



Centar za Medije i Komunikacije, Beograd,



Multimedijalni Institut, Zagreb





*Nasilje i civilnost – Wellekova predavanja 1996.* prijevod je prvog dijela knjige *Violence et civilité – Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* u kojoj je 2009. Balibar sabrao predavanja i oglede na temu nasilja i politike. Prijevod preuzima uvodno razmatranje i prvi dio izvornika koji se sastoji od nove, francuske adaptacije izlaganja pod naslovom »Od ekstremnog nasilja prema problemu civilnosti« koja je Balibar održao 1996. u sklopu Wellekovih predavanja o kritičkoj teoriji na Kalifornijskom sveučilištu u Irvineu. Iz prijevoda je izostavljen drugi dio izvornika s kasnijim Balibarovim ogledima.

Étienne Balibar

# **Nasilje i civilnost**

---

Wellekova predavanja  
1996.

Prevod: Tomislav Medak

Etjen Balibar

**Nasilje i civilnost**

Centar za Medije i Komunikacije, Beograd, 2011

✂ Multimedijalni Institut, Zagreb, 2011

*Izvornik: Étienne Balibar, Violence et civilité, Galilee, Paris, 2010*

Biblioteka *Philoxenia*

*Redakcija: Obrad Savić, Nada Popović Perišić, Jovan Čekić,*

*Jelisaveta Blagojević, Dušan Đorđević Mileusnić, Borut Vild*

✂ *Tomislav Medak, Petar Milat*

*Izdavači:*

Centar za Medije i Komunikacije,

Karađorđeva 65, 11000 Beograd, Srbija, tel: +381(11)2626-474,

email: [info@fmk.edu.rs](mailto:info@fmk.edu.rs), <http://www.fmk.edu.rs>

✂ Multimedijalni Institut

Preradovićeve 18, HR-10000 Zagreb,

tel: +385-(0)1-4856400, fax: +385-(0)1-4855729,

email: [mi2@mi2.hr](mailto:mi2@mi2.hr), <http://www.mi2.hr>

*Prevod: Tomislav Medak*

*Lektura: Dinko Telečan*

*Oblikovanje: Borut Vild*

*Štampa: Akademija, Beograd 2011*

*Tiraž: 600*

*Cena: 700 DIN / 99 KN,*

Centar za Medije i komunikacije: ISBN 978-86-87107-13-7

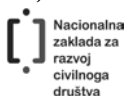
Multimedijalni institut ISBN 978-953-7372-06-4

—

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français de la Culture  
– Centre national du Livre.

Delo je objavljeno u saradnji sa Francuskim ministarstvom Kulture  
– Nacionalnim centrom za knjigu.

Tiskanje ove publikacije omogućeno je temeljem financijske potpore Nacionalne zaklade za razvoj civilnoga društva u skladu s Ugovorom broj 421-02/08-PP-6/23. Mišljena izražena u ovoj publikaciji mišljenja su autora i ne izražavaju nužno stajalište Nacionalne zaklade za razvoj civilnoga društva.



<http://zaklada.civilnodrustvo.hr>

## Sadržaj

---

Uvod: Nasilje i politika: neka pitanja	9
Od ekstremnog nasilja prema problemu civilnosti	27
Predavanje prvo: Hegel, Hobbes i »preobrazba nasilja«	33
Predavanje drugo: »Nepreobrazivo« nasilje? Pokušaj topike	71
Predavanje treće: Strategije civilnosti	103
Aneksi	139
Bilješke	145





*Nenasilje je u određenom smislu najgore nasilje.*  
 Jacques Derrida

U određenom smislu *najgore*. Ali samo u *određenom smislu* – u tom leži čitavo pitanje, barem u stanovitim okolnostima koje zahtijevaju da se to pitanje promisli. I upravo sam to naumio učiniti kao svoj doprinos ovome našem susretu – kao pokušaj da objasnim političku dvoznačnost figura nasilja i, simetrično, dvoznačnost politike u njenom suočavanju s nasiljem.

Stoga odmah treba reći da je čitav ovaj prilog obilježen aporijom iz koje mislim da ne mogu izaći. Moje je opravdanje u tome da ne vjerujem da sam jedini i da time ipak nastojim reagirati najbolje što mogu na ono što svi osjećamo kao najurgentnije: na nasilje u njegovim »individualnim« i »kolektivnim« (jedno od pitanja koje se ovdje nameće upravo je pitanje je li ta dihotomija uopće održiva), »starim« (to jest arhaičnim) ili »novim« (ne samo modernim, već i »postmodernim«) oblicima svakako trebamo moći odgovoriti drukčije, a ne samo deklarativnim iskazima poput: »Nasilje je nedopustivo i mi smo protiv njega.« Ili pak znamenitom Hobbesovom formulom po pitanju »prirodnog stanja«, a koju poslije preuzima i Kant: »Iz njega valja izaći«. Iako, moramo priznati, ne znamo odnosno vjerujem da više ne znamo »kako iz njega izaći«. I mori nas sumnja da je još jednim lukavstvom povijesti, koje je manje blagonaklone od onog nekadašnjeg, ta nemoć u koju smo zapali postala jednim od preduvjeta, jednom od formi reprodukcije i širenja nasilja. Bilo da se radi o ratu ili rasizmu, o agresiji ili represiji, o dominaciji ili ugrožavanju sigurnosti, o brutalnom razbuktavanju ili tinjajućoj prijetnji, nasilje i *nasilja* danas su možda u jednom dijelu samo izravna posljedica tog neznanja.

To je prva aporija, odnosno prva prepreka. Međutim, ta prepreka je dovoljna da poljulja naše poimanje politike i naše

povjerenje u njene moći. Pretpostavka dokidanja nasilja čini, naime, jedan od konstitutivnih elemenata naše ideje politike. Štoviše, možemo reći da je ona konstitutivna za našu ideju da se politika uopće može *instituirati* – što možemo izreći i na sljedeći način: horizont politike, kao uvjet mogućnosti i *telos* svih njenih praksi, jest *ono političko*. Budući da nasilje ne možemo jednostavno dokinuti, ponekad se jednostavno ispo- mažemo idejom ograničavanja njegovog opsega i učinaka – i to u dvostrukom smislu njegovog potiskivanja u sferu *asocijal- noga* i *nelegalnoga*, koju smještamo izvan političkoga (što je predodžba koju je Foucault doveo u pitanje), i obustavljanja *beskonačnog lanca* nasiljâ (figura osvete, *vendette*). Ali u ideji političkog ograničavanja nasilja već je sažeta bit dokidanja jer se polazi od toga da je nasilje jasno određeno, prepoznato i svladano. Politika, utoliko ukoliko ona kao preduvjet i kao polazište ima *političko* (autonomni poredak političkoga), pri- marno jest negacija, »nadilaženje« nasilja. Međutim, ako se nasilje ne može nadići ili, još gore, ako se sredstva i oblici tog nadilaženja pokazuju – ne uzgredno, već u svojoj biti – kao sredstva i oblici njegovog nastavljanja, dakle ako se tu događa unutarinja perverzija političkoga, onda politika postaje očaj- vajuća i očajna. A znamo (ili vjerujemo da znamo) kamo može voditi očaj politike.

Uz tu prvu prepreku usko je vezana i jedna druga pre- preka. Političko se ne bi pokazalo kao nadilaženje da termin nasilja na koji se pozivamo nije istodobno zbiran i razdioban, drugim riječima da on prvo ne objedinjuje sve oblike nasilja (2), bez obzira na njihovu heterogenost, u jedinstvenu katego- riju ne bi li ih potom dijelio na hijerarhije i razlikovanja čiji je učinak da naglašavaju ili ublažavaju njihov značaj, da ih određuju kao podnošljive ili nepodnošljive itd. Tako »silova- nje svijesti političkom (ili religioznom, ili...) propagandom» pod određenim uvjetima nije nasilje, *osim* ako ne prelazi određene »granice«. Tako je rat najgore nasilje, *ali* pod odre- đenim uvjetima nužno ga je prihvatiti (jer mir nije najviša ili barem nije bezuvjetna vrednota). Tako bezuvjetno priznava- nje činjenice »privatnog« nasilja može ili ne mora biti politič- ko pitanje. Itd., itd. Političko ne bi bilo carstvo *nomosa* da

polje nasilja nije *carstvo zla*, ujedno mislivo kao takvo i racionalno razgraničeno. (3) Međutim, ta objedinjujuće-razdiobna figura nasilja, koja prethodi njegovoj negaciji, zapada u paralizu čim se nađemo suočeni s nerazlučivošću, širenjem i ambivalencijom formi nasilja.

Nerazlučivošću jer se nasilje ne može bez ostatka razdijeliti na »javnu« i »privatnu« sferu. Ako je nasilje prekoračenje zacrtanih granica, ako je općenita formula nasilja: »povrijeđene su granice – brane, zaštite, zabrane, ograde 'sebstva' itd.«, onda nasilje ne možemo jednoznačno smjestiti u neku od tih dviju sfera – premda individualni i kolektivni identitet ovisi o opstojnosti tih sfera. Nerazlučivošću, također, jer ne možemo jasno i jednom za svagda sve pojedince ili skupine smjestiti među one koji *trpe* i one koji *provode* nasilje. Očigledno je da su primarno oni koji trpe nasilje ujedno i ti koji će mu najvjerojatnije pribjeći – i u tom slučaju dolazi do prekoračenja barem intelektualnih i moralnih granica, tako da se više ne možemo zadovoljiti izgovorom da je to nesretna posljedica, nastala pod pritiskom okolnosti ili iz ljudske slabosti. Što se pak tiče toga da će oni koji ga provode prije ili poslije trpjeti, to je puno rjeđi slučaj, ali u tome je lakše vidjeti »immanentnu pravdu«.

Širenja nasilja jer – prema obrascu »oružja za masovno uništavanje« gdje službeni monopol neminovno traži opću demokratizaciju upravljanja, zbog mogućnosti pogrešnih procjena ili naizgled kontingentnih nesreća (koje također predstavljaju jednu od najjasnijih poveznica nasilja i institucije), sama činjenica *fiksiranja granice* radi kontrole ili smanjenja nasilja odmah rezultira njegovim pretvaranjem u trajno stanje, ako ne i njegovom eskalacijom.

