čitatelji i književni kritičari izjavljivali su naime, u Houellebecqovu obranu, da, istina, u njegovoj knjizi ima rasizma i islamofobije, ali, ipak, ima u njoj “stila”, “dobrog pisanja”, “formalne invencije” (što nije istina).

Édouard Louis odgovorio je da taj argument nije prihvatljiv. A, pogotovo, da se na književnost s pravom može primijeniti neku vrst računice cijena/korist (koja se u ovom kontekstu ne odnosi na izražavanje neke neoliberalne racionalnosti nego prije na ostvarivanje etičkog zahtjeva): vrijedi li lijepa rečenica više od rasizma? Nadoknađuje li se cijena rasističke knjige prednostima formalnog stila koji se dopada? Pa prema tome: ne možemo li racionalno osporiti književnu ideologiju forme i pisanja? S obzirom na svijet kakav jest, s obzirom na loš svijet u kojem pišemo i čitamo, je li rasizam vrijedan lijepo rečenice?

Édouard Louis je izjavio: “Ljudi često postavljaju pitanje: može li se napisati veliko književno djelo koje je rasističko? To se pitanje često postavlja, i uostalom uglavnom u vezi nekih Célineovih djela. [...] Ja ne tvrdim da se ne može napisati nešto lijepo, da ne može biti lijepih odlomaka u rasističkom romanu, ja kažem da to nije dovoljno, pa čak i s obzirom

na to da može proizvesti nasilje, to nije vrijedno te cijene. U krajnjoj liniji, trebalo bi prihvatiti ekonomsku racionalnost u smislu "troška" u toj vrsti razmišljanja o književnosti i upitati se: zar nekoliko dobro napisanih rečenica, originalan način pisanja, vrijedi li to obnavljanja nasilja, obnavljanja rasističkih fantazija? Jasno je da ne."³

Zašto je zalagati se za etičku evaluaciju simboličkih dobara, a ne čisto unutarnju, tako teško i osjetljivo? Vjerojatno zato što ta gesta nužno zahtijeva da zauzmemo čvrst i izazovan stav: *ne postoji bezuvjetna vrijednost koja pripada umjetnosti i književnosti*. Njihova vrijednost ovisi o njihovoj uključenosti u politički obzor i o njihovu sudjelovanju u emancipacijskom pothvatu. Kada sami sebi ne zadaju takav projekt, ovi pothvati odustaju od mogućnosti promijene svijeta, ostavljaju ga netaknutim, te su dakle jedan od mehanizama njegove reprodukcije.⁴

U zbirci tekstova pod nazivom *Postojati dvaput*, Pierre Bergounioux potvrđuje tu potrebu za političkim procjenjivanjem književnosti. Predlaže da se književnost izvede pred sud jednakosne vrijednosti: "Ja svaku stvar dovodim u vezu s jednakošću, tim aršinom ja mjerim što mi donosi iskustvo."

Ova tvrdnja o kriteriju jednakosti kao evaluacijskoj osnovi dovodi do razlikovanja dviju vrsti književnosti, i otuda, proizvodi izuzetno snažne kritičke iskaze o "čistoj književnosti". Budući da književnost ima smisla samo kad je uključena u neki jednakosni projekt, ideja o "intrinzičnoj vrijednosti književnosti" postaje lišena smisla: kada se književnost definira kao igra, autoreferencijalni rad na stilu ili riječima, ona poprima formu jalovog pothvata, te tada isto tako, kaže Pierre Bergounioux, može i *nestati*. "Ako je kultura, a posebno književnost, samo misaoni, bliži, pronicljiv, blistav komentar na život, onda je ona ili svjesna da je potonji ukaljan, između ostalog, odvratnim razlikama ili pak to zaboravlja. *Ali ako to zaboravlja ili ne poznaje ili poriče, ona nije vrijedna ni minute pažnje*. Ili zadržava ono što ja smatram njezinom bitnom vrlinom, koja je otkrivačka, dakle osloba-

đajuća, i tada zaslužuje da joj posvetimo pažnju, napor, budnost kako to najbolje znamo. Ili je ona zabava, čak i vrijedna, čak i ugodna, kojoj ćemo se posvetiti na trenutak prije nego se netaknuti, nepromijenjeni, ravnodušni, vratimo tekućim poslovima, *i tada ona može propasti a da ja ni prstom ne maknem*. Tako glasi pitanje.”⁵

ISTINA I FUNKCIONALNOST

Što bi značilo prenijeti ove stavove o umjetnosti i književnosti u filozofiju ili društvenu znanost? Koje bi oblike mogla poprimiti jedna etika teorijskih djela? Koja bi nas načela takav pristup naveo da usvojimo?

Općenito, ako nam je kritičko razmišljanje o ideji auto-referencijalnosti simboličkih praksi neugodno, i ako tu vrstu ispitivanja rijetko dovedemo do zaključka, to je zato što nas taj projekt prisiljava da priznamo kako *ne postoji nešto poput intrinzične vrijednosti spoznavanja, znanosti ili misli*. Ako u našim razmišljanjima objedinjujemo svijet i problematiku našeg djelovanja na svijet, ne postaje li kriterij istine zapravo nedostatan za utvrđivanje vrijednosti nekog izričaja ili nekog djela? Ne upućuje li nas to da postanemo svjesni činjenice *da postoje beskorisna znanja, jalove znanstvene prakse, istine koje ne služe ničemu?* Ili, točnije, ne da one ničemu ne “služe”: naprotiv, upravo zbog svoje same beskorisnosti one služe, ali se tada pojavljuju kao korisne za rutinsku reprodukciju proizvodnih aktivnosti simboličkih dobara te stoga, na kraju krajeva, za konzerviranje svijeta.

Naravno, možemo razumjeti nepovjerenje što ga izaziva upotreba retorike “korisnosti” i odbojnost spram postupaka koji se pitaju čemu “služi” ova ili ona spoznaja. Argument po kojem vrijednosti znanja i korisnosti pripadaju dvama registrima koje treba brižljivo razdvajati razumljiv je, naravno, (i može se pokazati potrebno da ga se upotrijebi protiv nekih reakcionarnih napada).

Ali, istovremeno, ovaj argument zaboravlja da je loš svijet u hod, da djeluje, da su sustavi moći na djelu i obnavljaju se. Otuda nema mnogo smisla tražiti neku vrstu čistoće, neutralnosti ili čak težiti nekoj vrsti neovisnosti u odnosu na njih. Kada odlučimo pisati, mi uranjamo u svijet, tako da ako se ono što činimo ne suprotstavlja njegovu obnavljanju, onda to *zapravo* sudjeluje u njegovu očuvanju, *htjeli mi to ili ne, priznajemo li to ili ne, nijećemo li to ili ne*. I u tome se sastoji neetički način življenja autorova života.

Kada razmišljamo o teorijskim praksama, o proizvodnji znanja, o društvenim znanostima ili filozofiji, valja usvojiti ono što bi se moglo nazvati *proširenim ili društvenim epistemološkim gledištem*. Evaluacija nekog izričaja ili neke prakse ne može počivati jedino na razmatranju njihovih unutarnjih obilježja. Moramo se obvezati da je dovedemo u ovisnost i o *okviru i kontekstu u kojem oni nastaju*. Tako nesumnjivo postoje znanstvene prakse koje proizvode spoznaje ili izričaje što ih možemo odrediti kao “istinite” ili “neutralne”. Ali ako te prakse i izričaje procjenjujemo vodeći računa o kontekstu unutar kojeg su upisani, svijeta u kojem se razvijaju, sasvim je moguće reći da su, unatoč njihovoj neutralnosti i istini, zbog svog bezopasnog i beskorisnog obilježja, oni usklađivi s reprodukcijom sustava moći, njezini suučesnici, te s tog gledišta, kako god neutralni bili, jednako su tako politički i podložni kritici.

Ovaj način odnošenja prema teorijskoj produkciji važan je jer omogućuje stvaranje novih kategorija opažanja, određivanje odnosa sa znanstvenim i intelektualnim praksama koje se nalaze izvan tradicionalnih vrijednosti “istine” ili “kritike”, i raskida s određenim postojećim načinima rasprave. Izričaje nije potrebno upućivati na “ideološki” status da bismo ih diskvalificirali. Jednako tako, ako želimo kritizirati stav nekih znanstvenika ili filozofa koji se pozivaju na neangažirano znanje, nije ih potrebno nazivati “konzervativnim”. Taj je stav prilično široko rasprostranjen, ali sprečava da prepoznamo postojanje stvarne razlike između potpuno

konzervativnih ili reakcionarnih pristupa i pristupa koji doista proizvode neutralne spoznaje, ali kojima se, njihovim uključivanjem u uobičajeni akademski život, dodaje jedan oblik beskorisnosti koji ih u konačnici vodi tome da budu korisni sustavu. Za ovaj potonji tip pristupa, koji proizvodi "funkcionalne istine", riječ "neutralan" zapravo prilično dobro pristaje, ako tom nazivu pripišemo isto značenje koje mu se daje kada govorimo, na primjer, o neutralnosti Švicarske za vrijeme rata. Biti neutralan u zaraćenom svijetu znači dopustiti nastavak rata.

Pojasnimo da se, očigledno, braniti ovaj tip odnosa prema znanju ne može tumačiti kao gesta dovođenja u pitanje svrhe proučavanja koja se odnose na udaljenu stvarnost ili na visoko specijalizirana područja... Opozicijski domet analize ovisi o njezinu obliku i načinu na koji je uređena, a ne o njezinu predmetu ili predmetima. Bilo koji predmet može se dovesti do toga da ima smisla u nekoj disfunkcionalnoj demonstraciji i sasvim je moguće proizvesti studije koje surađuju sa sustavom čak i kada govorimo o književnom životu, jedinicama za suzbijanje kriminaliteta ili kapitalizmu i njegovu duhu.

AUTONOMIJA I KORISNOST

Ako razvijanje političke kritike djela na temelju kriterija funkcionalnosti vodi do udaljavanja od koncepta autonomije, to je stoga što taj koncept počiva na vjerovanju u mogućnost "neovisnosti" u odnosu na svijet koje samo može voditi do nekog oblika neodgovornosti i nedosljednosti.

Doduše, samo je po sebi razumljivo da ne postoji opozicijska praksa koja se ne bi definirala spram onoga što je Pierre Bourdieu nazvao heteronomijom, to jest koja ne odbija podrediti se postojećim vlastima, društvenim zahtjevima, prethodnim očekivanjima – pojašnjavajući da te ovlasti, ti zahtjevi, ta očekivanja mogu doći jednako izvan njezina proi-

zvodnog područja kao i iznutra. Da bi se razvile u potpunosti, simboličke djelatnosti moraju zadržati neovisnost prema svim oblicima obaveza: "Najveća usluga koja se može učiniti sociologiji možda je ona da se od nje ništa ne traži", tako je pisao Bourdieu u svom nastupnom predavanju na Collège de France⁶.

Problem je u tome što je postavljanje takvih zahtjeva nedostatno. To je upravo način da se samo polovično napravi ono što je potrebno. Naime, nije dovoljno ne odgovoriti na prethodnu društvenu potražnju pa da budemo "neovisni" od sustava moći, da im se ne podvrgavamo ili, preciznije, da ne pomazemo, na ovaj ili onaj način, njihovu funkcioniranje i reprodukciji: simbolička proizvodnja koja se definira kao "autonomna" i "neovisna" jer se protivi vrijednostima "korisnosti" ili "političkim zahtjevima", ali se odvija rutinski i samodovoljno vjerujući u intrinzičnu vrlinu onoga što čini ma što god činila, a da u projektu nema preispitivanje sustava, pristup je koji i sâm, na svoj način, ostavlja sustav netaknutim te mu je dakle koristan.

U razmišljanju o pojmu "korisnosti" i uvjetima pod kojima se neka znanstvena praksa može okarakterizirati kao "utilitarna", Horkheimer naglašava da se "utilitaristički" karakter proizvodnje ne određuje samo u funkciji eksplicitnih namjera proizvođača. Neka se praksa može proglasiti "čistom", "autonomnom", "formalnom" itd. pa ipak, protivno sebi, biti nečemu korisna, a da pritom izričito ne izlazi u susret očekivanjima bilo kojeg sustava moći.

Utilitarni ili neutilitarni, funkcionalni ili nefunkcionalni karakter onoga što činimo nije nešto što se odlučuje ili odbacuje kao da bi to bilo dovoljno. Ono ne ovisi samo o sebstvu, nego i o svijetu. Može sebstvu doći izvana. To što neki istraživač sebe određuje, na primjer, protiv "ekspertize" ili protiv "učenjaka" koji se podvrgavaju sustavima moći, te ističe svoju autonomiju u odnosu na njih, ne znači je njegovo djelovanje stvarno neovisno o tim sustavima. Njegova praksa, naprotiv, može s društvenim ustrojem održavati neki oblik suučee-

sništva usporediv s onim djelovanjima protiv kojih se on određuje: “Aktivnost odvojena od stvarnosti kakva se prakticira u pojedinim sektorima sveučilišne djelatnosti, inteligencija koja se uzaludno troši u građenju metafizičkih ili nemetafizičkih ideologija: sve to također ima i svoj društveni značaj [...], a da pritom zapravo, u sadašnjosti, ne zadovoljava interese nekog znatnijeg dijela društvenog korpusa.”⁷

Znanstvena aktivnost koja se odvija na samodovoljan način i ne mijenja ništa u svijetu nije neovisna o svijetu: jednako je tako korisna sustavima moći kao što su i znanja koja se izričito stavljaju u njihovu službu. U oba slučaja, radi se aktivnostima koje su dio istovjetne reprodukcije poretka: “Djelovanje koje pridonosi postojanju društva kakvo ono jest nimalo ne treba biti produktivno u strogom smislu, to jest proizvoditi vrijednost u korist nekog projekta. Ono bez toga može biti sastavni dio ustanovljenog poretka te samih uvjeta njegove mogućnosti, a to je upravo slučaj sa specijaliziranom znanstvenom djelatnošću.”⁸ Prema tome: “prepuštiti se intelektualnom konformizmu, ustrajno vjerovati da je misao sama po sebi neka profesija, autonomno i zatvoreno područje unutar društvenog tijela, znači poreći, iznevjeriti specifičnu prirodu misli.”⁹

Htjeti očuvati kulturu od bilo kakve kolaboracijske sklonosti ograničavajući se na prokazivanje sila “heteronomije” dovodi do zakrivanja činjenice da polje ograničeno na vlastite interese i u kojem se razvijaju rutinski i rutinirani oblici teorijskih ili praktičnih aktivnosti, i samo tvori dispozitiv koji je, ne proizvedeći nikakav učinak, sudionik reprodukcije sustava moći.

Otuda, biti istinski autonoman - ili, mojim riječima, biti opozicijski - nije ograničeno na razdvajanje od sila koje prethode. Budući da nema neutralnosti ili može bitne neovisnosti, ovo je tek prvi korak. Odmah je potrebno *reintegrirati politiku i volju da se svijet destabilizira kao norme koje reguliraju i usmjeravaju našu praksu*. Prije nego započnemo bilo kakav projekt moramo se zapitati: hoće li me to što radim uključiti

u ono što Foucault naziva “velikim bratstvom beskorisne erudicije”, to jest u onu skupinu pojedinaca koji “tumače znanje ni za što” i pišu knjige koje se “jedva što su tiskane, zatvaraju, a zatim leže na policama¹⁰”? Ili će promijeniti nešto za nekoga negdje? I kojim sredstvima raspolazem ili ih trebam steći da bi ono što poduzimam nešto promijenilo, nešto učinilo?

U jednom članku posvećenom suvremenom sveučilištu, Peter Sloterdijk ističe primjer kako je jedna od najvažnijih situacija o kojima treba voditi računa da bismo razumjeli akademsko polje postojanje nečeg što on naziva “paktom nečitavanja”. Nijedan sveučilišni nastavnik neće to osporiti: vrijeme je da se teorija implicitnog čitatelja dopuni teorijom implicitnog ne-čitatelja. Situaciju bi se moglo približno razumjeti na osnovu ideje da je između 98 % i 99 % čitave produkcije tekstova koji nastaju na sveučilištu napisano u očekivanju, bilo ono opravdano ili neopravdano, *djelomičnog ili potpuno nečitavanja tih tekstova*. Većina istraživača, kada piše, obraća se “implicitnom nečitatelju”. Objavljuju “ne nadajući se recepciji” - što neizbježno ostavlja vrlo velike posljedice na akademsku etiku.¹¹

Naravno, ovdje uopće nije riječ o iznošenju naredbe za čitljivost djela i osudi uskih krugova objavljivanja i distribucije, avangardne publike ili kontra-publike koje su po prirodi ograničene. Ali postoje brojni načini da se tekstovi ne čitaju ili se čitaju vrlo malo. Postoje različiti razlozi zašto možemo imati ograničenu publiku ili čak nemati publiku - dobri, ali isto tako i loši. U svakom slučaju, povijest 20. stoljeća ne zastupa argument po kojem bi najnaprednija djela na području znanja bila ona koja su na početku imala ograničenu publiku. Čak je prije istinito obrnuto.

Ipak, je li opravdano dovesti u pitanje rutinirane oblike određene akademske produkcije u međunarodnim razmjerima, njezinu samodovoljnu i neproizvodnu narav: čemu služi pisati izvještaje ili članke, provoditi mjesece ili godine rada na tekstovima koje vjerojatno nitko neće čitati? Je li to is-

pravno etičko rješenje? Ne vjerujem. Zato je možda zanimljivije da u predmete koje odabiremo, forme pisanja, objavljivanja, metode objektivizacije, uključimo bavljenje nečim čiji su dobitci vrijedni troškova.

Kada se upuštamo u neki projekt i kada moramo zamisliti formu koju će on poprimiti, smisleno je postaviti pitanje: hoće li ovaj rad pridonijeti većoj jednakosti i pravednosti ili će biti tek znanstvena igra, zabava, nešto što rasipa sredstva koja bi se mogla svrsishodnije koristiti? Legitimno je zapitati se: koji je cilj svih napora na koje ćemo pristati? Je li on vrijedan toga? Čemu to služi? Ako ne postavljamo takva pitanja, ne znači da nećemo učiniti ništa. Proizvodit ćemo tekstove, proizvodit ćemo spoznaje, ali koji ostavljaju netaknutim već postojeće sustave. Oni će dakle biti dio perpetuiranja svijeta. Možemo mi biti "autonomni" i vjerovati da smo "neovisni", ali time nećemo manje biti suučesnici u reprodukciji društvenog i političkog poretka. I zapravo ćemo mu biti podložni: ponašat ćemo se točno onako kako on očekuje da to učinimo i kako je njemu korisno da to činimo.

FANON

Na nekom mjestu u *Prezrenima na svijetu*, Fanon donosi razmišljanje o duhovnim aktivnostima (magije, religije, rituali) koje bi se moglo prenijeti na simboličke aktivnosti i na problem moguće funkcionalne dimenzije aktivnosti koje se odvijaju izvan sustava i koje na taj način vjeruju da potvrđuju svoju "autonomiju".

Kolektivna religiozna iskustva, obredi, transovi, magijske prakse itd., iskustvena su područja koja omogućavaju izbacivanje napetosti upisanih u kolonijalno iskustvo. Ona su trenutak stanke u odnosu na svakodnevni život i trenutak oslobađanja duševne napetosti. Ali, u tom smislu, kaže Fanon, čak i ako se čini da su u nesuglasju s uobičajenim poret-

kom, ona poprimaju funkcionalno obilježje u odnosu na potonji, omogućavajući onima koji ga trpe da na nepolitički način eksterioriziraju patnje što podnose te tako omogućuju da se poredak reproducira.

Ne uspoređujem našu današnju situaciju s kolonijalnom situacijom. Ne uspoređujem aktivnosti simboličke proizvodnje s magijom ili religijom. Međutim, Fanonove analize mogu nas nadahnuti da na složeniji način pristupimo pitanju o uvjetima simboličkih aktivnosti po kojima se one mogu definirati kao funkcionalne ili disfunkcionalne.

Ponekad se kulturu, umjetnost ili znanost predstavlja kao opozicijske aktivnosti u odnosu na kapitalizam ili neoliberalizam: estetsko iskustvo i znanstveno istraživanje, kada potvrđuju vrijednosti čistoće, samodostatnosti, možda čak i beskorisnosti, sadržavali bi kritičku dimenziju jer je antiutilitarna u svijetu u kojem je prevladavajuća norma koristi. S tog gledišta, formalizam i autonomija imali bi intrinzičnu subverzivnu snagu. Ali, mogli bismo se isto tako i pitati, slijedeći Fanona, nije li autonomizacija djelokruga estetskog iskustva ili znanstvene proizvodnje u odnosu na svijet možda način odvlačenja pažnje u odnosu na društveni i politički poredak, preusmjeravanje energija i stvaranje zaustavljenih trenutaka u odnosu na uobičajeni poredak koji omogućavaju da mu se vratimo i ponovno uronimo u njega kao da se ništa nije dogodilo, umjesto da ga promijenimo... Tako bismo došli do razmišljanja o lukavosti političkog uma koji je na djelu u težnjama prema dezangaziranom znanju (ili, na drugim područjima, prema formalističkoj umjetnosti ili čistoj književnosti). Adorno je vjerojatno upućivao na tu mogućnost, kada je govorio o “dosluhu” između “konformizma” i “samoustoličjenja znanosti”.¹²

III

Lažnost svijeta

Odsada ćemo morati nastaviti malo po malo, oprezno, jer bi se mnoga pitanja mogla ispreplesti, sudarati se jedna o druga. To je jedna od poteškoća kada pišemo knjigu: ponekad bi trebalo, da bismo nešto kazali, ili kazali ono što želimo reći, mnogo stvari reći istovremeno - inače se izlažemo riziku da ne budemo dovoljno točni ili razumljivi. Ali, ta je istovremenost, naravno, nemoguća. Zbog toga je pisanje često moment izdaje misaonog čina i nagodbe s njime.

Za sada bih želio pristupiti jednom od bitnih pitanja kada se suočavamo s ovim problematskim poljem, koje se tiče odnosa između spoznavanja, politike i istine. Ako odbacimo ideju o znanosti koja bi samoj sebi bila svrha, ako po strani ostavimo ideju o autonomiji i intrinzičnoj vrijednosti spoznavanja i usvojimo zahtjev da budemo opozicijski, na koji način, dakle, trebamo pojmiti praksu filozofije, društvenih znanosti i praksu govorenja istine? Što znači razvijati teorijsku aktivnost u funkciji etičkog zahtjeva da ne sudjelujemo u reprodukciji lošeg svijeta? Po čemu je moguće povezati opozicijsku i spoznajnu praksu? I koji novi smisao, u takvom projektu, trebamo dati pojmovima istine ili objektivnosti?

Očito nam je teško predstaviti si što znači izravno povezati istinu i politiku, jer smo skloni prikloniti se sumarnom, autoreferencijalnom i apstraktnom poimanju istine, u kojem istinit izričaj upućuje samo na sebe. Ideja autonomije znanosti u odnosu na politiku pretpostavlja tu predodžbu. Ako postoji područje svojstveno znanstvenom izričaju, onda je logično tražiti razdvajanje između izvanznanstvenih i znanstvenih interesa.

Kao prvo, želim ponoviti činjenicu kako vjerujem da doista postoje “neutralni” nalazi. No, čak i da se misao ograniči na takve izričaje, to ne sprečava razvijanje projekta etičkog razmišljanja o znanstvenoj produkciji. Izbor predmeta, načini izlaganja i pisanja ne bi se mijenjali, postavljali bi se i bilo bi potpuno legitimno ispitivati vrste stvarnosti koje bismo odlučili proučavati umjesto ostalih, vrste istina koje bismo odlučili proizvoditi i narav proporcija u kojima to činimo.

Ali nadasve bih htio reći da ova vrsta izričaja nije jedina zamisliva. Moguće je proizvesti opozicijske i neposredno opozicijske spoznaje, to jest, zamisliti prakticiranje društvenih znanosti koje su istovremeno i spoznajna i destabilizirajuća praksa (ovdje namjerno ne upotrebljavam riječ “kritička” i malo dalje ću objasniti zašto). Možemo izraditi studije koje dovode u pitanje svijet upravo zato što su istinite. Njihov politički karakter neće im se pojaviti naknadno. Neće proisteći iz pouka koje ćemo izvesti iz spoznaje. Bit će upisan u samu spoznaju. No, to traži da drukčije razumijemo pojmove istine i objektivacije: ideja autonomije postavlja prikaz znanstvenog izričaja kao bezopasan i potpuno zanemaruje svijet i način na koji on funkcionira. Ona ne uzima u obzir odnos između izričaja i stvarnosti na koju je usmjerena: jer se prema onome što uzima za predmet istina može odnositi aktivno. Po čemu možemo osporiti ideju prema kojoj bi spoznavati i protiviti se pripadalo dvama različitim epistemološkim redovima? Po čemu od istine možemo učiniti opozicijski koncept?

JEDINSTVO KRITIKE

Na mnoge načine kod Adorna nalazimo teoriju iz koje možemo preuzeti najveći broj elemenata kojima ćemo potkrijepiti ovo razmišljanje o praksi spoznavanja. Prema izrazu koji nam se na prvi pogled čini zagonetnim, Adorno doista govori o “lažnosti” svijeta. Društvo počiva na institucijama koje la-

žu u odnosu na zbilju svojih operacija. Ono se imenuje preko obmanljivih pojmova. Od tog trenutka, govoriti istinu *eo ipso* znači pozivati na preobrazbu svijeta i institucija. Prema Adornu, “jednako tako nema smisla govoriti o istini neke društvene ustanove kao i o istini teorema koji se time bave”.¹ Takva ga tvrdnja vodi do toga da dovede u pitanje ideju prema kojoj bi se polje znanstvene i teorijske rasprave moglo izdvojiti iz njegova upisivanja u javni i politički prostor.

Autor *Negativne dijalektike* raspravu prenosi na značenje riječi “kritika”. Što znači kritizirati? Vjerujemo, dvije različite stvari. Prvi smisao ovog naziva bio bi u odnosu na teoriju, a odnosio bi se na “čisti mehanizam provjeravanja općih pretpostavki znanosti” (kritika nekog koncepta, rasuđivanja...). Drugi smisao bio bi politički i upućivao bi na osporavanje društvenog poretka (kritika izrabljivanja, nepravde...).

Adorno opovrgava ovu dihotomiju: “Prihvaćamo li čisto kognitivni popperovski, ili, ako hoćete, “subjektivni” koncept kritike koji se odnosi samo na unutarnju koherenciju spoznaje, a ne i na legitimnost spoznate stvari? Misao ne može ostati na tome. Jer s jedne kao i druge strane, kritički razlog je jedna i ista stvar, to nisu dvije sposobnosti u djelovanju; istovjetnost riječi nije slučajnost. Kognitivna kritika, koja kritizira spoznaje a posebno teoreme, *nužno* isto tako ispituje jesu li predmeti spoznaje ono za što se izdaju. Imanentna kritika nikada nije samo čista logička kritika, nego *uvijek* i kritika sadržaja.”²

Adorno odbacuje “scijentizam koji ne pristaje na kritiku koja bi se odnosila na predmet” i zadržava se na “jednostavnim logičkim nedosljednostima, pozivajući se na svoju društvenu neutralnost”.³ Naprotiv, on ističe postojanje onoga što naziva *jedinstvom kritike*: znanstvena kritika i politička kritika čine jednu te istu aktivnost: “Kritika odnosa znanstvenih pretpostavki s onim što im je cilj neizbježno dovodi do kritike stvari.”⁴

Za ilustraciju ovog jedinstva kritike, Adorno uzima za primjer Marxa i dekonstrukciju političke ekonomije i pojma

razmjene. Kapitalističko društvo počiva na skupu koncepata: “tržište”, “razmjena”, “istovrijednost”, “sloboda”. Potvrđiva-
nje istovrijednosti između onoga što je razmijenjeno temelj
je građanskog i liberalnog poimanja tržišta kao prostora slo-
bode između ravnopravnih pojedinaca.