Ambivalencijom, naposljetku, i to ne toliko zbog često postavljano pitanja »suočesništva« žrtve i krvnika ili zbog iskonske neodredivosti odnosa *aktivnosti i pasivnosti* (4), koliko zbog naše nemoći da »nenasilje« i »nasilje« jednom za svagda smjestimo na polove *pozitivnog* i *negativnog*. A nadasve zato jer ne možemo jednoznačno pripisati etičku vrijednost pojmovima identiteta i drugosti, kako što nas je Derrida svojedobno podsjetio u komentaru na Levinasa. (5)

Moglo bi se prigovoriti da je tu riječ o vječitim karakteristikama i da u tom smislu podsjećanje na njih ne donosi nikakav pomak. Ipak, moguće ih je također misliti ne kao novost, već kao da postoje okolnosti u kojima one iznenada postaju opipljivije, u kojima više nisu sklonjene ili povučene na nekakve rubove filozofije, nego takoreći postaju vidljive na svakom koraku u svakodnevicu i u »normalnom životu«. I tada se čini da mnoštvenost *uvjetâ nasilja* ustupa mjesto općem *stanju nasilja* iz kojeg ponovo »ne znamo kako izaći« (čak niti – ili zacijelo ponajmanje – asketskim ili kontemplativnim napuštanjem »ovog svijeta« ili »ove povijesti«).

Otišao bih i korak dalje pa podsjetio da se politika ne prestaje vrtjeti u krugu »dvostruke« negacije nasilja, koja se upravo svodi na to dvojstvo pojedinačnih (određenih) uvjeta ovog ili onog nasilja i (općeg) stanja nasilja: dvostruke negacije, ali ne u smislu »negacije negacije«, već u smislu *dvaju oblika praktične negacije* koje izgleda izaziva činjenica nasilja i njegova imanentna moć širenja – dvaju oblika koje možemo odrediti kao *nenasilje* i *protunasilje*. Ne bi bilo teško pokazati da svaka od tih dvaju »strategija« ili tih »logika« (upravo u onom smislu u kojem se danas govori o »logici rata«) – one koja želi stvoriti vanjske i unutarnje uvjete nemogućnosti nasilja i one koja ga želi dokinuti okrećući nasilje protiv onih koji ga čine – stalno hrani ograničenjima ili neuspjesima druge (»pacifistička borba« nasuprot »oružanoj borbi«, ili iskazano još temeljnije borba nasuprot sporazumu, odnosno konsenzusu, odnosno prijateljstvu). Također, ne bi bilo teško pokazati ni da taj krug spada podjednako u horizont *državne* politike (i to pogotovo u horizont institucije ili funkcioniranja »pravne države«) kao i u horizont revolucije, to jest, kažimo to tako, podjednako u horizont ustava kao i u horizont ustanka, između kojih je – barem u modernom dobu – podijeljena predodžba političkoga, čime one stalno jedna za drugu igraju ulogu one *druge negacije*, »loše negacije« (upravo kao što postoji »loša beskonačnost«).

Dobro je znano kako pravna država razrješava tenziju između svog cilja, dakle stvaranja što šire domene unutar koje

je nasilje stavljeno »izvan zakona«, i nužnosti da do njega dođe izvornom i povremenom primjenom protunasilja u vidu represije kojoj se nije moguće oduprijeti: delegiranjem i koncentriranjem svih sredstava nasilja, koja time postaju »legitimna«, u rukama središnje vlasti za koju se pretpostavlja da je racionalna i nepristrana. Drugim riječima, uvođenjem logike »antinomije« koja traži identitet opreka: mira i rata, zakona i prijestupa, pod uvjetom da su one objedinjene u jednoj i transcendentnoj instanci. Nitko od Hobbesa i od Maxa Webera nije bolje shvatio u kojoj mjeri to politiku pretvara u metafizički teatar u kojem se trajno, nerazrješivo, odvija tragedija odnosa ljudske prakse i »zla«: kao prokletstvo i kob. Međutim, ista ta tenzija prisutna je u revolucionarnoj koncepciji politike i ona, barem na prvi pogled, vodi u istovrsne antinomije. Jer upravo je revolucionarna politika vođena dvostrukom tezom da politiku trebamo *preutemeljiti* ne bismo li je izveli iz vladavine nasilja (nasilja ekonomskog otuđenja ili nasilja države shvaćene kao instrument vladajućih klasa ili kao Levijatan) i da, s druge strane, do toga ne možemo doći, a da protunasiljem (bilo ono kratkotrajno ili pak »mirno«, kontrolirano i odgođeno) ne *eliminiramo* snage, skupine i aparate koji su protivnici naroda. Tu eshatološka dimenzija nije ništa manje prisutna no u govoru o pravnoj državi.

Ili je ona možda ipak samo njen odraz? Trebamo se ovdje barem nakratko zaustaviti na odnosima između ideje revolucije te ideje otpora i pobune. To je također prilika da se nešto kaže o tome kako je u marksističkoj tradiciji, dapače kod samog Marxa ta aporija prvo detektirana kao centralna, ali onda ostavljena po strani.

Pojam *otpora* ključan je za čitavo mišljenje revolucije u modernom dobu (to jest otkako je »revolucija« prestala značiti samo rušenje vlasti ili periodičnu izmjenu ustavnog ustrojstva) jer on upozorava na nesvodivo iskustvo u kojem se neko specifično nasilje razotkriva upravo onakvo kakvo jest (bilo da je riječ o izrabljivanju, nejednakosti ili diskriminaciji, ili pak o svima istodobno) i samim tim ujedno otkriva uni-

verzalno »pravo« koje ono negira. Bez otpora ugnjetavanih ugnjetavanju – svakog za sebe i svih zajedno, ili točnije: jednih za druge, transindividualno – to jest, bez činjenice da pokušaj dokidanja situacije ugnjetavanja uvijek već započinje samim ugnjetavanjem (6) ne samo da ne bi bilo revolucionarne politike, nego ne bi bilo niti »politike ljudskih prava« – u smislu u kojem se taj pojam ne svodi niti na moralni apel niti na pravnu proklamaciju »čovjeka« i njegovih »prava«, već počevši od *Deklaracije* iz 1789. nudi iskaz jedne etike »općeg prava na politiku« kroz pokušaj da se kolektivno ostvare uvjeti individualne slobode. Međutim, ako pojam otpora jest ključan, on nije dovoljan. Pored njega trebali bismo se također pozvati na ideju *pobune*, dapače trajne pobune, u najširem smislu: politika ljudskih prava je datost za sve one koji se u bilo kojem vidu *bune* protiv nejednakosti i ugnjetavanja, ali ona također praktično postulira da nema jednakosti bez slobode i obratno. Prema tome, nitko ne može nekoga osloboditi ako ne on sam, ali također nitko se ne može sam osloboditi bez drugih (to je ono što ja predlažem pod pojmom *propozicija jednake slobode*). I samim tim politička obrana »ljudskih prava« ima u svakoj povijesnoj konstelaciji za preduvjet njihovo preosvajanje ili njihovo širenje s onu stranu svakog instituiranog »ograničenja«. (7)

Međutim, tu se postavlja pitanje do koje mjere je ideja revolucionarnog programa nerazdvojiva od specifičnog *poricanja* autodestruktivnih učinaka »revolucionarnog nasilja« kao određenog vida »protunasilja« koje se spontano ili organizirano provodi nad nasiljem postojećeg poretka. (8) Poricanje tu znači sljedeće tvrdnje: da je revolucionarno nasilje, kao izraz otpora i pobunjeničkog (pre)osvajanja prava na politiku od strane »onih dolje«, *po prirodi izuzeto* od ambivalencije ili pak da ono u sebi (upravo zbog toga što, barem po sebi, ne cilja na konsolidaciju dominacije, pa ni jednostavno na konsolidaciju uspostavljenog poretka) sadrži sredstva potrebna za *samoobuzdavanje*, vlastito »umjeravanje«. U oba slučaja ono ne bi bilo »Gift« – otrov koji kola *među* sukobljenim stranama i koji svaka strana uzajamno nudi drugoj, već isključivo atribut jedne od njih koji se privremeno *okreće*

protiv nje dok ne dođe do konačne neutralizacije ili ublažavanja nasilja. Međutim, teško da nam danas može promaknuti nedostatnost te predodžbe. Ako je usporedimo s predodžbom državne politike uvidjet ćemo, doduše, da se revolucionarna politika oslobađa hipokrizije koja uspostavljeni poredak (i to nadasve pravno instituiran poredak, isključivo zbog toga što je pravna forma tu konsenzualna ili racionalna) predstavlja kao samo ozbiljenje nenasilja, premda je on vrlo često samo zajednički okvir mnoštva općih ili pojedinačnih, izravnih ili prikrivenih nasilja. Međutim, uviđamo također da se ona time unaprijed lišava stvarne mogućnosti koja proizlazi iz ideje »monopola na legitimnu primjenu sile« – mogućnosti da se državu (tu »batinu«, kako ju je nazivao Lenjin) i općenito moć vidi kao instrument koji nosi opasnost po one koji je uspostavljaju i koriste, upravo zato što ona u krajnjoj liniji nije ništa drugo do kristalizirano ili stabilizirano nasilje i u krajnjoj instanci nije ništa drugo do ono čime skupine i pojedinci u nekom datom društvu relativno stabiliziraju vlastito nasilje – u formi obustave i neravnopravnog širenja nasilja, kraćeg ili dužeg prisvajanja sredstava prisile od strane nekolicine među njima.

Koji je Marxov stav naspram tog problema? Čini mi se da je njegov stav paradoksalan utoliko što kod njega postoje elementi koji pridonose učvršćivanju, dapače apsolutizaciji netom spomenutog poricanja i elementi koji, naprotiv, otvaraju mogućnost teorijskog nadilaženja kruga nenasilja i protunasilja – drugim riječima, tu se konkretizira jedan drugi tip »negacije« (za koji ću za koji trenutak predložiti ime *antinasilje*). K tome, ti suprotstavljeni elementi poricanja i nadilaženja izravno su međusobno povezani upravo u onome što jest i što će uvijek biti snaga Marxove teoretizacije politike, a to je radikalni kratki spoj između politike i njenog manje-više očiglednog »drugog« – ekonomije. Drugim riječima, oni su direktno vezani uz radikalno odbijanje da se politici prida bilo kakva »autonomija«, što u pogledu njenih preduvjeta, što u pogledu njenih ekonomskih učinaka – dakako, ne s ciljem – barem ne kod Marxa – da bi se »depolitiziralo politiku«, to

jest pretvorilo u tehniku ili naturaliziralo u elementu ekonomije, nego naprotiv da bi se politiku materijaliziralo, da bi se u nju uvelo stvarnu materijalnost i »moć« ekonomskih antagonizama, e ne bi li se time bezostatno *politizirala* igra »ekonomskih kontradikcija« (9). Drugim riječima, problem o kojem tu želim govoriti ne krije se na marginama ili slučajnim primjenama njegove teorije, već u samoj srži njene koncepcije povijesnosti. Možemo ga rezimirati mogućnošću dvostrukog čitanja koje nam nude dvije znamenite formulacije, obje iz *Kapitala*: ona koja nasilje (*Gewalt*) karakterizira kao »babicu svakog starog društva koje u utrobi nosi neko novo društvo« (10) i ona koja (na temu državne intervencije u reguliranje radnog vremena i općenitije na temu postavljanja granica izrabljivanju) kaže: »između dva jednaka prava odlučuje nasilje [ili sila: *Gewalt*]«. (11)