Ali marksistička kritika političke ekonomije pokazuje
da je društvo koje počiva na takvim poimanjima lažno. Marx
osporava ideju po kojoj postoji “istoznačnost između onoga
što je razmijenjeno”. Ovo mitsko načelo, koje tvori “osnovu
svake razmjene”, ne odolijeva analizi jer na tržištu rada po-
stoji roba čije je korištenje izvor vrijednosti (radna snaga).
Budući da si kapitalist prisvaja tu “vrijednost” (višak vrije-
dnosti), ne postoji jednakost u razmjeni, nego izrabljivanje.
Drugim riječima, Marx pokazuje po čemu, na tržištu, “čak i
kad se sve odvija kako treba, ništa se ne odvija kako treba”.

Preko kognitivne kritike koncepata političke ekonomije
i znanstvene rasprave njezinih pretpostavki, u igri je priroda
građanskog društva. “Udruživanje slobodnih i autonomnih
subjekata”, ako je politička ekonomija u pravu, naprotiv, ako
je Marxova kritika točna, društvo se pokazuje kao temeljno
nepravedno - te stoga kao da mora biti “reformirano”: kada se
pokaže da se “načelo razmjene na prinudan način obrće u
objektivnu nejednakost, u klasnu nejednakost”, doista izvo-
dimo “logičku kritiku”, ali ta kritika *prirodno* proizlazi na
“praktičnu kritiku koja podrazumijeva potrebu društvene
promjene makar samo da se spriječi povratak barbarstvu”.

Primjer Marxova ispitivanja koncepata razmjene i trži-
šta pokazuje po čemu su “logička kritika” i “praktična kriti-
ka” “momenti iste primjene koncepata”.⁵ Spoznajna praksa
nužno uključuje zauzimanje stava o stvarnosti: “Kritika od-
nosa znanstvenih pretpostavki s onim što im je cilj neizbje-
žno dovodi do kritike stvari. [...] Ideja znanstvene istine ne
može se odvojiti od ideje o pravom društvu.”⁶

DOVESTI U PITANJE

Postoji nešto osobito sugestivno u ideji prema kojoj postoji “lažnost” svijeta - te da je prema tome istina opozicijski koncept. Naravno, ne kažem da je to jedini pristup koji omogućuje proizvodnje opozicijskih spoznaja. I ne kažem da svi “etični” autori tako postupaju i pristaju uz ovo poimanje. Međutim, čini mi se da ipak treba s punim uvjerenjem podržati ideju kako svijet ili institucije funkcioniraju na tako lažan i iracionalan način da traganje za istinom samo po sebi tvori opozicijski pothvat. Objektivirati neku instituciju ili praksu znači istaknuti kako nas ona muči, kako laže, kako počiva na iracionalnim uvjerenjima i praksama - ukratko, kako je lažna.

Izvjesešno čitanje radova Pierrea Bourdieua, osobito o njegovoj sociologiji školstva, može nam uostalom pomoći da stvorimo i učvrstimo ovo poimanje prakse društvenih znanosti i teorije, iako se ona u njima izražava drugim riječima.

Bourdieu je često inzistirao na činjenici da bi njegovi radovi o školskom sustavu trebali omogućiti primjenu onoga što je nazivao “racionalnom pedagogijom”. Nije li time podrazumijevao da su aktualna pedagogija i nastavna praksa, obrnuto od toga, “iracionalne”? A ako je svijet iracionalan, ne znači li to da je primjena razuma sama po sebi opozicijska radnja?

U *Les Héritiers* [Nasljednici, *op. prev.*], Bourdieu i Passeron čak idu prilično daleko u tom smjeru. Tako pišu da je “tvrdnja” o društvenim razlikama u školskom uspjehu već sama po sebi, “dovođenje u pitanje” školskog sustava: “Običan opis društvenih razlika i školskih nejednakosti koje one stvaraju nije samo rutinski i po sebi predstavlja *dovođenje u pitanje* načela na kojem počiva aktualni sustav. Otkrivanje kulturne povlaštenosti *razara* apologetsku ideologiju koja povlaštenim klasama, glavnim korisnicima sustava obrazovanja, omogućuje da u svom uspjehu vide potvrdu urođene i osobne nadarenosti: budući da ideologija nadarenosti počiva pr-

venstveno na sljepilu za društvene nejednakosti u školi i kulturi, obični opis odnosa između akademskog uspjeha i društvenog porijekla posjeduje *kritičku vrlinu*.”⁷

Bourdieu i Passeron ovdje su bez sumnje prilično optimistični (ili pomalo naivni). Ova tvrdnja, koja je danas naširoko poznata, nije dublje preobrazila vladajuću ideologiju. Pogotovo, mogla ju je preuzeti konzervativna misao i dati joj drukčiji smisao na takav način da je njezin šok bio ublažen. Drugim riječima, manje je opozicijska tvrdnja ili sama činjenica nego značenje koje joj je dano u okviru teorije istine o reprodukciji i opravdanju dominacije.

Bourdieu razvija projekt u kojem istina ima aktivnu i destabilizirajuću snagu: ona “dovodi u pitanje” odnosno “razara” društvene ustanove i njihove temelje. Što znači izraditi društvenu analizu školstva? Bourdieu se ne zadovoljava “opisom” školske ustanove i onoga što ona čini. Ili bi bolje bilo reći da je opisuje, ali ne u uobičajenom značenju riječi. Jer se njegov pristup opisu temelji na ideji određivanja djelatnosti škole u funkciji njihovih odnosa prema onome što pokazuje sociologija: sociološko znanje otkriva različitu razdiobu kulturnih sposobnosti. No, škola poriče tu razliku tvrdeći da se prema učenicima odnosi jednako i neselektivno. Reproductivnu i konzervativnu funkciju škole otkriva činjenica da se ona oglašuje na istinu svijeta. Stoga poznavati školu znači poznavati njezinu lažnost; opisati školu znači opisati njezinu iracionalnost, tako da teorijska analiza i destabilizirajuća praksa predstavljaju momente iste usmjerenosti na istinito.

Takav način funkcioniranja društvene analize kao destabilizirajuće taktike institucija, ovlasti koje su im povjerenе, načina na koje su u njima izloženi životi, pokušao sam i sâm ostvariti u svojim radovima o sveučilištu i o kaznenom sustavu.

Tako sam, u *Logique de la création* [Logici stvaralaštva, *op. prev.*], utvrdio problematično obilježje određenih akademskih okvira proizvodnje, evaluacije i širenja znanja, uzimajući u obzir istinu života i djelovanja kritičkih mislilaca i

stvaralaca⁸. U knjizi *Juger* [Suditi, *op. prev.*], predlažem razmišljanje o obliku koji mora poprimiti društveno ispitivanje krivičnog zakona države, praksi suđenja i kaznenih mjera. Razumijevanje načina na koji funkcionira državni krivični zakon ne može se svesti na “opisivanje” njegovih radnji, utvrđivanje interakcija koja se u njemu događaju i njihovo objašnjavanje. Naravno da se radi o opisivanju. Ali, opis se sastoji u *suočavanju države sa sociološkim znanjem*. Objektivirati okvire represije i suđenja, njihovu prirodu, njihovu funkciju, znači otkriti po čemu su oni fiktivni i u raskoraku u odnosu na istinu društvenog svijeta. Znači opisati kako krivični zakon države manipulira lažnim i obmanjujućim kategorijama (odgovornosti, nasilja, zločina, društva). Izraditi analizu države tada više ne znači “razumjeti državu” nego poći od sociološkog razmišljanja u ispitivanju valjanosti okvira krivičnog zakonika. Ova spoznajna praksa ističe otklon između onoga što sociološka teorija otkriva (o nama, o politici i državi, o logici djelovanja) i načina na koji se sustavi suđenja i represije primjenjuju na nas upotrebljavajući jednu drukčiju teoriju djelovanja i subjekta. Opisati, spoznati i dovesti u pitanje jedna je te ista stvar.

ŠTO ZNAČI OBJEKTIVIRATI?

Ono što je nasilno i problematično u nekom društvu otklon je između načina na koji se postupa s nama i stvarnosti onoga što jesmo, otklon između onoga što se govori o nama, i onoga što živimo. Taj otklon proizvodi nasilje. *Poznavati društveni svijet znači objektivirati taj otklon... te dakle eo ipso znači otkriti nasilje i represiju.*

Ovaj način problematiziranja pojma objektivacije važan je jer omogućuje da pokažemo, suprotno od onoga što ponekad možemo čuti, kako dovođenje u pitanje svijeta ne ovisi o moralnim ili subjektivnim vrijednostima svojstvenim znanstvenicima te bi ih stoga trebalo isključiti iz znanosti. “Re-

presija” ili točnije, represivno obilježje vlasti i lažnost svijeta utvrdive su činjenice, koje se pojavljuju u otklonu između stvarnosti života i sudbina s jedne strane, te načina na koji se postupa s tim životima, s druge. Taj otklon između dviju stvarnosti koje je moguće objektivirati, koji se dakle i sam može objektivirati, materijalizira postojanje činjenice da nešto nije u redu.

Drugim riječima, istina nije neutralan koncept bez društvenih posljedica. Moguće je od njega učiniti aktivan i opozicijski koncept. Postoje tako društvene koristi od istine ili od laži. I to je jedan od razloga zašto ideja o “znanstvenom polju” koje zauzimaju pojedinci čiji bi poziv trebao biti traženje istine izgleda izrazito problematična pa čak i prilično naivna.

Poimanje znanstvene prakse, o kojoj govorim ovdje, suprotstavlja se epistemološkom stajalištu koje utvrđuje postojanje razlike između spoznavanja i angažiranja i pokušava povezati ove dvije dimenzije tvrdeći da spoznaja pruža instrumente za preobražavanje svijeta ili interveniranje u njega. Ovo viđenje nastoji održati ideju o neutralnoj spoznaji čiji će se praktični karakter pojaviti tek *naknadno*, ako to znanstvenik poželi i ako ga njegova orijentacija u odnosu na vrijednosti potakne da to učini.

Društvena znanost kako je ja poimam tvori opozicijsko znanje isti čas. *Ona se definira kao dovođenje u pitanje ideologija, institucija i društvenih okvira. Objektivirati društveni svijet znači objektivirati ono što je u svijetu pogrešno, i zašto je pogrešno. Spoznavati znači otkriti nedostatke društva, njegove probleme, njegovu lažnost. Znači boriti se protiv institucija, njihovih mračnih strana, njihove opakosti. Objektivirati tržište kod Marxa znači pokazati kako ono što se predstavlja kao slobodna razmjena između jednakih tvori izrabljivački odnos. Sociološki prikazati školski sustav znači kritizirati ideologiju darovitosti ili pokazati kako ono za što se tvrdi da je meritokracija predstavlja divovski stroj za proizvodnju i opravdanje društvene reprodukcije. Analizirati sudbeni i represivni su-*

stav znači istaknuti represivno i nasilno obilježje kategorija kaznenog aparata, koji se predstavlja kao mjesto neutralnosti i racionalnosti. Opisati sveučilište znači otkriti kako akademski okviri proizvode reprodukciju postojećih znanja, a ne raspoloživost za stvaralaštvo i buntovnost. Stoga destabilizirajuća namjera ne dolazi *ex post* u proizvodnji spoznavanja, nego *ex ante*. Što o društvu više znamo, to ga više promatramo lucidno, to smo više skloni dovesti ga u pitanje. Istina svijeta je njegova lažnost.

Zato filozofiju ne bih definirao kao Deleuze i Guattari kad su je odredili kao “umijeće stvaranja koncepata”. Uostalom, vjerojatno nije slučajnost da oni ovu neškodljivu definiciju izražavaju na kraju života, “kada nastupi starost” kako sami kažu⁹. Njihovo se poimanje može izraziti tek kada napustimo borbenu polje, praksu promatramo iz daljine i više u njoj nismo angažirani.

Deleuze i Guattari i sami priznaju da si ovo pitanje postavljaju tek kasno u životu, jer su ranije bili suviše “utonuli” u filozofiju da bi se pitali što je ona. Tako uvijek postoji neka vrsta zamke u pokušaju definiranja aktivnosti jer trenutak definicije pretpostavlja obustavu prakse, tako da se često formuliraju definicije odvojene od praktičnih stvarnosti.

Filozofija i društvena znanost nisu umijeća stvaranja koncepata. One nemaju to autoreferencijalno obilježje. Ili ga, barem, ne bi smjele imati. Filozofija i društvena znanost saстоje se u izricanju lažnosti svijeta. Njihova je funkcija destabilizirati institucije, razoriti im temelje i izreći njihovu mistifikatorsku narav. To su prakse koje grade opozicijske istine protiv laži i opakosti (moć je opaka, često je govorio Gilles Deleuze) onoga što postoji i društvenih ustrojstava u kojima smo zarobljeni.

NEUTRALNOST I ANGAŽMAN PROTIV ANGAŽMANA

Ako je istina da spoznati znači dovesti u pitanje, tada bismo trebali drukčije pojmiti odnose između autonomije, znanstvenih uvjeta i političke prakse, te povezanosti tih triju izraza dati značenje različito od onoga koje mu se tradicionalno dodjeljuje. Mogli bismo se čak pitati, kada se, na primjer, spominje par neutralnost/politika, ne bi li trebalo promijeniti spontano opažanje koje se ovome ponekad pripisuje i razumjeti da je u tom paru zapravo prvi član taj koji predstavlja heteronomni stav, jer dezangažman pretpostavlja da je logika znanja ometana nekom konzervativnom pozicijom, dok je opozicijska praksa samostalna i vjerna ideji spoznavanja i etici istraživanja.

To se mišljenje može ilustrirati uzimajući za primjer jednu od najčešćih rasprava u vezi društvenih znanosti, to jest raspravu o odnosima između “objašnjenja” i “opravdanja”.

Znamo da od nastanka ovih disciplina postoji skup konzervativnih napada kojima se one ritualno i ponavljano opovrgavaju s tvrdnjom da “opravdavaju” pojedince. Spram ove kritike, većina struke redovito zauzima obrambeni stav ili se povlači i ponavlja da “objasniti” ne znači “opravdati”.

Ova depolitizacija sociološkog znanja vodi do tvrdnje da zadaću poznavanja fenomena – koja bi se odnosila na “spoznaju” – ne treba miješati s kritičkim stavom o institucijama – koji bi se odnosio na angažman – ili da bi se razumijevanje nekog sustava odnosilo na znanost dok bi se odgovornost odnosila na zakon, tako da bismo se ovdje bavili s dva različita svijeta.

Kako se u tom smislu može onesposobiti doseg sociološke spoznaje? Očito je da postoji zategnutost između onoga što otkriva društvena analiza, kolektivnih uvjetovanosti praksi i bilo kojeg narativa koji uzrok događanja u svijetu pripisuje pojedincima. Sociologija isti čas dolazi u opreku s društvenim svijetom kada ovaj na sudionike primjenjuje fiktivne individualizacijske narative – te je tako, na primjer, u opre-

ci s krivičnim zakonom države. Onesposobiti tu zategnutost i odbaciti riječ “opravdanje”, reći: “sociologija ne opravdava” ili sociologija “prepušta sucima da rade svoj posao”, tvrditi da se polje socioloških izričaja mora razlikovati od političke arene gesta je eminentno politička i kastracijska. Reći da sociologija ne “opravdava” jednako je apsurdno kao da je Bourdieu napisao kako otkrivanje društvenih uvjetovanosti školskog neuspjeha ne bi osporavalo meritokratsku ideologiju i ne bi sprečavalo da se neki učenik porijeklom iz podređenih klasa smatra odgovornim za svoj neuspjeh. Na isti način kako sociologija školstva sama po sebi, u samoj svojoj biti, predstavlja rušenje meritokratske ideologije kao i ideologije individualne darovitosti, sociologija općenito predstavlja diskurs koji poništava valjanost bilo kakve individualizacije uzročnosti.

Društvena znanost koja u neutralnosti prakticira oblik *eskapizma* počiva na defenzivnom – te tako heteronomnom – stavu koji neutralizira opozicijski doseg spoznaje i svoje znanje ne vodi do zaključka, kao što bi to morao svaki znanstvenik, čak iako će taj stav biti sablažnjiv. Dati novi smisao riječi “opravdanje” (koji uostalom postoji u suvremenom pravu) nije samo način da ne dopustimo da nas zastraši konzervativni blok. Također znači provoditi beskompromisnu etiku spoznavanja. Ako postoji zategnutost između onoga što nam pokazuje znanje i institucija takvih kakve one funkcioniraju, tada treba pristati okončati tu zategnutost, izvesti krajnji zaključak onoga što društvena znanost može, čak ako time dolazimo do osporavanja društvenog svijeta i tako čvrsto ustanovljenih institucija kao što su sudstvo i pravo u svom sadašnjem obliku. Nijekanje tog destabilizacijog dosega misli je problematično – a ne njegovo potvrđivanje.

U izvjesnom smislu, mogli bismo reći da kada postavimo pitanje angažmana, ili odnosa između “spoznaje” i “intervencije”, onda se pretpostavlja da prethodno imamo depolitiziranu praksu društvene objektivacije ili da smo odlučili proizvoditi depolitizirano znanje. Pitanje o odnosima između znanosti i politike možemo si postaviti tek nakon što smo

znanosti ispraznili njihova opozicijskog sadržaja. Klasična formulacija pitanja angažmana mogla bi u tom smislu proizlaziti iz nekog perverznog postupka, koji se sastoji u depolitizaciji istine da bi se potom ponovno postavilo pitanje njezina povezivanja s politikom na bezopasan način.

IV

Zamke kritike

U ovom radu nipošto ne kažem da je sva društvena znanost opozicijska – kao što se ponekad kaže da je sva društvena znanost nužno “kritička”, što omogućuje da ne postavljamo pitanje pod kojim uvjetima ona to stvarno može biti te tako nastavljamo činiti ono što inače činimo bez da se pitamo o ispravnom načinu na koji da djelujemo)

Kažem da postoji mogućnost problematiziranja svijeta i da se koncepti istine i objektivacije upotrebljavaju na takav način da spoznaja destabilizira svijet otkrivajući njegovu negativnost i lažnost. To zahtijeva razvijanje određenog načina poimanja intelektualnog rada, pisanja i objektivacijskog pristupa. U nekom smislu, svaka praksa društvenih znanosti koja nije dio ovog projekta definira se protivno zalaganju da se svijet destabilizira. Odlučuje se dezangažirati te tako postaje suučesnik održavanja sustava. Budući da je opozicijska društvena znanost moguća, svaka društvena znanost koja, u lošem svijetu, tako ne postupa određuje se kao protivna. A taj izbor da se znanje dezangažira, proizvede neutralizirane spoznaje i očuva svijet kakav jest predstavlja *neetički izbor kolaboracije*.

Međutim, odmah treba pojasniti da poimati vlastite radove kao geste koje propituju svijet – radove za koje je ono što treba spoznati istovjetno tome što treba dovesti u pitanje – nije dovoljno da oni to stvarno i budu. Svoju praksu nije dovoljno definirati kao “disfunkcionalnu” pa da ona to i bude. I nije dovoljno izjaviti da pišemo protiv “predrasuda” ili “općeg mišljenja”, prema vječito korištenim formulama koje sma-

njuju destabilizirajuću dimenziju društvenih znanosti samom činjenicom da pokazuju kako stvari “nisu samorazumljive”, da bi se proizveo emancipacijski diskurs.

Misliti u lošem svijetu zahtijeva usvajanje određenog ambicioznog i strogog, zahtjevnog načina bavljenja društvenim znanostima te da se za to opremimo epistemološkim i metodološkim sredstvima. Moramo formulirati etiku intelektualnog rada koja uključuje redefiniranje svih dispozitiva koji podržavaju proizvodnju i cirkulaciju znanja.

Didier Eribon nedavno je izjavio da su koncepti “determinizma” i “imanentnosti”, a naročito njihova sprega neophodni za bilo kakav kritički pristup - tako da možemo osporiti kritičko obilježje pristupa koji se ne pozivaju na njih, pa čak i kada tvrde da jesu takvi.¹ Joan Scott dokazivala je pak da se kritička etika povezuje s pojmovima diskontinuiteta i otvorenosti, poricanjem transparentnosti iskustva i svijesti te dovođenjem u pitanje svih čvrstih utemeljenosti.²

O KATEGORIJI “KRITIKE”

U potpunosti se slažem s ta dva viđenja i pokušat ću im se pridružiti vlastitim sredstvima. Ali bih se isto tako želio odmaknuti od njih. Htio bih naime izjaviti da nas *razmišljanje o uvjetima proizvodnje opozicijske teorije mora dovesti do opreznog korištenja riječi “kritika”*.

Od početka ove knjige pažljivo sam izbjegavao upotrebljavati riječ “kritika” da bih odredio svoj pristup. Može se činiti neobičnim, jer se autori o kojima je ovdje riječ i na koje sam se pozivao tradicionalno svrstavaju u kategoriju “kritičke teorije”. No, *možda je potrebno prestati označitelju “kritika” pridavati toliko važnosti i vrijednosti te je došlo vrijeme da naše postupke svrstamo pod neko drugo određenje.*

Ako želimo svijet dovesti u pitanje, ne trebamo se naimamo samo odrediti protiv konzervativnih ili “neutralnih” pristupa. Moramo isto tako biti nepovjerljivi spram određenih

izražajnih oblika kritike. Jer postoji ono što se može nazvati “sistemskim kritikama”, to jest izjavama koje su, unatoč sličnostima i unatoč namjerama njihovih izricatelja, dio sustava koje one misle da osuđuju, i tako ih učvršćuju. Postoje diskursi koji su, iako kritični i istinoljubivi, lukavstva konzervativnog uma.

Drugim riječima, kritičko obilježje nekog izričaja ne predstavlja dovoljnu odliku da bi mu se priznala vrijednost unutar etičkog pristupa. Ako zaista želimo proizvesti opozicijska znanja, moramo izbjeći proizvodnju sistemskih kritika: ali kako ćemo onda postupiti? I koji nam se metodološki i epistemološki zahtjevi nameću?

O FUNKCIONALNIM KRITIKAMA

Pristupajući ovom teškom pitanju, htio bih se osloniti na određene analize koje je Michel Foucault razvio potkraj *Nadziranja i kažnjavanja*. U pretposljednem poglavlju knjige, pod naslovom “Bezakonje i prestupništvo”, Foucault iznosi naimednu važnu primjedbu. Napominje da je povijest zatvora neodvojiva od povijesti njegove kritike. Kritika zatvora nastala je u isto vrijeme kada i zatvor: odmah, čim se pojavio, zatvor je “osuđen kao veliki neuspjeh kaznenog pravosuđa”.³

I još značajnije, modaliteti osude zatvora kakvi su se oblikovali od 1820-ih godina nadalje obnavljaju se “gotovo bez ikakve promjene”. Foucault spominje neke od tih iskaza koji se neprestano ponavljaju: “Zatvori ne smanjuju stopu kriminaliteta” ili “Pritvor uzrokuje recidivizam” ili pak: “Zatvor neizostavno proizvodi prekršitelje” ili naposljetku: “Prilike koje očekuju oslobođene zatvorenike neizbježno ih osuđuju na recidivizam”, i tako dalje: “Doslovno, od jednog stoljeća do drugog, ponavljaju se iste temeljne premise.”⁴ Ove formulacije još uvijek predstavljaju bit onoga što su društvene znanosti ili teorija zvana kritičkom, rekle o zatvoru i njegovim neuspjesima.

Istodobna pojava zatvora i kritike zatvora te činjenica da ponavljanje kritičkih iskaza ne sprječava reprodukciju institucije tijekom vremena navode Foucaulta da postavi pitanje: zapravo, nisu li možda osuđujući diskursi, i ne znajući, dio istog sustava kao i stvarnost koju osuđuju, tako da njihovo izmjenjivanje nju ne dovodi u pitanje, nego, naprotiv, sudjeluje u njezinoj inertnosti? Zatvor, njegova kritika i njegova reforma tako ne bi tvorili tri zasebna i uzastopna momenta, već bi bili elementi istog diskurzivnog i povijesnog bloka.

Foucault time nastoji pokazati po čemu je kritika zatvora izomorfna funkcioniranju zatvorskog svijeta. Ona se razvija unutar ideologije zatvora; ovjerava predodžbu njegove službene funkcije, njegovih vrijednosti, njegove diskurzivne osnove. Suglasna je s načinom definiranja onoga što predstavlja “neuspjeh” ili “nedostatak” ove institucije. Govori isti jezik kao i zatvor. Ako se zatvor i kritika zatvora reproduciraju s istom nepokretnošću, to je stoga što su oboje dijelovi istog dispozitiva koji ih zajedno proizvodi i unutar kojeg uzajamno postaju jači: zatvorski sustava. “Zatvorski sustav u jednom te istom liku združuje diskurse i arhitekture, prinudne odredbe i znanstvene pretpostavke, stvarne društvene učinke i nepobjedive utopije.”⁵

U okviru razmišljanja o intelektualnoj i znanstvenoj praksi, važno je ozbiljno shvatiti ideju po kojoj su dijagnoze koje Foucault ističe kao pristalice zatvora ipak ujedno “kritične” i “istinite”. Njihovi autori mogu misliti da, iskazujući ih, sudjeluju u projektu znanstvenog osporavanja zatvora i zatvorskog stanja. Ti iskazi ipak pristaju uz institucije i društveni poredak za koji misle da ga osuđuju.

Razvijanje opozicijske spoznaje zatvora u tom slučaju pretpostavlja prekid s tim modalitetima iskazivanja kritike. Da bi se to učinilo, potrebno je izvesti analize koje se ne ograničavaju na to da za predmet uzmu ovu specifičnu stvarnost koja je zatvor, nego koje će, naprotiv, misliti u pojmovima sustava, ukupnosti, i zatvor ponovno uključiti unutar opće ekonomije vlasti. Potrebno je rekonstruirati ono što Fou-

cault naziva “zatvorskim sustavom”, što će omogućiti da se stvarnosti dade novi smisao i razumije kako ono što zatvor i kritičari zatvora dogovorno označavaju kao neuspjeh zapravo predstavlja jednu od funkcija institucije u okviru disciplinarnog upravljanja životima. Kada se vratimo na razinu analize zatvorskog sustava, dolazimo do novog shvaćanja svrhe zatvora. Koje su njegove objektivne funkcije? Proizvoditi recidivizam, stvarati kontrolirano delinkventno okruženje, oblikovati devijantnog pojedinca kao specifični identitet, ukratko, “urediti prijestupe zakona u općoj taktici podčinjavanja”⁶. Ono što lokalno i izolirano gledište opaža kao “neuspjehe” zatvora, pojavljuje se, naprotiv, s jednog sustavnog gledišta kao uobičajeni način na koji funkcionira disciplinska moć kada je primijenjena na tu određenu točku. S jedne strane imamo kritički, ali funkcionalni iskaz u odnosu na zatvor; s druge, opozicijsko poznavanje zatvorskog sustava i disciplinske moći.

Neću ovdje ponavljati sve etape dokazivanja, ali možemo istaknuti da tim istim pristupom Foucault u *Volji za znanjem* pokazuje kako se kritički diskurs seksualne represije zapravo uklapa u dispozitiv seksualnosti koji tobože napada. Možemo uzeti drugi primjer, u *Teoriji književnosti*, Didier Eribon pokazao je kako se kritički diskursi o seksualnim normama i koji misle da su subverzivni mogu zapravo tumačiti kao da su dio sustava roda te samim time doprinose njegovu obnavljanju i održavanju normi.

Koje se pouke mogu naučiti iz ovih analiza? To da *svaki istinoljubiv i kritički diskurs nije nužno opozicijski. Postoje istiniti diskursi, koji sebe smatraju kritičkim, i u određenom smislu to jesu, ali koji ipak funkcioniraju unutar sustava moći*. Izjaviti te statistički ili s intervjuima dokazati da zatvor ne rehabilitira, doista znači izreći nešto istinito i kritičko. No, ove značajke nisu dovoljne da se tim iskazima pripíše neka vrijednost u okviru razmišljanja o društvenim znanostima, filozofiji ili teoriji. Jer ti iskazi ne dosežu dovoljno daleko: budući da nisu ponovno uključeni s novim značenjem unutar analize za-

tvorskog sustava i njegove objektivne funkcije, one pomažu da taj sustav funkcionira, reproducira se, i sa svakom rečenicom perpetuiraju i ponovno uspostavljaju vrijednosti koje su u temelju njegova funkcioniranja (rehabilitacija, recidivizam, reedukacija, popravne mjere itd.). S tog gledišta oni predstavljaju diskurzivnu formaciju koja je upisana u sustav moći čije je jedno od očitovanja upravo i sam zatvor.