To da je (revolucionarno) nasilje nužno sredstvo i put za dokidanje »starog društva«, da je ono djelo onih koje staro društvo ugnjetava ili izrabljuje nije tu samo iskaz tautološke ideje okretanja nasilja protiv njega samoga ili logike »preuzimanja vlasti« (koju je Foucault tipično vezivao uz ono što je nazivao »represivnom hipotezom«). Naprotiv, to je rezultat *analize uvjeta* nasilja (ekonomskog nasilja izrabljivanja, izvanekonomskog nasilja temeljenog na izrabljivanju i, povratno, nužnog za reprodukciju nasilja) koja se ne zadovoljava time da uvjete »izolira« izravno kao uzroke (12), niti da ih svede na vječitu sudbu, već da ih smjesti unutar neke strukture. Međutim, budući da je ta ekonomsko-politička struktura ujedno struktura samog modusa proizvodnje, to jest da ona upućuje na način na koji sve društvene prakse ovise o onom djelovanju koje je »ljudsko« djelovanje *par excellence* – *radu* (kroz koji, kao što nam kaže *Njemačka ideologija*, ljudi »proizvode sredstva za vlastiti život« i time »posredno proizvode i sam materijalni život«), rezultat takve strukturalne analize bazirane na antropologiji stalno se podvaja. Kod Marxa više nego kod bilo kojeg drugog revolucionarnog teoretičara uspostavlja se problematika koja više nije smještena u opreku »sve ili ništa« (to jest ili nenasilje ili protunasilje), već, barem tendencijalno, kao problematika *anti-nasilja*. Pod time misli-



mo da se ona za jedan – ali samo jedan – stupanj približava tome da u povijesnoj strukturi »proizvodnje« društvenih odnosa detektira i anticipira preduvjete povijesnog ponavljanja nasilja. Istodobno pak antropološka teza čovjekove biti (i otuđenja od biti) marksizam nezaustavljivo gura prema apsolutnim inovacijama, nadasve prema otkriću nepredodređenosti povijesti i prirode – što su možda samo dva metafizička imena za ideju strukture između kojih »materijalistička teorija povijesti« neprestano oscilira, rezultirajući u »transcendentalnoj dedukciji« revolucionarne politike kao nasilnom dokidanju nasilja kao takvog. (13) Moglo bi se reći da su poricanje autodestruktivnih učinaka revolucionarnog nasilja i njihovo prevođenje u formu eshatološke antinomije, paradoksalno, tim snažniji što su uvjeti ugnjetavačkog nasilja više *determinirani*, udaljeniji od fantazmatске predodžbe zle namjere ili općenite zle čudi ugnjetavača.

Do sličnih zaključaka mogli bismo doći pođemo li od jedne druge Marxove formule – one koja rezimira povezanost nasilja i prava u uvjetima izrabljivanja, povezanosti koja je nastala iz »prvobitne akumulacije« i procesa eksproprijacije proizvođača (u »blatu i krvi«, kao što bi rekla Rosa Luxemburg) i nastavila se tokom čitave političke povijesti kapitala i njegove vladavine nad društvenim odnosima, podjednako u vidu »despotizma tvornice« (otuđenog rada) i u vidu »industrijske rezervne armije« (masovne nezaposlenosti), koji kao da su samo dva pola – Scila i Haribda – proleterskog stanja. Marx nikad nije mislio da je kapitalistička dominacija funkcionalni proces, odnosno, točnije, on je uvijek pokazivao da kapitalizam *istodobno* razvija ekonomsku funkcionalnost i suvišak ugnjetavanja u odnosu na funkcionalne zahtjeve ekonomije kao čisti preduvjet vlastite forme: suvišak ekstremnog izrabljivanja nad izrabljivanjem bez kojega ne bilo izrabljivanja; suvišak borbe među klasama (polazeći od borbe vladajuće klase, preventivne ili ugnjetavačke borbe (14)) nad samom državom bez kojeg ne bi bilo države; suvišak »fizičkog« nasilja nad pravom bez kojeg ne bi bilo prava; ali, također, suvišak prava koje kodificira i legitimira nasilje nad »golim« nasiljem. (15) Iz takve analize može slijediti da se »borba revolucionar-

ne klase« pokazuje kao oslobođenje (od) nasilja kao latentne »istine« samih oblika prava. U krajnjoj liniji, tu opet imamo posla s antinomičkom predodžbom zaoštavanja do ekstrema u kojem nadilaženje ili dokidanje nasilja kao takvog postaje tim neodložnije što se ono očituje u »ogoljenijem« obliku. Ali ta predodžba također može dovesti do ideje da je svaka politika, uključujući tu i revolucionarnu politiku, beskonačno kombiniranje ili »pregovaranje« strategija sile i prava: pravo protiv prava, nasilje protiv nasilja, pravo protiv nasilja i nasilje protiv prava (što je, usput rečeno, poprilično lenjinistički pogled – budući da je i poprilično makijavelistički), u kojoj nužno pribjegavanje protunasilju i dapače njegova učinkovitost ovise o njegovoj sposobnosti da uključi i određeni moment (moralni, intelektualni, ali prije svega politički) anti-nasilja. (16)

To da Marxova refleksija nikad nije uistinu napustila tu oscilaciju, pa prema tome ni paralelni hod »kritike politike« i »kritike ekonomije« (ili teoretizacije *opće ekonomije* koja povezuje vlasništvo i rad s državom i klasnom borbom), što je ujedno najdublja dimenzija njegova mišljenja povijesnosti; to da su se time marksisti nakon njega (među kojima su krajnje rijetki bili sposobni zadržati otvorenim pitanje mnoštvenosti *formi* revolucionarne politike – poznato je da su oni, kao posljedica okolnosti i logikâ organizacije, prije težili apsolutizirati ovu ili onu »strategiju«) našli paralizirani, znači da danas više nego ikada politiku (ili »pitanje politike«) nužno moramo misliti u Marxovim kategorijama, ali i *protiv* njih. Opća ekonomija je barem jedno od tih imena pod kojima se prepoznaje konstitutivna nečistost, *heteronomnost politike* iz koje slijedi nemogućnost da država, pravo, volja ili prava čovjeka jednostavno »dokinu« ugnjetavanje ili nejednakost. Ona je također jedno od imena pod kojima se utopija kraja povijesti, kao kraja kruga nasilja i protunasilja, ponovo misli-la kao temelj, krajnja referenca jedne »zbišjske« politike.

Ta aporija je utoliko zanimljivija što ju je moguće suprotstaviti drugim, donekle oprečnim načinima kako misliti heteronomnost politike u kojima više nemamo posla s općom ekonomijom, već sa simboličnim nasiljem ili općom

ideologijom. Na pamet mi pada, primjerice, Spinoza – njegova analiza problema slobode izražavanja i religijskih sukoba u *Teološko-političkoj raspravi*, isto kao i Marxova analiza, ide putem koji korijen oslobođenja smješta u otpor. Svojedobno sam pokušao pokazati da *politika* oslobođenja kod Spinoze, kao politika »unutarnje transformacije religije«, počiva na ideji da postoji »nesvodivi minimum« (Deleuzeov pojam) nužan za izražavanje teološko-političkih mnijenja. (17) To proizlazi iz toga da je sama ideja »privatnog mnijenja« – kao što se govori i o »privatnom jeziku« – proturječe u pojmovima: mišljenje za svoj preduvjet uvijek ima mogućnost da ga se priopćuje, tako da ni jedan čovjek (budući da »čovjek misli«) ne može drugima ne govoriti, a pogotovo ne može ne *kazati im ono što misli*. To mu je tim manje moguće što mu je strože zabranjeno. Iz čega slijedi da ni jedna mjera represije ili cenzure (čak i onda, dapače pogotovo onda kad svesrdno prati »unutarnji sud«, kao što je slučaj kod Hobbesa) nikad ne može »razriješiti« pitanje ideološke konfliktnosti unutar nekog ljudskog društva. I da iz komunikacijskog kretanja misli (transformacije misli u »zajedničke pojmove«), koje je već na djelu u formiranju i formuliranju svake singularne misli, proizlazi kontinuiranim procesom (nošenim nezauzavljivim *conatusom*) »antinasilno« kretanje transindividualne političke negacije i afirmacije. Individualni otpor cenzuri je tako, po definiciji, kolektivan i time utemeljujući za politiku. Međutim, to nikako ne implicira da su sva kolektivna mnijenja dobra ili demokratska, i zbog toga trebamo prihvatiti da je pitanje uspostave društvenog mira ili prostora »slobodne komunikacije« mnijenja i uvjerenja osuđeno ostati trajno otvoreno, barem u onom pogledu u kojem cilja na stabilnost i legitimnost neke zajednice. Antinomija koju iskazuje slavna krilatica: »nema slobode za neprijatelje slobode« ostaje nedokidiva. (18)

Upravo kao i Marx, iako na posve drugom polju, a protiv Hobbesa, Spinoza dakle pokazuje da se »prirodno stanje« nastavlja u »društveno stanje«, odnosno da strogo gledajući ne postoji prirodno stanje te da je povijest društva, ili polja politike, povijest jednog suviška ili jednog nedokidivog preostatka

nasilja (barem latentnog nasilja) koji nadilazi institucionalne – bilo pravne, bilo strateške – oblike njegovog ublažavanja i dokidanja. Jednostavno, »taj prirodno-povijesni« sklop ili *struktura* s kojom tu imamo posla nije struktura proizvodnje i izrabljivanja, već struktura uvjerenja i njegovog komuniciranja – ono što bismo mogli nazvati poljem *imagarizacije* simboličkoga gdje nasilje izbija iz toga što se shema zajednice tu uvijek iznova javlja kao preduvjet i oblik komunikacije i samog političkog jer sebe ispoljava kroz figuru normalnosti i anormalnosti tijela, ponašanja, vrijednosti, »kultura« i »pripadnosti«, redom karakteriziranih obilježjima identiteta i razlike. Jedan predivan iskaz i jedna predivna analiza te imagarizacije simboličkoga u mojim očima je Derridin *šibolet*. (19)

Paradoksalno, vidljivo je da postoji začudna paralela između strukture koju analizira Marx, a koja tvori temelj njegove teze o nedokidivoj ulozi nasilja u procesu oslobođenja, i te Spinozine analize, koja tvori temelj njegove teze o vraćanju nasilja u instituciji kolektiviteta, ali i potpuna nepomirljivosti među njima. Iz toga bi se lako mogao izvesti zaključak da Marx u osnovi ne prepoznaje »drugu scenu« politike – scenu pripadnosti zajednici, dakle scenu simboličkog nasilja (iako ju je *imenovao*, u riječi »ideologija« ostavio nam u nasljeđe jedno od najprimjerenijih imena za nj), isto kao što Spinoza u osnovi ne prepoznaje nesvodiv karakter ekonomskog antagonizma (nedvojbeno zato što je Spinoza, na planu ekonomije, gdje bi se *conatus* moglo misliti kao »proizvodnu snagu«, temeljno optimist i utilitarist). Čak bismo mogli doći u iskušenje da zaključimo kako ni jedan ni drugi ne uspijevaju prepoznati »odsutni uzrok« čije učinke opažaju iz razloga što je upravo to suvišak nasilja nad političkom racionalnošću (bilo da se pritom radi o racionalnosti proizvodnje ili racionalnosti komunikacije). I to tako da je *preduvjet* (»djelatni uzrok«) koji uvijek iznova izmiče jednom na neki način ono na što mu ukazuje drugi: ekonomija za ideologiju, ideologija za ekonomiju. I doista, ako je ekonomija zbilja bila (i još uvijek jest) *druga politike* (i prema tome samo mjesto njene zbilje, njenih »uzroka« i njenih »učinka«), ideologija se ne prestaje pokazivati kao *druga toga drugog*

i dakle sama zbilja (ili »materija«) te zbilje. Ali isto tako vrijedi i obratno.