TOTALITETI

Etički zahtjev da se svijet dovede u pitanje mora nas voditi do proizvođenja studija koje misle u pojmovima totaliteta i napuštaju bilo kakav oblik lokalnog, izdvojenog ili specijaliziranog projekta. Ako specifične stvarnosti ne uključimo u nesvesne i skrivene opće sustave koji ih određuju, koji nas određuju, i u kojima one dobivaju drukčiji smisao od njihova očiglednog smisla, onda će spoznaje koje ćemo proizvesti uzalud biti "istinite", pa čak i "kritičke", i neće time biti manje funkcionalne u odnosu na sustave moći.

Povezivanje opozicijskog pristupa i koncepta "totaliteta" vodi nas ponovno do Adornove ideje prema kojoj je pojam sustava ključan jer omogućuje da shvatimo skriveni smisao činjenica koji se "pojavljuju samo u njima"⁷. Iz istog je razloga Horkheimer "tradicionalnom" istraživanju koje se definira kao "specijalizirano" suprotstavljao sveobuhvatniji stav koji odmah uzima "za svoj predmet samo društvo"⁸. Prema Horkheimeru, ne misliti u pojmovima totaliteta znači biti osuđen da ono što ne valja u svijetu opažamo kao "nedostatke koje valja popraviti". Ali vratiti se prema totalitetu omogućava naprotiv da tim "nedostacima" damo novo značenje i pokažemo ih kao "na nužan način povezane s cijelom organizacijom društvene strukture" ili kao "proizvod društvene strukture". Tradicionalno istraživanje želi poboljšati ono što jest – odnosno očuvati ono što jest. Bez obzira na to što su mu namjere, osuđeno je da mu doseg bude ograničen na tu opci-

ju. Opozicijska teorija (Horkheimer kaže kritička) želi djelovati transformacijski.⁹

Uskladiti intelektualnu proizvodnju s političkim bavljenjem dakle, suprotno prigovoru koji se ponekad čuje, nipošto ne vodi do opasnosti da se napusti konceptualno područje ili smanji razina zahtjevnosti zbog nekog ideološkog iskušenja ili odbacivanja mišljenja u ime borbe. Upravo suprotno. Konzervativni su pristupi ti koji nemaju potrebe za konceptima, jer potvrđuju svijet takav kakav jest i kako je dostupan iskustvu. Opis bez koncepta povezan je s konzervacijom svijeta. A uostalom, kao što je ispravno rekao Bourdieu, ako su društveni poredak tako dobro branili, to je zato što ga i glupan može braniti.

OTKRITI SE DRUKČIJIM

Biti na strani borbi znači staviti se na stranu viška svijesti te stoga i spoznaje. Etički zahtjev da ne sudjelujemo u lažnosti svijeta mora utjecati na način na koji radimo: moramo napustiti pristupe koji su, zanemarujući strukture, jedan od kotača u njihovoj reprodukciji ili njihovu ne dovođenju u pitanje. Naime, sustavi koji nas tlače djeluju na nesvjestan način, jer smo kao subjekti proizvedeni unutar tih sustava, napuštanjem općeg mišljenja možemo razviti znanja koje neće pristajati uz sustav i koja će im se moći usprotiviti. Zato pojmovi determinizma, nesvjesnog i netransparentnosti sudionika prema njima samima tvore bitne elemente bilo kojeg opozicijskog pristupa. Oni izražavaju činjenicu da smo zarobljeni u okvirima koji nam izmiču i da misliti u lošem svijetu znači uvijek rekonstruirati skrivena značenja - to jest, odvojiti se od sebe i otkriti kako smo drukčiji od onoga što smo mislili da jesmo.¹⁰

V

Sistemska mišljenje

Svjestan sam da Adornove ili Horkheimerove formulacije o “totalitetu” i “društvu” uvode neku vrstu monizma i jednodimenzionalnosti. Pretpostavljaju da postoji nešto kao “sustav” ili “totalitet” - to jest, da se ukupnost činjenica svodi na jedinstvenu sveobuhvatnu strukturu koja bi, prema njima, proizlazila iz ekonomske organizacije i industrijskih struktura kapitalizma.

Izvjesno je da se teorijski modernizam sastojao u tome da pokaže kako je društveni svijet pluralan i heterogen prostor u kojem koegzistiraju brojni specifični, proturječni i katotični sustavi, a da se oni nužno ne preklapaju. Potrebno je dakle moći misliti o specifičnim totalitetima koji svaki, u vlastitom registru, upućuje na pojedinačne mehanizme moći i dominacije.¹

Ali, nakon što je ovo rečeno, ne smijemo ispustiti iz vida ideju da spoznajna praksa može biti opozicijska samo ako se misli u pojmovima totaliteta i sustava. To je razlog zbog kojeg razmišljati o uvjetima formulacije neke disfunkcionalne teorijske prakse dovodi do preispitivanja jednog od najraširenijih modaliteta prakse društvenih znanosti u većini disciplina (sociologije, povijesti, ekonomije, psihologije, itd.). U međunarodnim razmjerima, postoji tendencija da se istraživanje definira kao pristup koji mora *misliti objektivno*: istraživač sebi za predmet istraživanja mora zadati specifične i ograničene odjeljke stvarnosti, i trebao bi ih opisivati i proučavati pomoću arhiva, kvalitativnih metoda, kvantitativnih metoda ili kombinacijom tih tehnika.

Razvijati opozicijska znanja pretpostavlja da se na manje intuitivan i manje spontan način shvati što znači proučavati svijet i predstaviti ga.² “*Objektnom mišljenju*” treba suprotstaviti ono što predlažem da se nazove *sistemskim mišljenjem* (kako su ga definirali Dumézil i Lévi-Strauss a zatim, u doticaju s teorijom dominacije i moći, preformulirali Pierre Bourdieu i Michel Foucault). Ako želimo proizvesti društvenu znanost koja je u stanju destabilizirati društveni svijet i čija proučavanja ne doprinose potvrđivanju njegova funkcioniranja, moramo usvojiti znanstveni postupak koji stvarnosti pristupa sistematski i problematski i napušta proučavanje slučajeva.

ETIKA RASPRAVE

Jasno mi je da, čim propitujemo utvrđene modalitete proizvodnja spoznaje, i koje se označava uobičajenim formama pisanja, ispitivanja ili istraživanja kao slijepim za sebe i potencijalno konzervativnim, bez obzira na namjere i iskrenost onih koji ih se njima bave i posvećuju im svoj život, u opasnosti smo da se pokažemo nasilni, jer dovodimo u pitanje pojedince i njihovu praksu, i ostavimo dojam kako podcjenjujemo važnost jednog segmenta znanstvene djelatnosti.

Napadati utvrđene forme istraživanja očigledno predstavlja osjetljivo stajalište. Ali potreba za raspravom, osobito u svijetu kakav je naš, ne smije se zaustaviti iz straha da ne izazovemo takve obrambene osjećaje kod onih čija uvjerenja dekonstruiramo. Inače ćemo se suzdržavati od propitivanja postojećeg stanja i tako si oduzeti priliku da ga promijenimo.

Pojmovi refleksivnosti i usavršavanja imaju smisla. Ako ideja sveučilišta (a posebno intelektualnog polja) kao mjesta rasprave ima nekog značenja, onda postavljanje pitanja o izvjesnim okvirima koji organiziraju proizvodnju znanja (pa čak i o onome što znači proizvoditi znanja) ne predstavlja napad “na sveučilište”, nego, naprotiv, jedan od oblika upotrebe

sveučilišnog uma kada on sam sebe uzme za predmet, jedan od modaliteta razvijanja akademske prakse kada je ona vjerna svom konceptu i definiciji.

Ako je istina da misao za funkciju mora imati provedbu analiza različitih od onih što ih sudionici formuliraju spontano, što može voditi do ispitivanja njihovih predodžbi i njihovih vrijednosti, ali ne da bi im se suprotstavljali u logici sukobljavanja, nego da se one same promijene u logici poboljšanja, tada nema nikakvog razloga da se ta dinamika ne primijeni i na znanstvenike, teoretičare i istraživače.

Dakako, logika mišljenja i pisanja uvijek vodi do naglašavanja opreka i povlačenja granica. Reći da postoje kritike koje su “suočesnice sustava”, da znanstveni stavovi moraju biti “disfunkcionalni”, jer su inače objektivno “kolaboracijski”, ne znači da su “nezanimljivi” ili “neprijateljski” svi radovi koji su dio nekog etičkog i epistemološkog prostora različitog od onoga koji ja definiram i koji preuzimaju osnovne forme znanstvenog života. Sasvim je moguće iz njih preuzimati relevantne elemente, sugestivne analize itd. Ali takve mogućnosti ne bi trebale voditi do usvajanja konzervativnog stajališta koje bi se sastojalo u pozivanju na očuvanje *statusa quo* u ime “komplementarnosti” između različitih praksi društvenih znanosti i filozofije. Pitanja uvijek treba postaviti radikalno. Postaviti se na etičku stranu, znači postaviti se na stranu usavršivosti: uvijek mora biti postavljeno pitanje o mogućnosti da se učini bolje, učini drukčije, i potrebno je održati živim zahtjev za zamišljanjem drukčijih načina provođenja znanja, njegova objavljivanja i distribucije.

BEZIZLAZNOSTI OBJEKTNOG MIŠLJENJA

Na prvi pogled, može se činiti neobičnim dovesti u pitanje “objektno mišljenje”: naime, što može biti problematično u definiranju društvene znanosti kao rada koji, u cilju da objasni svijet, razdvaja specifične stvarnosti – prošla ili sadašnja

spoznajna područja – i odlučuje ih proučavati? Nije li to upravo definicija znanstvene prakse? Može li se stvarno postupiti drukčije?

Da bismo pristupili ovim pitanjima, čini mi se kako bi zapravo bilo korisno obrnuti problem. Relevantnije je upitati se ovo: što ne možemo dekonstruirati kada mislimo usmjereni na predmet? Koje su vrste ispitivanja *isključene* pristupima ove prirode?

Zadati si za projekt opisati parcijalni predmet društvenog svijeta zahtijeva odustajanje od pokretanja problematskog pokušaja propitivanja nataloženih okvira iskustva i stava koji ga proizvode – tako da je ova praksa osuđena da ostane unutar eksplikativnog totaliteta u koji se uklapa parcijalni predmet spoznaje. Omogućit će funkcioniranje kategorija svojstvenih njegovu razvijanju umjesto da ih dekonstruira.

Ako uđemo u neki zatvor, možemo gledati i zatim opisati što se u njemu događa; ali iz tih opažanja ne možemo izvesti ispitivanje o ideji zatvaranja, o samoj formi zatvora. Možemo otići na neki sud i izvijestiti o činjenici da se represija razlikuje ovisno o profesiji, rasi, rodu ili društvenom porijeklu optuženih, možemo statistički prikazati društvene nejednakosti u suočavanju s represivnim aparatom države, ali ne možemo propitivati ideju suđenja, suda i represije. Velik dio društvene kritike pravde, na međunarodnoj razini, uzima si u zadatak pokazati nejednaka i pristrana postupanja čije su žrtve pravni subjekti sukladno njihovim društvenim karakteristikama. Naravno, s punim se pravom može prihvatiti lokalnu ili sektorsku valjanost takvih analiza i one su, u izvjesnom smislu, istinite i kritičke. Ali su isto tako i funkcionalne. Jer kako bi takav pristup mogao dovesti u pitanje samu ideju represije, sâmo postojanje osobe kao što je tužitelj, činjenicu da postoji represija? Kako bi on mogao postaviti pitanje zašto se uopće sudi? Kako bi se moglo rekonstruirati skrivene simboličke dispozitive koji postoje u postavkama tih društvenih i političkih institucija? Kako bi se moglo postaviti pitanje u kojoj su mjeri ti dispozitivi, koji slijede nesvjesne

logike, dio neočigledne opće ekonomije moći ili pripadaju istoj *épistémè* kao i druge institucije koje se čine daleke i navodno nemaju nikakve veze s njima?

Objektno mišljenje ne može odgovoriti na takva pitanja, čak ih ni postaviti. Ono je slijepo za ta ispitivanja. Odlučuje ne vidjeti ih i ne uzimati u obzir. Ono samoorganizira svoju zaslijepljenost: postavlja se u prostor odgovora i odbacuje pitanja iz reda spekulacije, normativnog, strukturalne i determinističke filozofije, dočim ta pitanja trebaju biti polazišna točka – te naposljetku predmet – svakog ispitivanja. Ono proizvodi studije koje zadržavaju zajedničke kategorije i njihove sadašnje definicije - i tako, u biti, utjelovljuju jedan od modaliteta preko kojih ove kategorije žive u nama i preko nas.

Htjeti shvatiti društvo usvojivši gledište ovisno o polju istraživanja znači osuditi se na uklapanje unutar okvira interakcija kakve su institucionalno nametnute. “Postupci zapažanja” suočavaju se sa stvarnošću koja svoju empirijsku konkretizaciju izvlači iz konstruktivnih načela koja po definiciji više nisu vidljiva kao takva ni predstavljena kao takva. Mišljenje usmjereno na predmet ne može stoga ni problematizirati ni propitivati osnove na kojima počiva promatrani prizor. I nijedna metoda i nijedno teorijsko tumačenje, koliko god bili rigorozni, ne mogu ispraviti taj izvorni i principijelni nedostatak. Na neki način, sve se odvija tako kao da se poduzimanje nekog rada usmjerenog na predmet svodi na pristanak da se uključimo u unaprijed određen prostor i lišimo se sredstava da provedemo istraživanje na njegovu terenu, to jest da narušimo ideološku i političku konstrukciju stvarnosti. No, budući da je moguće postupiti drukčije, proizvoditi spoznaje ove prirode proizlazi iz odluke da pristanemo sudjelovati u opstojnosti sustava. Objektno mišljenje neetički je izbor kolaboracije.