Stvarno »mjesto« izbijanja nasilja u susretu s poviješću, u kojem je politika istodobno pozvana da »intervenira« i nemoćna da »konačno razriješi pitanje«, nije ništa drugo do točka susreta ekonomije i ideologije te klizanja jedne u drugu. Međutim, to mjesto upravo je točka bijega, iako ona neprestano poprima materijalne posljedice, primjerice u patnji ili buntu tijelâ. (20) Usudio bih se ovdje reći da je jedina, iako posve negativna stvar koja je u mojim očima uopće pojmljiva u stravičnoj jugoslavenskoj tragediji ta da sukob etničko-religijskih »zajednica«, koliko god bliskost među tim zajednicama bila novijeg ili starijeg datuma, nikad ne bi do te mjere izmakao njihovim političkim sposobnostima (i toliko se udaljio od nade u zbiljsko rješenje – jer kako zamisliti da ono može doći od izvanjskog autoriteta? – tu bismo tek vidjeli »kraj politike«) da nije bio potpuno naddeterminiran čeličnim uvjetovanjem međunarodne ekonomije dominacije i isključivanja. Ali također ni konkurencija društvenih sistema, ekonomskih politika i proizvodnih snaga na europskom ili svjetskom tržištu ne bi toliko izmakla svakoj interesnoj procjeni ili svakom institucionalnom posredovanju da nije naddeterminirana čeličnim uvjetovanjem identifikacije s jednom imaginarnom zajednicom, bilo da se radi o socijalno-političkoj ili nacionalno-socijalnoj, etničko-nacionalnoj ili etničko-religijskoj zajednici. Dakle, »dovedeno do ekstremâ« (ekstrema koje gotovo nikad ne znamo da smo dosegli dok već nije prekasno da iz njih izađemo) ne postoji *jedinstveni diskurs* koji bi tematizirao oba, ipak nerazdvojiva uvjetovanja.

Ipak, budući da sam u više navrata iznio formulu *anti-nasilja*, kao hipotetskog određenja jedne »druge negacije« – političke negacije – nasilja, želio bih zaključno, u nekoliko riječi, naznačiti ono što mi se čini da karakterizira formu pod kojom bismo se danas trebali nastaviti baviti tom aporijom. Čini mi se, naime, da smo mi paradoksalno uvjetovani istodobnim stalnim *porastom objektivnosti* i stalnim *porastom subjektivnosti* nasilja. Odnosno, ako to želimo izreći klasičnim, udomaćenim opisom, oblici i učinci nasiljâ s kojima imamo

posla i koji dovode u pitanje samu mogućnost politike istodobno se pokazuju kao »ultraobjektivni« i kao »ultrasubjektivni«.

*Ultraobjektivni* oblici – to znači oblici u kojima je nasilje još nerazlučivije vezano uz prirodnost i univerzalnost. Prije svega tu mislim na način na koji danas djeluju i na koji se predstavljaju određene epidemije, poplave, potresi, fenomeni širenja pustinje. Nema ničeg puko prirodnijeg od tih takozvanih »prirodnih katastrofa«, točnije ničeg prirodnijeg od načina na koji one različito pogađaju regije svijeta i njihova stanovništva, među kojima se na neke gleda kao da su remek djela u opasnosti, dok su drugi predstavljeni kao prekobrojni, odgovorni za »demografsku bombu« koja prijete planetu. Između toga i pomisli da postoji »institucionalna« korespondencija između nejednake raspodjele sredstava za borbu protiv AIDS-a i nužnosti »reguliranja« svjetske populacije jedan je korak koji bi bilo ludo prijeći, ali istinski nesavjesno otkloniti *a priori*. Isto kao što nije moguće ustanoviti relaciju između spomenute svjetske prenapučenosti i načina na koji se djeca ili odrasli iz Trećeg svijeta koriste, uz pristanak ili bez pristanka, kao tvornice organa namijenjenih presađivanju u bolnicama razvijenog svijeta. Međutim, jasno je također da čak i pasivna primjena takvih (21) »strategija« regulacije ne samo da može biti dvosjekli mač, nego tendencijalno briše granicu između društvenih i psiho-bioloških procesa. Drugim riječima, masovno nasilje koje očigledno nije bez društvenih uzroka (i to nadasve ekonomskih uzroka) neizlječivo je lišeno društvenog subjekta. Toliko o prirodnosti.

Drugo, mislim na načine kako se u onome što se naziva »svjetskom ekonomijom« – koja je također svjetska ideologija – šire fenomeni nacionalizma i rasizma. Moderni rasizam je uvijek bio »unutarnji dodatak« nacionalizmu, dakle ne puka radikalizacija ksenofobije, nego upravo obratno: izopćenje i diskriminacija, koji su usmjereni protiv »komplementarnog neprijatelja«, (22) nastaju kao posljedica unutarnjih isključivanja i granica ili pak proizvode unutarnja isključivanja i granice ne bi li dale utemeljenje fiktivnom etnicitetu. (23) Međutim, što se događa kada brisanje vanjskih granica, odno-

sno točnije njihovo prenošenje unutra i njihova instrumentalizacija u rukama ekonomskih, vojnih, humanitarnih, komunikacijskih politika, čiji je neposredni manevarski prostor svjetski geopolitički prostor, sada tendencijalno dopušta *samo* unutarnje granice, bile utemeljene na suverenosti ili ne? Kada je konstituiranje ili rekonstituiranje, nadzor ili selektivno pravo prelaska tih granica za različite kategorije stanovništva – siromašnog i bogatog, Sjevera i Juga, Istoka i Zapada itd., ukratko za različite vrste ljudi – »superiorne« i »inferiorne«, siromašne ili ne, one koji se pojavljuju na televiziji ili ne – postalo istodobno laboratorij »novog svjetskog poretka« kao i mjesto fiksiranja institucionalnih nasilja i njihovih manje ili više spontanih individualnih i kolektivnih nusproizvoda? Stoga se čini da tradicionalni odnos između rasizma i nacionalizma ima tendenciju izokretanja. Drugim riječima, nacionalizam (»anakroni« nacionalizam koji dolazi nakon nestanka svake mogućnosti utemeljenja ili preutemeljenja autonomnih nacionalnih država, pa smo iz tih razloga u iskušenju nazvati ga »postnacionalnim nacionalizmom«) jest taj koji, sve više i više, prelazi u funkciju rasizma. (24)

Iz toga očigledno slijedi duboka aporija za političku primjenu pojma *humanizma*. Jer, dokle god se antirasistička politika nužno smještala u humanističku perspektivu i kroz nju promišljala, ona je tobožnjim prirodnim podjelama čovječanstva suprotstavljala njegovo jedinstvo. Ali jednom kada to *jedinstvo čovječanstva postoji* – u praktičnom, a ne idealnom pogledu – dakle, kao globalno stanovništvo koje je u neposrednoj komunikaciji sa svojom cjelokupnošću, jednom kada je ono povezano upravo s umnažanjem unutarnjih granica i s univerzaliziranjem »pragova tolerancije«, više nema jednostavne mogućnosti da se univerzalno bratstvo imaginarno i simbolički odredi idealnim jedinstvom ljudskoga roda. Upravo kada u biti *više nitko ne vjeruje* u različita čovječanstva, proces diferencijacije više ne poznaje granice. Trijumf i nasilje koji odlikuju humanitarizam grobnica su humanizma – toliko o univerzalizmu.

Međutim, što se više približavamo opisu suvremenih formi institucionalnog nasilja to se više ultraobjektivne

forme nasilja u trenutnoj konstelaciji izokreću u njihove *ultrasubjektivne* forme. Želio bih predložiti sljedeći paradoks, koji formalno ponavlja neke dijagnoze »postmodernog individualizma«, ali pokušavajući otkloniti kako njihovo cinično prikazivanje stvari tako i njihov naivni entuzijazam. Danas je nedvojbeno postala općim mjestom ideja da »povratak« ideologija zajednice koje se temelje na isključivoj pripadnosti i partikularizmu ili, naprotiv, na kozmičkom stremljenju »građanstvu svijeta« shvaćenom kao vraćanje u njedra prirode prije grijehova civilizacije predstavljaju fenomen reakcije i kompenzacije (dakle, nasilan fenomen) na stvarno ili simboličko urušavanje institucionalnih okvira. Međutim, namjesto da je odbacimo, ne bismo li je možda trebali nadopuniti? Kako se čuditi nad općim povlačenjem političkoga, kako se čuditi nad masovnim osjećajem njegove beskorisnosti i njegove nemoći, ako se nasilje više ne pokazuje niti kao nešto oprečno instituciji, niti kao simptom izopačenja njene funkcije i njenog prisvajanja od strane jedne »kaste« ili »vladajuće klase«, već na neki način kao *opće stanje* funkcioniranja institucija, »univerzalne prirodnosti« institucija? Ako se ono istodobno pokazuje kao načelo njihovog umnažanja i kao svakodnevni podsjetnik na njihovu nedokučivu »faktičnost«, iz čega pak slijedi trajna ambivalencija između zaštite i sigurnosti koju one jamče. (25)