Možemo dodati da se nedostaci objektnog mišljenja nikada neće moći popuniti pomoću onoga što se ponekad naziva “povećanjem općenitosti”, jer konstrukcija totaliteta mo-

ra biti polazišna točka proučavanja (ona omogućuje rekonstrukciju stvarnosti) i to što ga organizira, a ne zaključna točka. Općenitost prethodi lokalizaciji. Totalitet je posvuda, a ipak se ne može izvesti iz raspršenih i pojedinačnih činjenica. Koncept kao što je “zatvorski sustav” ne stvara se akumuliranjem opažanja o zatvorima ili o dnevnom redu. Kao što je govorio Dumézil, kada promatramo a nije nam na umu neki sustav, vrlo često propuštamo relevantne elemente u specifičnim činjenicama koje proučavamo, ne vidimo ih, upravo zato što nam oni izgledaju relevantni samo u svjetlu cjelokupne strukture unutar koje se uklapaju i u usporedbama koje se izvode zahvaljujući njoj: “Usporedba, komparativni duh moraju biti uključeni od samog početka.”³

Radovi koji ne nalaze mjesto u mjerilu struktura osuđeni su da svoja istraživanja postave na takvu razinu na kojoj će ostati slijepi za sustave moći, tako da će, postavši dio tih sustava, predstavljati način koji će njima omogućiti funkcioniranje. Sistemski misliti, naprotiv, znači rekonstruirati područja iskustva koja nam izmiču, i odatle, pristupiti spoznaji logikā koje se odvijaju bez našeg znanja, drukčije ograničiti područja znanja i rekonstruirati stvarnost izvan njezina očiglednog oblika.

NEJEDNAKOSTI

Razmišljanje o logičkim i političkim bezizlaznostima objektnog mišljenja vodi nas do zaključne opaske o jednom od bitnih modaliteta razvijanja društvene kritike. Sociološka analiza prečesto se definira kao projekt čiji je zadatak istaknuti mehanizme “diskriminacije”, “razvlaštenja” ili “nejednakosti” itd. Uostalom, čak se i ovdje bavimo načinom na koji je, spontano, većina nas sklona poimati što znači kritizirati.

I ovdje, ove su riječi točne i upućuju na neupitne činjenice. Ali istovremeno, problematizirati ono što u svijetu nije dobro u pojmovima “nejednakosti” ili “diskriminacije”, ne

znači li to prihvatiti okvire u kojima se životi odvijaju na nejednak način. Je li problem u diferencijalnoj represiji ili represiji samoj? Jesu li to nejednakosti u školskom uspjehu ili školski sustav u svom cjelokupnom funkcioniranju? Takav način ispitivanja ne znači nijekati zasebna istraživanja ni njihovu važnost. Naprotiv, možda nam daje sredstva kojim će ona dobiti novo značenje.

Tematike nejednakosti i diskriminacije u društvenim znanostima doista bi mogle s predmetnim mišljenjem održavati ključnu vezu. One otkrivaju način na koji se društvene znanosti postavljaju u odnosu na vlasti, i njihovu sklonost da svoja istraživanja o vlasti ograniče na kritiku diferencijalne raspodjele njezinih učinaka unutar danog sustava koji ona uspostavlja samim svojim djelovanjem (i tako se održava) umjesto da uzme u zadatak shvatiti sustav u ukupnosti njegove pozitivnosti.

Ako želimo obnoviti mogućnost neke radikalne prakse, nužno je ponovno se povezati sa sistemskim mišljenjem, inače bi ono što nazivamo “društvenim znanostima” moglo biti samo epistemološka i kognitivna strana onoga što, u političkom smislu, nazivamo “konformizam”.

VI

Prostor misli

Ovo bi istraživanje o misaonim slikama i oblicima htio zaključiti ispitivanjem posljedica intelektualne etike na poimanje pisanja i autorova odnosa prema svijetu, javnosti, politici i institucijama. Ovdje bih htio pokušati dokazati da ugradnja etičke dimenzije u praksu ne može a da ne vodi izgradnji i održavanju specifičnog odnosa prema svijetu.

Razmišljati o svojoj aktivnosti, uključujući u to pitanje njezine političke učinke, utječe na način na koji sebi predstavljamo svoj subjektivni odnos prema različitim prostorima i različitim temporalnostima društvenog i kulturnog svijeta i njegovih odnosa s politikom. Drugim riječima: ne možemo se slagati s ovim što govorim o statusu spoznaje a da iz tog ne izvedemo posljedice za institucije.

Svako razmišljanje o misli nužno, prije ili kasnije, dovede do istraživanja o prostoru. Jedno od pitanja koja si postavlja svaki pojedinac koji se bavi znanstvenim ili kulturnim životom jest znati kako se orijentirati, tko su njegovi sugovornici ili njegova publika, za koga i kako piše, kome je blizak i kome je dalek, kako su organizirane bliskosti i udaljenosti.

Određivanje odnosa s intelektualnim i javnim prostorom i s ostalima očito se nikada ne događa apstraktno i svjesno. Utvrđuje se postupno. Ali naročito, postoje forme koje nam se nameću i koje unaprijed određuju modalitete s kojima ćemo živjeti i doživljavati svoje živote.

Preko koncepta polja, Pierre Bourdieu pokazao je kako je pitanje prostora pripadnosti i sugovorništva bilo neophodno za razumijevanje stvaranja neke misli ili simboličke pra-

kse. Postoji odnos između misli i prostora, tako da *ako želimo stvoriti opozicijska mišljenja, moramo proizvesti opozicijske prostore.*

Iako se određeni broj analiza koje sam predložio u ovoj knjizi mogu, *mutatis mutandis*, primijeniti na umjetnost ili književnost, razmišljanje o odnosu mislilaca sa znanstvenim, javnim i političkim prostorima dovodi do postavljanja pitanja koje se čini specifičnijim za teoriju.

Naravno, bez obzira na polja (umjetnička, književna ili znanstvena), postoje razni ustanovljeni i dostupni modeli života (umjetnički život, život pisca, život autora) koje nasljeđujemo. No, posebnost je položaja autora ili istraživača u odnosu na pisce i umjetnike to da je jedan od prostora koji igraju bitnu ulogu u reguliranju formi koje poprima život, sveučilište. Ne postoji teorijska praksa koja se ne mora definirati u odnosu u, i odnosom sa sveučilišnim dispozitivima koji reguliraju proizvodnju i distribuciju znanja. Autori će se nužno baviti sveučilištem i moraju se postaviti u odnosu na njega (pa i radikalno protiv, i da bi život živjeli izvan njega, kao na primjer Sartre).

Uopće nisam siguran da bi se moglo reći kako su književna ili umjetnička polja manje kodifikacijska i normirana od akademskog ili intelektualnog polja – spontano bih prije imao suprotan dojam jer, paradoksalno, znamo da su područja u kojima norme nisu institucionalno definirane i održavane često ona u kojima su norme najkruće.

Ostaje činjenica da bi pokazivanje složenog odnosa opozicijskog mišljenja prema akademskim okvirima omogućilo da razumijemo njegovu krhkost, poteškoće subjektivizacije sebe kao opozicijskog autora i ranjivost tog pristupa.

DISCIPLINA

Način postojanja što ga akademsko polje nudi kao uzor – te bi ga time željelo nametnuti – svakom pojedincu koji se posvećuje autorskom životu počiva na *formi discipline*. Etika autonomije i neutralnosti je, uostalom, neodvojivo povezana s disciplinarnom etikom.

Forma discipline predstavlja akademski način zaobilaženja kako modaliteta proizvodnje znanja tako i oblika odnosa autora s politikom i s javnim prostorom. Ona gradi pozornicu na kojoj bi se na neki način nalazila dva svijeta, svijet akademske i disciplinarne rasprave s jedne strane, te s druge, javni, medijski i politički svijet. Disciplina znanstvenicima nudi način postojanja kojim upravlja vremenska logika. Prvo, postoji akumulacija spoznaja u polju; zatim, u nastavku, distribucija znanja prema javnom i medijskom prostoru.

U predavanju održanom 2001. godine pod naslovom “Istraživači i društveni pokret”, Bourdieu izražava taj način kodifikacije života istraživača. On piše: “Da bismo bili angažiran znanstvenik, legitimno angažiran, potrebno je *angažirati znanje*”. No, “to se znanje može steći samo znanstvenim radom, *koji je podređen pravilima znanstvene zajednice*.” Postojala bi dakle prostorna i vremenska organizacija znanstveničkog života, koji bi se prvo trebao obraćati svojim prirodnim sugovornicima, koji bi bili ostali istraživači u njegovu području, prije nego izađe u javni prostor. “Od ključne je važnosti da našim kolegama *dademo prednost* da kritiziraju ono što smatramo otkrićem, ali zašto bi se na njih ograničavalo *kolektivno stečeno i kontrolirano znanje?*”¹

Jedna nova podrška ovom gledištu dolazi iz pera američkog sociologa Michaela Burawoya preko kategorije “javne sociologije”, definirane kao prakse čiji je cilj mobilizirati akademsko, i akademski kontrolirano znanje u društvenom prostoru. Odnos “sociologa” s javnim prostorom trebao bi poprimiti oblik intervencije sociologa koji se koristi spoznajama stvorenim u “prostoru akademske sociologije”, kako bi u in-

terakciji s društvenim pokretima, udrugama i sl. razmišljao o funkcioniranju društva, o svrsi različitih ustanova, o potrebi za mogućim promjenama.

Za Burawoya, javna sociologija i akademska sociologija nisu ni proturječne ni suprotstavljene. Javna sociologija ne bi mogla postojati bez akademske sociologije. Ova potonja je naime ta koja pruža konceptualne okvire, metode, znanja, koji će biti uključeni u dijalog s izvanakademsom publikom². Akademska praksa proizvodi spoznaje, a zatim bi na “javnom sociologu” bilo da ne dopusti da ta znanja ostanu neiskorištena i prenese ih u društveni i politički prostor. Ova normativna predodžba, kao što vidimo, pretpostavlja da je praksa “spoznajne proizvodnje” potpuno odvojena od političke prakse, kao da politička zainteresiranost nije transformirati pravila i forme proizvodnje znanjâ, nego intervenirati tek naknadno, u nastavku, u njihovo korištenje.

DVA SMISLA RIJEČI “DISCIPLINA”

Prije nego što nastavim, ili možda kao način da predstavim predstojeću raspravu, htio bih dodati jedno pojašnjenje kako bismo izbjegli bilo kakav nesporazum. Čini mi se važnim razlikovati dva značenja riječi “disciplina” koja se prečesto brkaju.

Prvo, disciplina se može odnositi na neku epistemološku stvarnost, na određeni način razmišljanja o svijetu. S tog gledišta, upućuje na nešto vrlo važno i neporecivo: postoje sociološki, povijesni ili ekonomski načini razmišljanja, koji su različiti jedni od drugih.

Ali na ovu se epistemološku dimenziju nadovezuje jednino drukčije shvaćanje pojma discipline, ovaj put institucionalne, koje upućuje na činjenicu da pojedinci kojima je zajednička neka epistemološka pripadnost moraju zajedno stvarati prostor sugovorništvâ i rasprave, tako da se istraživačev život treba odvijati unutar homogene disciplinarne

zajednice: zajednice sociologa, zajednice ekonomista, zajednice povjesničara itd. Ta druga dimenzija, koja nema nikakve očite i izravne veze s epistemološkom idejom, čini mi se problematičnom.

Već sada bi trebalo biti samorazumljivo da smo kada sebe definiramo kao “sociologa” ili kao nekoga tko “razvija sociološki način mišljenja”, nužno upućeni na raspravljanje te sebe određujemo u odnosu na autore koji se u životu bave drugim načinima mišljenja (povijesnim, ekonomskim, pravnim itd.). Prema tome, po definiciji, prostor mišljenja i rasprave jednog autora sastojat će se od pojedinaca koji pripadaju drugim disciplinama, u epistemološkom smislu, od njegove. Prikloniti se pojmu discipline u epistemološkom smislu ne dovodi do prihvaćanja disciplinarnih formi u institucionalnom smislu tog naziva, nego prije da se odmaknemo od njih, demontiramo ih ili ukinemo.

Zapravo, doista je čudna ideja o disciplini i disciplinarnoj zajednici kad na to pomislite – ta ideja prema kojoj bi, zato što su položili iste ispite kao i vi i stekli iste diplome kao i vi – što su postupci čija je arbitrarna, nepravedna i iracionalna priroda svima poznata – ti pojedinci trebali predstavljati naš mentalni obzor, trebali bismo surađivati s njima, raspravljati s njima, kao da tvorimo nešto poput zajednice koja dijeli iste stvari i jedni drugima imamo nešto reći.

Samo zato što je netko diplomirao ili je stekao kakav doktorat, samo zato što je država nekog imenovala “sociologom” ili “filozofom”, ne znači da mu ja imam što reći, da me to na nešto primorava ili da njega ili nju moram smatrati dijelom istog prostora u kojem se i ja nalazim. Pojam disciplinarnе zajednice je štoviše, po definiciji, i depolitizacijski pojam koji pretpostavlja mogućnost neke autonomne znanstvene rasprave³.

Subjektivizacija sebe kao autora uključenog u neku disciplinu počiva na činu slijepog pokoravanja neopravdanim zahtjevima. Uključiti se u disciplinarne krugove, paradoksalno znači u temelj angažiranosti u nekoj racionalnoj aktivno-

sti uvesti tradicionalističku gestu i konformističku podložnost, iracionalni stav slijepog pristajanja uz nešto lažno, ali koje priznajemo kao ispravno jer ga nameće institucija.

IZGRADITI OPOZICIJSKA POLJA

Privesti znanost sudu svijeta dovodi do rekonfiguracije odnosa prema intelektualnom i političkom prostoru. Ako razmišljamo o znanstvenoj proizvodnji uključujući u nju etičko pitanje i potrebu da se, svim sredstvima, usprotivimo reprodukciji sistema, tada nam se nameće odnos koji vodi do odmicanja od institucionalnog modela života istraživača. Jer kad pišem, kada proizvodim analize, nije nužno da sam blizak drugim sociolozima ili drugim filozofima. Ne obraćam se nužno njima, čak i ako će mnogi od njih, naravno, biti dio moga kruga kojem se obraćam. Ali kriterij je tog okupljanja drukčiji.