Upravo je ta situacija razlog za ponovno buđenje »hobsovskih« predodžbi politike i povijesti kao »rata svih protiv sviju« nasuprot optimističkim vizijama koje su proizašle iz prosvjetiteljstva (uključujući tu i marksističku viziju). Međutim, ta situacija nije nikakvo »prirodno stanje« jer nije utemeljena na *podjeli* na kulturu i prirodu, nasilje i instituciju, već naprotiv na njihovom *stapanju* i njihovoj trajnoj *dvoznačnosti*. Zbog toga ona dovodi do ekstrema ambivalenciju i povratnu spregu koje uvijek obilježavaju »subjektivni« odnos pojedinaca prema nasilju. U njoj je istodobno sadržana bespogovorna zapovijed pojedincima da u sebi, izvan svakog uvjetovanog stanja i svake strukture, moraju spoznati »radikalno zlo« ili iskonski izvor nasilja, ali također i stanje nemoći da se razvije bilo kakva zbiljski subjektivna (i intersubjek-



tivna) dijalektika oslobođenja – kao prijelaza iz pasivnosti u aktivnost, iz ugnjetavanja u slobodu i iz izolacije u kolektivnost. Naposljetku, zajednička pretpostavka spinozističkog »nesvodivog minimuma«, revolucionarne »politike ljudskih prava«, Marxove borbe i emancipacije itd. uvijek je bila ideja minimalne ljudske prirode u kojoj je transindividualno odnošenje (bez obzira na to zvali ga mi utilitarnost, simpatija, bratstvo, komunizam, komunikacija ili nekako drukčije) izvorno vezano uz afirmiranje subjekta. I upravo na tom temelju mogla se razviti politička praksa koja je težila očuvanju, reformi ili preutemeljenju institucije. Međutim, s poopćenjem situacije nerazlučivosti (ili »nerazdvojjivosti«) proizvodnje institucije i proizvodnje nasilja, takva predodžba očigledno postaje sve više nerealna. Možda to samo hoće reći da se više ne može misliti niti jedna politička praksa koja *istodobno* ne bi imala cilj da svugdje, u svim njegovim oblicima, natjera na povlačenje subjektivno-objektivno nasilje koje neprestano podrija sama mogućnost politike. Dakle, politika se više ne može jednostavno misliti niti kao dokidanje nasilja (prelazak prema nenasilju) niti kao transformacija zadanih uvjeta (što bi moglo zahtijevati primjenu protunasilja). Ona više nije *sredstvo*, instrument za nešto drugo, kao što više nije ni *svrha* za sebe. Ona je, naprotiv, neizvjestan ulog suočavanja s nesvodivim elementom drugosti koji nosi u sebi. To je ono drugo beskonačno kruženje koje sam, barem hipotetski, ovdje nazvao »antinasilje«.

Tekst koji slijedi francuska je adaptacija, sastavljena 2009. godine, mojih predavanja na Kalifornijskom sveučilištu u Irvineu 1996. godine. Predavanja su održana na engleskom, ali su ostala neobjavljena u izvorniku. U međuvremenu ih je revidirala Erin Ferris, kojoj se srdačno zahvaljujem na pomoći. Kako bih olakšao praćenje izlaganja, u uvodni sam dio stavio polazna razmatranja koja su prvobitno bila dijelom prvog predavanja. Isto tako, bilješke sam nadopunio nekim recentnijim referencama.

Tijekom ovih predavanja želio bih se pozabaviti problemom odnosa između pitanja nasilja i pojma politike.

Najprije će biti riječi o tome kako postaviti taj problem. Iz razloga koje se nadam obrazložiti, učinilo mi se da taj problem posljednjih godina – jasnije nego prije – u bitnome određuje naša promišljanja o prošlosti i budućnosti politike: cjelinu analiza i projekata koji je žele ne samo shvatit, već i preutemeljiti. Velikog li uvida, reći ćete mi! Pitanje nasilja je sveprisutno, ono je podjednako u govoru kao i u slikama i prilikama u kojima se ukazuje i pokazuje politika. Ono je očigledno također predmet stalne instrumentalizacije jer služi svakakvoj propagandi i svakakvim ucjenama. I to u tolikoj mjeri da bismo mogli doći u iskušenje da ga jednostavno otklonimo kao problem – iz bojazni da se ne zapletemo u mehanizam uvjetovanja i lažnih problema. Međutim, bez obzira na to bio ja u pravu ili ne, to nije moje viđenje. Takvo mišljenje, koliko god bilo krivo, tu ipak ukazuje na jedno istinsko pitanje: pitanje *različitih koncepata politike* među kojima nasilje (onakvo kakvog ga se opaža, provodi ili pak s njime obračunava) funkcionira kao *kriterij razlikovanja*. (1) Dakako, ta točka hereze također je točka ambivalencije *par excellence* u kojoj politika oscilira između deklaracija vlastite autonomije i deklaracija vlastite nedostatnosti, što je može navesti da u filozofiji, moralu ili religiji potraži neki suplement smisla (a ponekad i transcendencije).

Svaka rasprava o odnosima nasilja i politike oslanja se na primjere, vrijednosne sudove, ideje koje uvodimo samim izborom riječi kojima ga definiramo. Od toga nisam niti ja izuzet. Za nasilje koje ću kvalificirati kao ekstremno i o kojem ću ovdje pretežno i govoriti, koristit ću termin *okrutnost*. Niti tu nisam originalan. Ono o čemu je tu riječ odraz je banalne činjenice, onoga što nas zaskače na svakom uglu »globalnog sela«. Odnosno, riječ je o činjenici čija banalnost

dominira našom percepcijom svijeta oko nas – kao ono što je najrasprostranjenije, ono na što monopol ne polaže niti jedna regija, niti jedna civilizacija, na što nitko nije imun. Želim ovdje otvoriti raspravu o tome u kojoj mjeri banalizacija i sveprisutnost okrutnosti traže ne samo (što se vjerojatno podrazumijeva) angažman, akciju i obrambenu reakciju, već i konceptualni odgovor, reformulaciju samog pojma politike time da se njena specifičnost odredi s obzirom na to da se ona odvija u elementu nasilja i kao posljedica njegovih učinaka. Točnije, želio bih postaviti sljedeći problem: *ako već moramo prihvatiti* da postoji »ekstremno« nasilje, čije forme nisu tek puka suprotnost funkcioniranju institucija, nasilje koje politika ne može kontrolirati čak niti različitim oblicima onoga što se naziva »izvanredno stanje«, a koje *nadilaze* granice politike određene bilo kao izgradnja zajednice, kao regulacija društvenog sukoba, kao potraga za javnim interesom, kao osvajanje i upražnjavanje moći, kao vladanje mnoštvom, kao transformacija društvenih odnosa, kao prilagođavanje promjenama itd., dakle ako takvo »ekstremno« nasilje *s onu stranu izvanrednog stanja* stvarno *postoji*, kako ta spoznaja pogađa naše poimanje politike i njenih konstitutivnih antinomija? Koji je to diskurs ili shema razumijevanja koja nam omogućuje da zadržimo u istom horizontu, kao dvije strane istog problema, promišljanje okolnosti koje vode iz normalnog u izvanredno stanje, a iz izvanrednog stanja u ekstremnost nasilja (okrutnost), i promišljanje množtenosti formi politike, njene heterogenosti ili njenog unutarnjeg izmještanja?

Vidim brojne nedoumice, nepreciznosti koje pogađaju tu početnu formulaciju. I nadasve *kružnost* argumentacije u kojoj se vrti. Ne bi li se moglo reći da određenje bilo kojeg nasilja kao »ekstremnog« i kao onog koje pogađa ili izmješta polje politike (društveno, institucionalno, povijesno) ekstremima do kojih ono dovodi nije ništa drugo do odraz određene *definicije politike*, a ta je pak pitanje konvencije? Pragovi, granice koje sugeriramo da su prekoračeni (ili upozoravamo da će uskoro biti prekoračeni...) uvijek su samo implikacije našeg pojma politike – upravo onakvog od kakvog smo krenuli. Slažem se. Ali, to da se oblici nasilja, i oblici odgovora na

nasilje, *klasificiraju* na ovaj ili onaj način može ponuditi vrlo bitan kriterij u detektiranju onoga što čini opreku između različitih koncepcija politike, odnosno u teorijskom lokaliziranju »točaka hereze« oko kojih se vrti definicija politike. Možemo zacijelo reći i da činjenica da određene oblike nasilja predstavljamo kao »ekstremne« (što znači da ih stavljamo podjednako *na granicu* pojmljivosti i podnošljivosti) ukazuje na antropološke postulate i pretpostavke koje bi trebalo izložiti. Ne bih se ustručavao ni priznati da to što čini »granice« ljudskog – bilo u našem odnosu prema društvenim institucijama ili u našoj predodžbi povijesnog toka – ovisi o prikrivenim metafizičkim pretpostavkama našeg poimanja (ili *predpoimanja*). Daleko od toga da bih to osporavao. Naprotiv, to će upravo biti ulog i predmet ovog rada: jer upravo u toj točki nameće se kao nužnost preispitivanja filozofskih pretpostavki i odluka koje su uvijek već pretpostavljene u našoj predodžbi politike i njenoj artikulaciji kroz povijest kao događajni kontinuitet i diskontinuitet, kao predodređeno ili nepredodređeno nastajanje situacija. Promišljanje s kojim se želim uhvatiti u koštac čini mi se stoga ujedno povlaštenim načinom da se pronikne kako se metafizička pitanja ne dokidaju, već naprotiv intenziviraju, zaoštravaju, u trenutku kada ih se preformulira kao pitanja koja ovisе o povijesnosti politike i »političkošći« (ili nepolitičkošći...) povijesti koju živimo i koju shvaćamo kao horizont svoga bivanja. Ako riječ »ekstremno« ima neki smisao za kojim možemo ići, onda je to upravo taj da otvara *prethodno zadan* pristup tim konstitutivnim filozofskim pitanjima.