U svakoj disciplini u institucionalnom smislu naziva, postoje pojedinci čija proizvodnja pristaje uz reproduktivne sustave moći, i drugi koji ih pokušavaju destabilizirati. Prema tome, mnogi se istraživači, za koje država, institucija i disciplinarni diskurs kažu da bih trebao biti s njima u zajednici, u stvari pokazuju kao neprijatelji: oni nisu pojedinci s kojima raspravljam, nego pojedinci protiv kojih se borim.

Pitanje sugovornništva, adresiranja, nije institucionalno, nego političko pitanje. Kada gledamo nekoga, ne trebamo se pitati: pripada li ova osoba “mojoj” disciplini? Nego: pripada li ona istom etičkom projektu kao i ja? Čemu služi? Što objektivno proizvodi? Pripada li onim pojedincima čija djelatnost doprinosi održavanju sistema ili onima koji ga osporavaju, koji ga podrivaju, bez obzira na područje u kojem pišu.

Pojedinci za koje je slučaj htio da s njima dijelimo disciplinarni identitet dodijeljen isključivo u institucionalnom smislu naziva (jer očito postoje brojni načini bavljenja sociologijom, poviješću, ekonomijom...) ne predstavljaju nužno

sugovornike. Obratno, novinari, aktivisti, militanti, pisci, umjetnici, matematičari, odvjetnici itd. koji se prepoznaju u istoj etičkoj zadaći kao i ja u potpunosti mogu biti dio mog prostora pripadanja i sugovorništva.

Kada Monique Wittig govori o šoku koji je doživjela čitajući tekstove Lévi-Straussa o “razmjeni žena”, izjednačenih sa znakovima ili predmetima koji govore, i koji je njoj bio polazište za kritiku strukturalizma, kada Césaire u *Raspravi o kolonijalizmu* izražava gađenje koje u njemu izazivaju teorije povjesničara, sociologa ili psihologa i osuđuje njihovu lažnu objektivnost, njihov šovinizam, njihov podmukli rasizam, njihove poglede na primitivizam, njihovo inzistiranje na različitoj prirodi ne-bijelaca itd, oni zauzimaju stajališta i razvijaju analize koje očigledno pripadaju prostoru mišljenja, sugovorništva i adresiranja kao i bilo koji teoretičar i bilo koji praktičar koji nastoji živjeti etički u lošem svijetu. Ideja po kojoj bi se rasprava trebala odvijati unutar zajednice koja okuplja stručnjake u disciplini vodila bi, naprotiv, do delegitimizacije diskursa Césairea i Wittig kao “profanih”, njihovu isključenju iz prostora rasprave, to jest njihovu bi riječ činila nepostojećom te stoga mnoge istraživače gluhim za njihova stajališta.

Pisati kako bi se služilo, pisati u smislu oruđa, misliti kako bismo bili u opoziciji vodi tako do mog doživljaja kako se moj prostor pripadanja i sugovorništva – moje područje – definira ukupnošću osoba koje, u svojim područjima (epistemološkim, umjetničkim, kulturnim, političkim), također pokušavaju dovesti sustav u pitanje: s njima se borim, s njima raspravljam, s njima debatiram protiv onih koji na svojim područjima rade na održavanju – pa i jačanju – sustava moći. Proizvesti emancipacijsku znanost vodi do toga da se uključimo u opozicijske zajednice čija su forma, logika i temporalnosti u raskoraku s disciplinarnim zajednicama.

JAVNO I POLITIČKO

Restrukturiranje naših prostora sugovornništva, našeg opažanja bliskosti i udaljenosti očito nije ograničeno na prostor znanja i kulture, na prostor proizvođača simboličkih dobara. Pitanje oblika prostora sugovornništva i rasprave očigledno je veoma važno. No, ono ipak nije specifično i autonomno. Ako je istina da intelektualna etika vodi do toga da utvrdimo kako svi pojedinci čiji je projekt dovesti svijet u pitanje čine dio naših prostora sugovornništva i pripadnosti, tada se ovaj inkluzivni modalitet u svojoj primjeni ne ograničava samo na intelektualne i kulturne proizvođače. Odnosi se jednako tako i neposredno na sudionike koji u javnom prostoru ostvaruju opozicijske prakse. Iz istog razloga zbog kojeg nalaže emancipaciju od disciplinarnog forme, etičko propitivanje doводи do izražavanja inkluzivnog odnosa intelektualaca prema javnosti ili politici.

Ako u naše pristupe uvedemo etičko opažanje, doći ćemo do neposredne veze s borbama. Za razliku od disciplinarnog modela, ne postoje dva koraka u proizvodnji opozicijskih znanja. Ne postoji prvo “unutarnja”, “disciplinarna” rasprava, a potom, kao drugi korak, susret s “izvanjskim”. Ne postoji stvaranje djela, a zatim angažman u javnom prostoru ili u dijalogu s javnošću. Javnost je uvijek prisutna, uvijek već tu: znanja se stvaraju u dodiru s njom. I njoj se (dakako ne samo, ali i njoj) neposredno obraćaju i njoj su namijenjena. Teorijska djelatnost razvija se unutar heterogenog mentalnog prostora, kojemu pripadaju militanti, umjetnici, pisci, najrazličitiji autori. Drugim riječima, *angažman s “izvanjskim” i određeni način povezivanja s “javnošću” prethodi oblikovanju mišljenja i praksi spoznavanja.*

U brojnim intervjuima Michel Foucault jasno izražava ovu ontološku povezanost između etičkog pristupa i praksi osporavanja. Autor *Nadziranja i kažnjavanja* tako je izjavio da se “nimalo ne brine o akademskom statusu” onoga što radi i da njegov problem nije “zadovoljiti profesionalne povjesni-

čare”⁴. Zašto? Jer je njegov cilj proizvesti učinke: “Ono bitno ne nalazi se u nizu ovih istinitih ili povijesno provjerljivih zapažanja, nego prije u iskustvu koje knjiga omogućuje da ga steknemo.”⁵ Zato kad 1974. godine spominje knjigu o “disciplinskim sustavima”, koju, kaže on, tada piše, Foucault izjavljuje kako bi volio da ona može “poslužiti odgojitelju, skrbniku, sucu, prizivatelju savjesti”⁶. Foucault će također tvrditi kako ne piše da bi rekao: “Ovako stoje stvari.”⁷ Nikada se ne radi o znanju zbog znanja: “Govorim o ovim stvarima samo utoliko što smatram da ih je time moguće promijeniti. Sve što činim, činim da bi to nečemu služilo.”⁸

IZGRADITI RAZLIKE

Kada napustimo ideju o znanju koje bi samo sebi bilo svrha u ime opozicijskog spoznavanja, misao se oblikuje na planu koji je izravno povezan s politikom, sudionicima u borbama, javnim okupljanjima. Vrlo brzo, postavlja se i pitanje kako odrediti odnos koji treba održavati s prostorom društvenog osporavanja: kako promišljati povezanost između prakse spoznavanja i borbi?

S tog gledišta, valja inzistirati na jednom: reći da nam projekt mora biti pisati da to nečemu služi, kako bismo donijeli alate ili oruđa, nipošto ne znači, obrnuto od onoga što bi se moglo zamišljati, zauzimati se za neki oblik rastakanja intelektualnosti u društvenim pokretima ili negiranje specifičnosti znanja u odnosu na spontana mnijenja.

Doista, u usmjerenjima koja se zalažu za jaču povezanost između intelektualaca i politike, suviše često nailazimo na oblik kritike figure intelektualca, kao da se htijenje ponovnog uključivanja znanstvenih praksi u borbu mora odvijati preko svojevrzne istoznačnosti između opozicijskih i spontanih znanja.

Obratno od takvog opažanja, čini mi se da formuliranje dobre znanstvene etike traži da uspijemo *zajedno* okupiti po-

trebu da se na protujavnost prošire prostori pripadnosti, obraćanja i sugovorništa autora te imperativnu potvrdu kako takvo uključivanje prakse spoznavanja u polje borbi nema za funkciju da nas rasformira kao intelektualce, već naprotiv, *da nas izgradi kao takve*.

Ako intelektualac ili istraživač mora pisati za javnost, to je upravo zbog toga što im nešto ima reći, nešto što ona bez njega ne bi znala. U jednom tekstu o pojmu generalnih staleža, Didier Eribon ističe pojam “odsutnog glasa” kao paradigmatu odnosa između intelektualaca i društvenih pokreta.⁹ Obratiti se društvenim pokretima, ljudima koji se bore, ne znači služiti im ili ponavljati to što oni već govore. Naprotiv, znači pokušati uvijek tražiti ono što je odsutno u pokretu, što nije tamo, pitanja koja nisu postavljena, pojedince koji su isključeni iz pokreta i koji se ne vide itd.

Prema tome, pronaći svoje mjesto kao autor koji pripada društvenom pokretu, koji ga osluškuje, razgovara s njim i želi proizvesti spoznaje, *ne znači poricati razmak između znanstvenika i aktivista, nego ga naprotiv izgraditi*. Ta razlika, ta sposobnost da vidimo stvari na koje spontano ne mislimo, omogućuje da proizvedemo nove spoznaje, nove pravce napada, te nam tako omogućuje da radikaliziramo osporavanje. Rasformirati pojam disciplinarnе zajednice i isticati etičke prostore sugovorništa ne znači rasformirati istraživanje i znanje, nego naprotiv, afirmirati ih jer su istraživanje i znanje to čemu se obraća – a sama ideja obraćanja pretpostavlja da imamo nešto čime se obratiti. Da bismo razgovarali, moramo jedni drugima imati što za reći.

Kao daljnji dokaz neke vrste logike i koherentnosti unutar etike, ponovno kod Horkheimera nalazimo analize koje rasvjetljavaju ovu situaciju. Budući da se o “kritičkoj” teoriji (ovo je, ponavljam, Horkheimerova riječ i već sam rekao zašto sam nepovjerljiv prema njoj) ne misli kao da je sama sebi svrha, ona se mora definirati kao “element neke *praxis* čiji je cilj uspostaviti nove oblike društvene organiziranosti”. Biti “kritički” teoretičar i sebe odrediti kao takvog vodi do toga da

održavamo neposredan odnos sa sudionicima borbe: teoretičar o sebi mora misliti kao da, s podređenom klasom, tvori “dinamičko jedinstvo”.¹⁰

Riječ jedinstvo važna je jer točno govori kako se kritička teorija razvija u okružju koje uključuje proletarijat. Ali najznačajnija riječ je “dinamičko”. Jedinstvo je dinamičko u smislu da se ne radi o jedinstvu stapanja ili identiteta, nego o *jedinstvu razlike*. Teoretičar s proletarijatom mora izgraditi zajednicu uzajamnog utjecaja u kojoj on ne odustaje od govorenja istine tom proletarijatu, čak i ako to znači dovesti ga u pitanje. S društvenim pokretom i povijesnom situacijom u kojoj se razvija, misao nije u odnosu jednakosti ili izražavanja, nego u odnosu poticanja i promjene. Zahvaljujući ustanovljenju ove “zajednice uzajamnog utjecaja”, revolucionarna se svijest može razvijati, a s njom i njezine “oslobađajuće”, “poticajne” i “agresivne” energije.¹¹

Horkheimer zbog toga napada intelektualni stav koji običava hvaliti kreativnost proletarijata, prilagođavati mu se ili idealizirati njegovu kritičku svijest. Taj stav on naziva “bijegom od napora teorijskog mišljenja”. Prema njemu, takvo uvjerenje ne pomaže proletarijatu. Zapravo ga više “osljepljuje i slabi” nego što je to on “sam po sebi”.

Središnja je poanta Horkheimerova argumenta da je svijest proletarijata formirana i formira se unutar utvrđenog poretka. Predstavlja dakle proizvod sustava, uključujući i kada izražava kritiku tog sustava. Otuda, dovođenje u pitanje sustava pretpostavlja raskid sa sistemskim formama kritike upisanim u svijest proletarijata kako bi se ponovno konstituirali objektivni interesi te klase kojih ona sama nije svjesna. To je teoretičareva uloga: “Stav koji bi isključivao mogućnost da se proletarijatu proturječi s njegovim istinskim interesima, a time i interesima cijelog društva, i koji bi se orijentirao prema mišljenju i raspoloženjima mase i sâm bi zapao u apsolutnu ovisnost o utvrđenom poretku.”¹²

To je razlog zašto svaki diskurs koji se raduje nestanku figure intelektualca gradi temelje konzervativizma.¹³

TUGA

Svaki teoretičar koji želi živjeti etičkim intelektualnim životom trebao bi se udaljiti od tvrđenih i unaprijed određenih formi akademskog života. To udaljšavanje vodi opozicijsku misao da se razvija u relativnoj autonomiji u odnosu na institucionalne dispozitive.

Naravno, kao takva, ova situacija nije osobito loša i nema osobitog značaja. Ali, istodobno, to znači da postoji oblik krhkosti i ranjivosti opozicijskih diskursa i onih koji su njihovi nosioci. Institucije ih ne podržavaju dovoljno, nisu im dovoljno posvećene. Prije ih napadaju ili marginaliziraju. Ako je društvo i dalje tako loše, vjerojatno je to i dijelom zbog te slabe institucionalne integracije disfunkcionalnih praksi u svijetu u kojem potvrde akademskog priznanja igraju nezamernarivu ulogu u javnom kruženju diskursa.

U svakom slučaju, ova situacija govori da kako bi opozicijska misao mogla proizvesti svoje učinke, ona ne može računati na danu podršku. Budući da se razvija prema modalitetima različitim od onih koje podržavaju ustanovljeni sustavi, ona mora izmisliti vlastite sustave savezništva, koji će joj omogućiti da se širi, bude korištena, postane javna. Osim što mora izmisliti sama sebe, mora izmisliti svoje distribucijske alate i steći svoje platforme.

Problem leži u tome da, bez obzira koliko bile bitne, te podrške ne mogu stvoriti sami autori (ili, u svakom slučaju, ne samo autori): njihov oblik, njihova upotreba i njihov uspjeh uvelike ovise o drugima, aktivistima, novinarima, piscima, javnosti, drugim autorima. Ovim se uvodi oblik ovisnosti, nekontroliranosti i nasumičnosti u samo središte pristupa koji se pokušavaju utemeljiti na najracionalnijim i najkontroliranijim osnovama. Vjerojatno zbog toga, iako se definira kao utopijski i okrenut budućnosti, etički projekt još uvijek prožima temeljni odnos s melankolijom, tjeskobom i nemirom - a tako možda i slobodom.