Govorio sam o politici koja bi bila »reakcija« ili »odgovor na ekstremno nasilje«. I sugerirao sam da taj odgovor predstavlja jedan još teži, presudniji problem kada taj odgovor pokušamo misliti ne kao izvanjski (dakle zapravo kao »obrambenu reakciju«, bez obzira na to radilo se o verbalnoj ili institucionalnoj), već kao intrinzični ili unutarnji *element* ekstremnog nasilja. Kako će politika djelotvorno *odgovoriti* na »ekstremno« ako ostaje izvanjska, to jest ako se unaprijed postavlja u poziciju *povlačenja* pred ekstremima? Ali, s druge strane, bi li ona bila *odgovor* – regulatorni ili transformacijski,

ili pak osloboditeljski – kad ne bi reproducirala ili nastavljala ekstremnost? To je pitanje koje sam imao u vidu za nastavak ovih predavanja, iako ne mogu jamčiti da se ono dâ riješiti. Da bih ga ispitao poslužiti će su dvama imenima, od kojih su oba programatska. Prvo je puko formalno – ime *politike pojmljene kao »antinasilje«*. To ime bi moglo značiti puku tautologiju ne obratimo li pozornost (kao što sam drugdje već ukazivao) na to da postoje različiti tipovi negacije i da govoriti o *anti-nasilju* ne povlači iste posljedice kao govoriti o *nenasilju* ili *protu-nasilju*. To su, naglasio bih, tri pola jednog razlikovanja koje temeljno treba povući. Drugo ime kojim bih se poslužio jest ono *politike civilnosti*. I ono je, dakako, vrlo općenito, a bremenito čitavom jednom ideološkom tradicijom, pretpovijesću i retoričkim kontekstima, tako da nosi opasnost da unaprijed *propíše* odgovor – i to strašno restriktivan odgovor na postavljeno pitanje, usmjeravajući »odgovor na nasilje« u jednom jedinom smjeru i unaprijed zatvarajući pojam politike u sistem arbitrarnih ograničenja i pravila. Malo prije zahtijevana unutarnjost ili imanentnost politike sada se vraća kao izvanjskost. Ja se svejedno odlučujem za pojam politike civilnosti – barem provizorno jer uopće ne isključujem da ću ga u nekom času morati nadopuniti ili zamijeniti drugima – zbog njegove diferencijacijske vrijednosti (svojedobno sam predložio hipotetsko razlikovanje između politike emancipacije, politike transformacije i politike civilnosti) i mogućnostî variranja koje nosi u sebi – upravo zbog njegove povijesti koja je podijeljena između pola institucije i pola subjektivne konstitucije (ili obrazovanja). (2) Još nekoliko brzinskih pojašnjenja po tom pitanju.

Razmatrajući zapravo dva pitanja: 1) pod kojim uvjetima je moguće misliti politiku koja ne bi bila niti *povlačenje* iz nasilja (»nenasilje«) niti *uzvratanje* (»protunasilje«, pogotovo u njegovim represivnim, državnim, ali i revolucionarnim oblicima, koji pretpostavljaju da je potrebno proizvesti drugo nasilje da bi se »preuzeo monopol« nad njim), već unutarnji odgovor ili pomak? i 2) u kojoj mjeri ime *civilnosti* adekvatno određuje ono političko djelovanje koje specifično zahtijeva takvo »antinasilje«? – razmatrajući ta dva pitanja namjerno

prizivam preobrazbe koje su pratile upotrebu kategorije civilnosti u njenom prelaženju iz jednog konteksta u drugi, dakle njenu specifičnu prilagodljivost. (3) Što je razlikuje (u francuskom jeziku) od »civilizacije« ili, s druge strane, »uljuđenosti«. Etimologija i povijest prvih slučajeva upotrebe pojma *civilité* u francuskom jeziku (ili *civility* u engleskom, *civilità* u talijanskom) upućuje na latinsko *civilitas*, što se smatra istoznačnim s grčkim *politeia*, a nju su pisci renesanse istodobno poimali u smislu političke zajednice i u smislu ustrojstva ili oblika vladavine. To značenje koje potvrđuju filozofi i leksikografi (u Francuskoj nadasve Oresme) u klasicizmu je evoluiralo prema ograničenijem značenju »dobrih običaja« ili »dobrih manira«, dakle »uljuđenosti«, ali sagledanom iz perspektive njene funkcije u organizaciji društva i njegovih hijerarhija ili »razmjene« među njegovim konstitutivnim akterima. Ona dakle – kao vrlina ili sposobnost – čini korelat klasicističkog poimanja civilnog društva. Napomenimo ovdje da u Hegelovoj koncepciji, na koju ćemo se detaljnije vratiti poslije, pojam koji bi se prije mogao prevesti kao »civilnost« u ovom našem smislu nije *bürgerliche Gesellschaft*, koji je strogo klasifikacijski i pravni, već *Sittlichkeit* – duboko politički pojam koji obuhvaća »državnu« i »nedržavnu« sferu kolektivnog djelovanja. (4) Napomenimo također da je barem jedan od aspekata onoga što je Foucault odredio pojmom »gubernamentalnost« (u smislu »kontrole nad načinima kako pojedinci vladaju sami nad sobom«, odnosno djelovanja nad djelovanjem, što omogućuje da se iznova promisle modaliteti podčinjavanja i subjektivacije kao odnosa koji je inherentan dinamici moći) upravo istraživanje povijesti modaliteta ili strategija civilnosti. (5) Čime smo potaknuti otvoriti još jedno, treće pitanje koje proizlazi iz prethodna dva: u kojoj mjeri je civilnost, kao odgovor iznutra na suvremeno ekstremno nasilje, forma politike koja se povremeno vraća kao probuđena stara tradicija ili pak forma politike koja tek treba doći kao intervencija i koju mi imamo zadatak proizvesti. Osim ako ona nije onaj aspekt politike koji se može vraćati samo kao intervencija jer je ekstremno nasilje na koji ona odgovara uvijek novo, nepredvidljivo.

Govorim o *anti*-nasilju jer prefiks *anti*-, kao i u antitezi, antipatiji, antinomiji, označuje najopćenitiji vid geste »sučeljavanja« – dakle i unutar grada ili zajednice – to jest, odmjeravanja s onime što je bez dvojbe neizmjereno ili pak nesumjerljivo (kao što znamo Hölderlin je Antigonu određivao kao *antitheos*). Zbog toga antinasilje podjednako suprotstavljam gesti okretanja, povlačenja, dapače samozaštite (što je označeno pojmom *ne*-nasilje, utoliko što ono pokušava izbjeći ekstremnosti ili ih potisnuti), koliko i gesti uzvraćanja nasilja ili odmazde za nasilje *protu*-nasiljem, koje se tako pokazuje kao *drugo* i, kao takvo, legitimno naspram »prvotnog nasilja« koje se općenito pokazuje kao nelegitimno. Ali ne želim unaprijed presuditi jesu li ta hipotetska, logički izgrađena razlikovanja uistinu održiva, ne sadrži li politika civilnosti u sebi momente nenasilja i protunasilja, teži li ona nadići, dokinuti, preobraziti ili institucionalno regulirati nasilje. Kao što unaprijed ne želim donijeti odluku je li ekstremno nasilje s kojim se odmjerava politika civilnosti radikalno heterogeno od nje ili joj se pokazuje kao njeno vlastito imanentno nasilje koje ona reflektira i kroz koje prolazi. Sve te mogućnosti moraju, u načelu, ostati otvorene.

Moja je namjera pristupiti tom istraživanju kroz tri vala predavanja i diskusija. U prvom ću se, polazeći od Hegela, baviti *preobrazbom* nasilja u instituciju, pravo ili vlast te mogućnošću *nepreobrazivog* nasilja kojem bi upravo odgovaralo ime okrutnosti. U drugom ću raspravljati o intrinzičnoj heterogenosti koja se krije u tom pojmu i pokušat ću ponuditi jednu *topiku* koja u biti ima heurističku svrhu. Za kraj ću se vratiti na civilnost i skicirat ću kontrast različitih političkih *strategija* koje se može podvesti pod to ime, povezujući te strategije s institucionalnim ili neinstitucionalnim subjektima. Sigurno će se pokazati da tako postavljeni problemi ne mogu biti, u pravom smislu, »riješeni«. No barem se možemo nadati da smo ih malo bolje formulirali.



Prije nego što počnem s čitanjem Hegelova teksta koji će mi ovdje poslužiti kao oslonac, čini mi se korisno osvrnuti se na »hobsovski obrat« koji se unazad nekoliko godina i slučajno posredstvom drugih referenci (kantovskih, frejdovskih ili šmitijanskih) izgleda dogodio političkoj filozofiji. Od predodžbe političkog prostora koji bi, prema znamenitoj formuli Maxa Webera, bio prostor »ratova među bogovima«, to jest sukoba među vrijednostima i ideologijama, prostor koji pretendira da utjelovi univerzalno, ili pak, na Marxovu tragu, prostor projekata i procesa transformacije društva, izgleda da se vratilo na predodžbu politike kao pokušaja (na koncu možda osuđenog i na neuspjeh) da se prevlada stanje »prvobitnog« nasilja u kojem žive skupine ljudi. Taj pomak (koji neki opisuju kao »neoklasični« obrat, pozivajući se na utjecaj vrlo različitih autora kao što su Leo Strauss ili Hannah Arendt) ima dakako svoje ishodište u antropologiji, premda uz tu razliku da se on ne vraća toliko na izvornu »ljudsku prirodu« (i različite načine njenog promišljanja) koliko na ideju zauvijek izgubljenog iskona, na onu »posthistorijsku« prirodu u kakvu se preobrazila ili kao kakva, nerazpoznatljiva, nastavlja opstojati nakon čitavog ciklusa »kulture« i »napretka«. (1) Širenje sukobâ na etničko-religijskoj osnovi ili njihova naizgled neizbježna transformacija u nacionalne i transnacionalne ratove oko identiteta koji izbijaju podjednako u centru kao i na periferiji onoga što bijaše pozapadnjen svijet, atomizacija i međusobna neuskладivost društvenih pokreta za koje se još sasvim nedavno doimalo da čine sastavni dio velikog pokreta emancipacije izrabljivanih i ugnjetavanih, nepobitno pothranjuju tu predodžbu. Ona se poklapa s idejom da su na danas globaliziranoj političkoj pozornici strasti i interesi koji nadilaze podjednako institucionalne i teritorijalne granice utjelovljenje čistih

volja za moć – što je, primjerice, bez obzira na sadržaj knjige koji po sebi nije nezanimljiv, dobro rezimirao naslov knjige Benjamina Barbera *Jihad versus McWorld*. (2)