Napomene

I) IZVESTI KULTURU PRED SUD DRUŠTVA

- 1 Judith Butler, “Peut-on mener une vie bonne dans un monde mauvais”, in *Rassemblement. Pluralité, Performativité et politique* [Možemo li živjeti dobar život u lošem svijetu, u Okupljanje, Pluralitet, Performativnost i politika], Pariz, Fayard, 2016.
- 2 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Pariz, Gallimard, 1974, str. 40. [Tradicionalna i kritička teorija, Beograd, BIGZ, 1976.]
- 3 *Ibid.*, str. 49.
- 4 *Ibid.*, str. 81.
- 5 *Ibid.*, str. 25.
- 6 *Ibid.*, str. 49.
- 7 *Ibid.*, str. 25.
- 8 Theodor Adorno, “Uvod”, u *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Pariz, Éditions Complexe, 1979, str. 26. [franc. prev. djela: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.]
- 9 *Ibid.*, str. 21.
- 10 *Ibid.*, str. 21.

II) ZA ETIKU DJELA

- 1 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op. cit.*, str. 84. [Tradicionalna i kritička teorija, Beograd, BIGZ, 1976.]
- 2 Za sve te točke vidi Ronan de Calan, *La littérature pure. Histoire d'un déclassé* [Čista književnost. Povijest jednog deklasiranja], Pariz, Cerf, 2017.
- 3 Édouard Louis, “Knjigu sam napisao da bi potlačeni dobili zadovoljstina”, Intervju u časopisu *Ballast*, 22. siječnja 2015.
- 4 O mogućnosti političke evaluacije djela i izazovima takve prakse, možemo pogledati analizu Dominica Thomasa i Alaina Mabanckoua o raspravama koje je izazvao performans *Exhibit B*, u njihovu članku “Crispations. La question noire ou le débat autour d’Exhibit B” [Grčenja. Crnačko pitanje ili rasprava oko Exhibit B], u Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Dominic Thomas (ur.), *Vers la guerre des identités?* [Prema ratu među identitetima?], Pariz, La Découverte, 2016.

- 5 Pierre Bergounioux, "La pensée est négation" [Misao je negacija], u *Exister par deux fois* [Postojati dvaput], Pariz, Fayard, 2014, str. 131-132.
- 6 Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* [Lekcija o lekciji], Pariz, Minuit, 1982.
- 7 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., str. 37. [Tradicionalna i kritička teorija, Beograd, BIGZ, 1976.]
- 8 *Id.*
- 9 *Ibid.*, str. 81.
- 10 Michel Foucault, "Il faut défendre la société", Cours du Collège de France, 1976 ["Društvo treba braniti", Predavanja na Collège de France, 1976.], Pariz, Gallimard / Seuil, 1997., str. 6-7.
- 11 Peter Sloterdijk, "Plagiat universitaire, le pacte de non-lecture" [Sveučilišno plagiranje, pakt nečitanja], *Le Monde*, 28. siječnja 2012, online: http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/28/lepacte-de-non-lecture_16358873232.html#9B3dTtEyO-6LAUoqZ.99
- 12 Theodor Adorno, "Uvod", u *De Vienne à Francfort*, op. cit., str. 20.

III) LAŽNOST SVIJETA

- 1 *Ibid.*, str. 26.
- 2 *Ibid.*, str. 24.
- 3 *Ibid.*, str. 28.
- 4 *Ibid.*, str. 26.
- 5 *Id.*
- 6 *Ibid.*, str. 26-28.
- 7 Pierre Bourdieu, Jean Claude Passeron, *Les Héritiers* [Nasljednici], Pariz, Minuit, 1964., str. 108.
- 8 *Logique de la création. Sur l'Université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation* [Logika stvaralaštva. O Sveučilištu, intelektualnom životu i uvjetima za inovacije], Pariz, Fayard, 2011.
- 9 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Pariz, Minuit, 1991. [Što je filozofija?, Zagreb, Sandorf, 2017.]

IV) ZAMKE KRITIKE

- 1 Didier Eribon, *Principes d'une pensée critique* [Načela kritičkog mišljenja], Pariz, Fayard, 2016.
- 2 Joan Scott, "L'Histoire comme critique", in *Théorie critique de l'Histoire* ["Povijest kao kritika", u Kritička teorija povijesti], Pariz, Fayard, 2008.

- 3 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Pariz, Gallimard, 1975, str. 308. [Nadzor i kazna – rađanje zatvora, Zagreb, Informator, 1994.]
- 4 *Ibid.*, str. 309-312.
- 5 *Ibid.*, str. 316.
- 6 *Ibid.*, str. 318.
- 7 Theodor Adorno, “Uvod”, cit. čl., str. 16.
- 8 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., str. 38. [Tradicionalna i kritička teorija, Beograd, BIGZ, 1976.]
- 9 *Id.*
- 10 Otuda je varav i lažan pristup poput onog Luca Boltanskog u njegovoj knjizi *De la critique* [O kritici] koji bi se htio “nadovezati na kritičku tradiciju” i pritom zadržati ispitivanje proizašlo iz sociologije kritike, pojmova determinizma, epistemološkog raskida i izdignutosti istraživača u odnosu na njegove predmete proučavanja. Odustati od ideje determinizma, epistemološkog raskida i izdignutog stava, znači jednostavno odustati od opozicijske pozicije. Boltanski u *De la critique* ne prestaje vjerovati da sudionici spontano proizvode “kritiku”, jer formalno ili neformalno izražavaju pozicije osporavanja institucija ili stvarnosti koju žive. To znači zaboraviti, kao što to pokazuju Foucaultove analize o zatvoru i kritici zatvora, ili Eribonove o seksualnosti i kritici seksualnih normi, da sustav proizvodi kritičke oblike koji su mu inherentni i sudjeluju u njegovoj reprodukciji. Biti proizveden kao subjekt u nekom sustavu znači biti proizveden kao govoreći subjekt i subjekt predodređen da upotrebljava određene kategorije za proizvodnju kritike i izražavanje osjećaja gnjeva i otpora. No ti su iskazi funkcionalni jer su, po definiciji, unutar sustava. Tako da samo epistemološki raskid s ovim spontanom iskustvom i tim postojećim diskurzivnim modalitetima omogućuje da se rekonstruiraju nesvesni totalitet u koji smo zarobljeni, u kojem kritički iskazi i institucije funkcioniraju zajedno – a taj projekt nužno vodi do oslobađanja opozicijskih i superiornih spoznaja te nesvesnih determinizama.

V) MISLITI PREMA SUSTAVU

- 1 *Histoire de la violence* [Povijest nasilja] Édouarda Louisa možemo čitati kao rekonstrukciju specifičnog totaliteta koji je upravljao razvijanjem interakcija opisanih u knjizi (Pariz, Seuil, 2016).
- 2 Samo se po sebi razumije da se ovdje ne radi o suprotstavljanju “terena” i “teorije”, ni “specijalizacije” i “generalizacije”. U pitanju su parovi jalovih i regresivnih opreka. Ne postoje teorije koje ne govore o nečemu stvarnom, i nikakva proučavana stvarnost ne postoji nezavisno od protokola proučavanja. S druge strane, misliti strukturalno ni po čemu ne znači odreći se mišljenja o specifičnim stvarnostima. Upravo suprotno, znači imati mogućnost da razumijemo to što su ove

posebne stvarnosti objektivno, uključujući ovdje, i pogotovo, u njihovim najsitnijim očitovanjima. Foucault mora rekonstruirati disciplinski sustav u cjelosti kako bi razumio određeni raspored sati u određenoj školi; Bourdieu rekonstruirao sustav kapitala, ukusa i gađenja kako bi shvatio o čemu se radi u najnezatnijoj prehrambenoj praksi makar bila i najsvakodnevnija. Što se mene tiče, na osnovi rekonstrukcije sustava suđenja i odgovornosti itd., uspio sam pokazati smisao određene psihijatrijske ekspertize u određenom procesu.

- 3 Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* [Jupiter, Mars, Kvirin], Pariz, Puf, 1948., str. 28-32.

VI) PROSTOR MISLI

- 1 Pierre Bourdieu, "Les chercheurs et le mouvement social", in *Interventions, op. cit.*, str. 465-466. Podcrtao G.d.L. [Istraživači i društveni pokret", u Intervencije].
- 2 Michael Burawoy, "Pour la sociologie publique" [Za javnu sociologiju], *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2009., sv. 1, br. 176-177., str. 121-144. I "Sociology as Vocation", *Contemporary Sociology*, 2016., sv. 45, br. 4, str. 379.-393. Vidi moj tekst "La sociologue publique, une ruse de la raison académique" [Javna sociologija, varka akademskog uma] na mojoj web stranici <https://geoffroyde.lagasnerie.com/2011/11/30/la-sociologie-publique-une-rusede-la-raison-academique-contre-michael-burawoy/>
- 3 Polemika o stvaranju sekcije Nacionalnog vijeća na sveučilištima za ekonomske heterodoksije pokazala je kako uvođenje političke kritike znanosti razbija ideju disciplinarnih zajednica.
- 4 Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", u *Dits et écrits, sv. II, op. cit.*, str. 863.
- 5 *Ibid.*, str. 864. ["Razgovor s Michelom Foucaultom" u Spisi i razgovori].
- 6 Michel Foucault, "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir", in *Dits et écrits sv. I, op. cit.*, str. 1392. ["Zatvori i umobolnice u mehanizmu moći" u Spisi i razgovori].
- 7 Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" cit. čl., str. 912. . ["Razgovor s Michelom Foucaultom" u Spisi i razgovori].
- 8 *Id.*
- 9 Didier Eribon, "La voix absente", in *Principes d'une pensée critique, op. cit.*, [Odsutni glas, u Načelima kritičkog mišljenja].
- 10 O ovoj temi važno je dodati da su intervencije uvjetovane: javno zauzeti autonomne pozicije tim je lakše ako svoje postojanje i svoj govor možemo nametnuti u javnom i medijskom prostoru, osobito ako je

autor prepoznat kao takav, i ako ima neko djelo. To je razlog zbog kojeg institucionalne prakse koje nastoje ukloniti figuru autora u ime norme (čisto institucionalne i koja nema nikakvog odnosa sa zahtjevima znanosti ili spoznaje) “kolektivnog i specijalističkog istraživanja” zapravo doprinose slabljenju mogućnosti širenja radikalnih diskursa u prostoru javne vidljivosti.

- 11 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., str. 48-49.
- 12 *Ibid.*, str. 46-47.
- 13 U tom pogledu možemo naglasiti paradoksu u prikazima koji kruže u akademskom polju. Vrlo je zapanjujuće da danas nailazimo na prilično iracionalno odbijanje zamisli, po mom mišljenju vrlo važnih, o epistemološkom raskidu, o prekoračenju, i pristupa koji inzistiraju na činjenici da istraživač raspolaže većom stručnošću i znanjima od pojedinaca koje proučava. Brojni su pravci i istraživači uključeni u akademsko polje koji odbacuju ovu zamisao, koji se protive dostignućima strukturalnog mišljenja i determinizmu u ime vrednovanja kritičkih kompetencija sudionika ili refleksivnih sposobnosti društvenih djelatnika, itd. I ta činjenica bi uostalom zasluživala istraživanje da shvatimo kako se neko polje definirano znanstvenim može konstituirati oko vrijednosti protivnih figuri znanstvenika ili ideji znanosti... Ali paradoksalno, često su ti isti istraživači koji niječu specifičnost znanstvenika istovremeno oni koji su izuzetno skloni nastojanju za akademizacijom disciplina, pa se čak i angažiraju na njihovoj “profesionalizaciji”, jačanju disciplinarnih granica i provjera, unaprjeđenju kriterija po kojima “kolege” provode evaluaciju ili objavljivanje u “recenziranim časopisima” kao središnjim elementima znanstvene karijere, na štetu načina objavljivanja koje se predstavlja kao egzoteričke – kao što je knjiga. Ipak je paradoksalno da se u tolikoj mjeri provodi hijerarhijska politika s institucionalnog gledišta te, istovremeno, s epistemološkog gledišta, niječu hijerarhije u evaluacijskim ili kognitivnim sposobnostima. Uostalom, ako je svatko istraživač i posjeduje iste sposobnosti kao i sociolozi ili povjesničari ili filozofi, pitamo se zašto bi trebale postojati profesionalne i disciplinarne zajednice koje proizvode znanja (jer tobože svi već sve znaju) koje organiziraju zatvorene krugove evaluacije - i za to su plaćene. Moglo bi se reći da je poimanje koje ja zastupam upravo obrnuto. Ja mislim da opozicijska teorija proizlazi samo iz epistemološkog raskida s pojedincima i spontanim znanjima. Ali taj je raskid epistemološki. Nije institucionalan. On je kognitivni raskid. To je praksa kojoj funkcija nije ustanoviti profesionalni prostor odsječen od izvanjskosti, nego, naprotiv, omogućuje razvoj znanja okrenutih prema van i upućenih militantima, novinarima, aktivistima, umjetnicima, piscima ili ostalim intelektualcima i istraživačima itd. Postoje određeni načini njeznanja razmaka koji su ujedno i načini njihova konstruiranja, i postoje određeni načini njihova potvrđivanja, koji su ujedno i načini da ih

prevladamo. Kada više nema nikakve intelektualne ili kognitivne razlike, jedini način da se osvoji specifični društveni identitet jest izgraditi je institucionalno. Današnje okoštavanje profesionalnog i institucionalnog života u velikoj se mjeri može objasniti činjenicom da istraživanja ne donose spoznaje koje bi bile superiorne u odnosu na svakodnevne – prema logici prilično sličnoj onoj kakvu je Elias izrazio o evoluciji klasnih granica, kada je primijetio da što se više namećala ideja o zajedničkoj ljudskoj pripadnosti, to su institucionalne i prostorne granice između klasa više jačale, jer je tada odmak trebao biti naglašen da bi postojao.