Međutim, nužno je primijetiti jednu temeljnu razliku naspram ideje »rata svih protiv svijet« koji za autora *De Cive* i *Levijatana* poziva na ograničavanje suverenom moći »kojoj niti jedna zemaljska sila ne bi bila ravna« i koja bi ljudima ulijevala podjednaki strah kao i rat. Kao prvo, prirodno stanje po Hobbesu je svijet u kojem vlada jednakost – točnije, borba koja se tu odvija u svim pravcima trajno uspostavlja jednakost svih u ekstremnoj formi jednakosti pred smrću (i rizikom smrti). Za razliku od toga suvremeni svijet karakterizira činjenica da se trajne, »strukturne« nejednakosti što ih nasilje neprestano reproducira i pogoršava transformiraju u *apsolutne nejednakosti pred smrću* samom (pred onim, za čitav jedan dio naše moralne, religijske i filozofske tradicije univerzalnim horizontom ljudskog stanja). (3) Naš svijet je svijet eksplozije i radikalne nejednakosti formi i samih iskustava smrti. Nadalje, čak ako se pretpostavi – ne bi li se, dakako, održala konzistentnost s antropološkom hipotezom prirodnog stanja koje pretihodi bilo kakvoj društvenoj instituciji – da se rat svih protiv svijet kakvog opisuje Hobbes i odvija u prostoru bez određenih granica, oblik u kojem se pojavljuje suveren ili »smrtni Bog« (a to je nacionalni *commonwealth* koji povezuje unutarnji mir s vanjskim ratom) obavezuje nas da uzmemo u obzir kako je za Hobbesa upravo nacionalna skupnost ta koja čini svojevrsnu predzajednicu ili predispoziciju za zajednicu kojom je određeno političko (što zacijelo nije najmanje od proturječja njegovog radikalnog »individualizma«). A današnji svijet, čak i ako uistinu ne pokazuje znakove odumiranja forme nacije, svejedno se odlikuje relativizacijom stremljenja prema nacionalnoj suverenosti – kao mehanizmu ograničavanja ili upotrebe nasilja. Dobar dio sukoba kojima smo okruženi lociran je izvan te institucije, što je upravo i razlog zbog kojeg se oni čine kao simptomi jednog novog stanja anarhije. (4)

Te razlike mogu nas navesti na sumnju da inzistiranje na Hobbesu kao referenci u suvremenim raspravama o utemeljenju političkoga nije toliko indikacija očiglednog stanja, već

oklijevanja između dva smjera: smjera održanja ili pogoršanja strukturnih nejednakosti, bez perspektive njihova skorog nadilaženja ili mogućeg konsenzusa oko nadilaženja (čemu upravo i odgovara ideja »posthistorije«), ili pak (manje više utopijskog) smjera »novoga globalnog poretka«, postnacionalnog poretka koji bi poprimio formu imperijalne vladavine ili sistema univerzalnog prava (novog »kozmpolitskog prava«). Pa ipak to referiranje na Hobbesa nije slučajno – ono filozofski iskazuje činjenicu da je kompleksnost sukoba i borbi u svijetu u kojem danas živimo nadišla mogućnost da ih se prikaže u okvirima *antagonizma* »negativnog« i »pozitivnog«, bilo da je riječ o prirodi upletenih sila, o njihovim političkim formama ili o interpretaciji njihovih ideoloških motiva. Istodobno se čini da nasilje nije »krajnja mjera« društvenih i političkih antagonizama, njihov *ultima ratio*, već prije njihovo *stanje* ili trajni horizont njihove političke tendencije, što se očituje kroz čitavo mnoštvo stupnjeva i formi koje narušavaju granice između sfera »javnog« i »privatnog« koje sada stalno zadiru jedna u drugu. Stoga, ponovimo, unutarnja kompleksnost ili mnoštvenost koja odlikuje sukob nadišla je logičku figuru *opreke*, odnosno očituje se kao *suvišak* naspram *oprečnih* figura koje se pak pokazuju kao pokušaji »reduciranja kompleksnosti«. (5) U tom pogledu politika u njenom današnjem stanju nije više ni hegelijanska ni marksistička, a možda čak nije više ni klauzevicijanska pa ni makjavelistička...

Ali čini se da ono što je na djelu u tom praktičkom opovrgavanju velikih shema razumijevanja politike ide još dalje. Riječ je onome što bi se filozofski moglo nazvati »nadilaženjem povijesnosti« – u svakom slučaju nadilaženjem narativnih scenarija kojima povijesnost (onkraj *opreka* među modernim doktrinama ili onkraj sekularizacijskog kretanja iz kojeg su se rodile moderne filozofije povijesti) uspostavlja horizont politike. Možda bi trebalo ići tako daleko da se u pitanje dovede svaka »historizirajuća« definicija politike, svaka ideja da su uvjeti politike u osnovi *povijesni uvjeti*, proizvodi ili manifestacije povijesti kao procesa, evolucije, povezanosti situacija i događaja koji uopće daju smisao ideji *kolektivnog djelovanja*. Povijesti kao poprišta, s »djelatnim snagama« ili

»akterima«, različito svjesnima ili nesvjesnima procesa, s objektivnim i subjektivnim »silama«, čija je rezultanta, kroz izazove i peripetije politike, upravo ta povijest. Jednostavno rečeno, kao određenog modela razumijevanja koji je istodobno model intervencije, odnosno transformacije danih uvjeta. Naravno, raspravljat će se o tome postoji li nešto takvo kao »povijest« u jednini (što je kao takvo metafizička ideja, čak i u formi *tendencijalnog* ozbiljenja). (6) Ali izvjesno je da je pitanje s kojim se tu, u krajnjoj analizi, susrećemo pitanje razdvajanja *povijesnosti* i onoga što bih riskirao simetrično nazvati *političnost*. Njihovo se jedinstvo barem više ne može postulirati *a priori* – niti kao nekakvo ishodište niti kao nekakav cilj ili budući smisao. Prema tome, kako nazvati trusno tlo politike (uključujući tu politiku kao *djelovanje*, odnosno »moć djelovanja«), polje u kojem nastaju konflikti? To je prikriveno pitanje povratka Hobbesu, upravo u trenutku kada su se stekli svi uvjeti da nam se njegovo oslanjanje na ideju *prirode* učini pukom alegorijom čija se filozofska funkcija svodi na opreku, lišenu konkretnog sadržaja, između »prirodnog stanja« i »uređenog stanja«, odnosno na opravdanje pacifikacije antagonizama uspostavom suverenosti (a nije moguće ne primijetiti da je to *isto* figura jednostavne opreke). To je način da se unaprijed ospori svaka predodžba međuodnosa povijesti i politike koja bi se temeljila na nadilaženju te antiteze ili na njenoj dijalektizaciji. A najmoćnija od tih predodžbi, i dan-danas još najutjecajnija, bilo izravno bilo kroz svoje reformulacije i obrate, jest hegelijanska dijalektika. »Globaliziran« svijet u kojemu je uvjet politike cikličko ponavljanje ideoloških antagonizama ili interesnih sukoba, kao i neprestana metamorfoza formi nasilja, njihove an-arhije, kao takav je radikalno antihegelijanski.

Ipak, tu se javlja jedna sumnja. Nismo li pre naglili? Suprotstavljanje »hobsovske« i »hegelijanske« diskursa danas je svakako vrlo utjecajno, a nije ni teško shvatiti zašto. Ali ono simplificira mnogo toga, zapravo na obje strane. Odnos koji se kod Hobbesa (i tim više kod onoga što bismo mogli nazvati »sveopćim hopsijanizmom«) uspostavlja između pojma politike i fenomena (ili problema) ekstremnog nasilja začuđuje svojom ambivalencijom: mogli bismo se zapitati radi li se tu o priznavanju konstitutivne

funkcije nasilja ili pak o njegovom osporavanju. Mnogobrojni suvremeni čitatelji Hobbesa teže izbrisati tu ambivalenciju (koja pak može objasniti kako to da je Hobbes istodobno nadahnuće «pravnom pozitivizmu» i «kritici prava» u ime politike). Što se pak tiče Hegela, ne samo da treba uočiti da on ni najmanje ne zapostavlja tu funkciju, da i kod njega nasilje konstituira horizont politike (iako kroz različite historijske i antropološke modalitete koji su se stalno mijenjali od djela do djela), već da njegova analiza predstavlja samu srž onoga što smo nazvali historizacijom politike. Historizacija politike kod njega naime primarno ide kroz historizaciju nasilja, a nasilje je pak ono koje se pokazuje kao determinirajući faktor historizacije jer je mišljeno kao krajnja figura »moći negativnoga«. Uostalom, zato nam se Hegel stalno pokazuje kao posredujuća filozofska figura između Hobbesa i Marxa – u Hegelu još uvijek ima Hobbesa (pogotovu u načinu na koji *Fenomenologija duha* razlaže »dijalektiku gospodara i roba kao »borbu na smrt za priznanjem«, ali u Hegelu već ima Marxa (onog Marxa za kojeg u *Bijedi filozofije* povijest »napreduje najgorom stranom«). (7) Sve to čini problem i direktno nas uvodi u njegovu srž.

Althusser je imao naviku govoriti da ne može postojati nešto takvo kao »Hegelova politika«, što je teza koja kod njega odmah ulazi u okvir makijavelističke koncepcije politike kao vladavine neizvjesnosti, sukoba između djelovanja i sreće, koje isključuje onaj tip nužnosti, odnosno bolje rečeno predodređenosti koja čini »duhovni« horizont hegelijanske teleologije. Međutim, valja napomenuti da je cijena koja se plaća za neteleološku koncepciju politike kod Althussera (a još više kod drugih marksista) barem prividna *neutralizacija* problema odnosa između nasilja i politike – ako već ne u predočavanju izrabljivanja i državnih uvjeta njegove »reprodukcije«, onda barem u definiciji klasne borbe i slijedom toga političkog djelovanja – dok takva neutralizacija kod Hegela ne postoji (ili barem ne u tom stupnju). Vratiti se na doslovne Hegelove formulacije, pokušati ih čitati kao mjesto intelektualnog eksperimenta znači dakle ponovo otvoriti raspravu koja se provlači kroz svaku modernu koncepciju politike, koja uvodi u igru međuodnos triju termina (nasilje, politika, povijest) i koja bez sumnje nikad neće doći do konačnih rješenja.

Međutim, nemojmo još odustati od preiščitavanja Hobbesa. Kao što sam rekao, način na koji on artikulira

odnos politike i nasilja duboko je ambivalentan jer ima cilj *potisnuti* (kako u smislu potiskivanja u nesvjesno tako i u smislu policijske represije) učinke (i samo postojanje) nasilja izvan političkog prostora, čime se svrstava u filozofsku tradiciju staru koliko i platonizam, a čije suvremene interpretacije nisu posve razrađene. Upravom u tom smislu on političku instituciju definira kao instituiranje »pravne države« (ili države kojom vlada suverenost zakona). (8) Temeljna opreka između prirodnog stanja i uređenog stanja postavlja na jednu stranu rat, a na drugu stranu pravo, pa tako čim institucija potisne prvobitno nasilje, politika »izlazi« iz polja nasilja. Međutim, time ona možda i izlazi iz svog autentičnog elementa i premješta se u pravni okvir u kome zapravo više nema sukoba – već samo postoje pravila koja treba provoditi. Analiza političkog djelovanja poklapa se s nastankom »smrtnog Boga« – eventualno njegovim *neprestanim nastajanjem* – i s usavršavanjem njegova predstavničkog mehanizma, detaljno razrađujući raspodjelu moći između javne i privatne sfere, instance »izravne moći« (suverena) i instance »neizravne moći« – *potestas indirecta* – koju bismo mogli nazvati »ideološkom«. Ona dakle ne daje sebi u zadatak da se *suoči* s nasiljem na njegovom terenu, odnosno točnije ona njegovu interpretaciju izmješta na polje antropologije. A tu se otvara pitanje »dvostruke prirode« ljudskog bića koja stalno oscilira između razuma i strasti, između dva načina da radi na vlastitom očuvanju – uvećanjem vlastite moći na štetu drugih ili traženjem suglasnosti, odnosno »društvenog ugovora« za koji Hobbes nudi naturalističko objašnjenje, a ne više moralno ili religiozno kao njegovi prethodnici. Međutim, Hobbesevo izlaganje u tom pogledu ima jednu ezoteričnu stranu – koja njegovu teoriju dodatno komplicira, koja ju možda dovodi u kontradikciju s njenim izričitim ciljevima – a bez koje se ne bi mogla shvatiti sveprisutnost prisile i straha u njegovoj predodžbi prava i države. Antropološki sukob između rata i mira, nasilja i nenasilja, koji je u krajnjoj analizi metafizičke prirode, kao što je ustalom slučaj u čitavoj »pesimističkoj« augustinskoj i pavlinskoj tradiciji, stalno se vraća poput sablasti na političku pozornicu – s koje je prethodno isključen

instituiranjem pravne države – u različitim oblicima: kao individualne strasti, ali prije svega kao strasti mnoštva, pogotovo religiozne strasti (ili razlike u mišljenju radikalizirane religijskim uvjerenjem). (9) Dakle, tu kao da se događa povratak potisnutog, koje je istodobno granica i opsjedajuća sablast političke teorije. A to nas tjera da našu predodžbu Hobbesove politike zakompliciramo uvođenjem određene dimenzije neizvjesnosti ili oklade. Cilj je očuvati građanski mir ili društveni poredak, ali bivajući stalno budnim (na način za koji bismo mogli reći *uznemireno*) kako se prazna mjesta reprezentacije, ili njeni rubovi, kontrolirani prostori sukoba predviđeni za konkurenciju između pojedinaca i njihovih udruženja ne bi našli ispunjeni ideološkim kontroverzama i uslijed toga zapaljivim prolomom strasti koji bi mogao otvoriti vrata povratku potisnutog »prirodnog« nasilja. Ako je to dakle najdublja struktura Hobbesova koncepta politike, njegova elipsa povijesti postaje i više nego jasna (uostalom, kao prevoditelj i tumač Tukidida, Hobbes je podjednako gajio strast prema povijesti kao i prema deduktivnim disciplinama: pravu i matematici). Kao što je vidljivo u *Behemotu*, kojeg je napisao potkraj života kao protutežu *Levijatanu*, ne bi li zabilježio lekcije iz iskustava revolucija i kontrarevolucija koje je proživio, ta ciklička povijest koja zauzima granično područje između politike i antropologije, a ispunjava ambivalentnu funkciju razdvajanja i povezivanja ili prožimanja, tvori naličje politike i prava. Njihov gotovo fotografski »negativ«. (10)

Tako sagleđano postaje jasnije što budi ta suvremena čitanja Hobbesa kao velikog preteče definicija državne moći kao »monopola na legitimnu primjenu sile« i nadasve analize njenog fundamentalno *antinomičkog* karaktera, iako pritom ona riskiraju premašiti njegove intencije. (11) Možemo biti posve sigurni da sam Hobbes nikad ne bi svjesno podržao ambivalentnu interpretaciju potiskivanja nasilja sredstvima suverene moći koju si njegova teorija u osnovi predočava kao pravni aparat, racionalnu provedbu načela prirodnog zakona. To da ista teorija artikulira prisilnu formu prava i države ne mijenja na činjenici da se »prirodno« (i u tom smislu bezgranično) nasilje provlači iza svakog antagonizma koji bi mogao

izbiti u civilnom društvu. Stoga nećemo silovati njegov argument, već jednostavno dalje razviti njegove potencijale, ako se pak upitamo kako se političko-pravni aparat može održavati isključivo sredstvima konsenzusa, ugovora i reprezentacije koji mu daju legitimitet – ne treba li primijeniti i nasilje kako bi se spriječio povratak potisnutog nasilja? (12)

Takvo državno nasilje odmah se definira kao *protunasilje*, a ako želi ostvariti svoj cilj očuvanja mira i sigurnosti, organizirat će se kao *preventivno protunasilje*. Preventivno protunasilje je naličje neutralizacije nasilja, ono tvori antinomičku srž »monopola na legitimnu primjenu sile« čije se teorije i procedure provlače kroz čitavu povijest moderne države, a koje Hobbesova filozofija istodobno priprema i izlaže. U načelu, ako već ne u činjenicama, taj monopol doki da svaku mogućnost da se nasiljem rješavaju interni javni ili privatni sukobi društva koje se naziva »civilnim«, ali to se događa u cilju koncentracije sredstava nasilja u rukama suverena ili njihovog stavljanja na raspolaganje političkoj instituciji. (13) I to tako da ona, beskonačno reproducirajući iskonsku ambivalenciju vlastitog postanka, neprestano u samoj svojoj biti koncentrira neizvjesnost ili dvojnost pravde i nasilja, mira i rata. Na kraju računice državna moć ne bi mogla očuvati mir unutar društvenog tijela da nije virtualno u ratu s njim. (14) *Država je najprisniji neprijatelj društva koje štiti*. Možda bismo trebali priznati da ta antinomija u samoj srži funkcije suverena koja, u državno organiziranim civilnim društvima, »interpelira pojedince u podanike« – potencijalno nasilne, zastranjene ili pobunjene podanike, ne bi li ih zaštitila od vlastitih strasti, čini jedan od kanala na koji se ekstremno nasilje očituje u modernoj povijesti.

Posve drukčiji oblik antinomije na djelu je u tome kako je pak Hegel pokušao teoretizirati povijesni proces koji je doveo do uspostave pravne države ili *Rechtsstaata*. (15) On se ne temelji na povratku potisnutog i njegovom sprječavanju, već na spekulativnom ili dijalektičkom identitetu razgradnje i izgradnje, odnosno nasilja i institucije – unutar granica i pod uvjetima koje bih sada želio ispitati. Referirat ću se na dva komplementarna teksta, svaki od kojih iz ove perspektive



čini pretpostavku za onaj drugi: s jedne strane *Predavanja o filozofiji povijesti* (i to nadasve uvod u njih sastavljen temeljem bilješki slušača, objavljen pod naslovom »Um u povijesti«), a s druge strane *Osnovne crte filozofije prava* iz 1821. – neosporno jedan od vrhunaca filozofova djela i jedan od tekstova koji su imali najdugotrajniji utjecaj. Hegelova teza nije da izgradnja pravne države *potiskuje nasilje* ili ga gura u nesvjesno politike i društvenog života. Već da ona teži njegovoj *preobrazbi* i da vlastitu unutarnju svrhu ostvaruje provodeći tu preobrazbu kroz povijest. (16) Ta ideja nije možda ništa manje ambivalentna, ali ima posve drukčije implikacije. Prije nego što se upustimo u kritiku ili dekonstrukciju te ideje, trebamo odati priznanje njenoj dubokosežnosti i pokušati izložiti ono po čemu ona za našu diskusiju čini nezaobilazan putokaz – i to danas više nego ikada prije. Računam da ću na kraju ovih izlaganja pokušati formulirati problem civilnosti tako da će se pokazati alternative – a to će primarno biti alternative Hegelovoj koncepciji (i svim koje proizlaze iz njegove), to jest pokušaji da se nadiđu dileme nenasilja i protunasilja drukčijim sredstvima od onih kojima se poslužio Hegel u pokušaju da artikulira očigledne kontradikcije države i univerzalizma, prava i obrazovanja. A ništa od toga nije moguće ako prethodno ne sagledamo u cjelini njegovu razradu pitanja civilnosti pod pojmom *Sittlichkeit*, koji se nespretno prevodi kao »objektivna moralnost« ili »etičnost«, ali kojeg bi po meni bilo bolje prevesti (barem na francuski) monteskijeovskom sintagmom »*esprit des moeurs*«, »običajnost«. Pokazat će se da je za Hegela problem civilnosti problem »supstance« države i svrhe kojoj teži njena uspostava, upravo u onoj mjeri u kojoj ona, namjesto da počiva na iluzornom dokidanju ili mehaničkoj represiji nasilja koji samo pripremaju njegov povratak, počiva na *preobrazbi*. Dakle, mi tu istodobno susrećemo etički princip politike, njenu imanentnu teleologiju i razlog zbog kojeg nema politike bez države, bez njenog nastanka i njenog djelovanja – kao »samoozbiljenja« državne racionalnosti.

Međutim, kako shvatiti tu »preobrazbu«? Kao sublimaciju ili oduhovljenje, ali primarno transformaciju nasilja u (povijesno) *proizvodnu silu*, uništenje nasilja kao uništavalač-

ke sile i njenoga ponovnog konstituiranja kao unutarnje energije i snage institucija. Tu nam pomaže razlikovanje, odnosno igra značenja koja se događa među jezicima, kad francuski (kao i ostali romanski jezici, ali i engleski [i hrvatski, *op. prev.*]) luči između dva »značenja« njemačke riječi *Gewalt*. (17) Operacijom preobrazbe *Gewalt* se pretvara u drugu *Gewalt*, nasilje postaje vlast. To je nedvojbeno tipičan primjer »dijalektičkog nadilaženja« (*Aufhebung*), odnosno negacije negacije, ali pozicija koju ćemo tu ilustrirati ipak će se sastojati u tome da se stvari uzmu u drugom smislu: neće nam tu spekulativni princip *Aufhebunga* služiti kao objašnjenje što valja razumjeti pod preobrazbom nasilja, već će naprotiv ta »preobrazba« rasvijetliti postupak negacije negacije općenito – pogotovo uspijemo li pokazati da se ona izravno tiče načina na koji Hegel uvijek misli *vremenski* karakter bilo kojeg logičkog procesa. Međutim, kazati da je politika preobrazba nasilja znači također da je politika povijest, odnosno da ona svoja sredstva pronalazi i svoje svrhe ostvaruje samo u povijesti i kroz povijest. Drugim riječima, to je način da se kaže kako se nasilje mora pokazati kao *preobrazivo* – treba moći dokazati da ga politika može preobraziti i da je povijest proces te preobrazbe. Možda čak trebamo ponuditi jaču tezu: povijest je taj »apsolutni« proces u kojem se »na kraju« pokazuje da će se svako *prividno* nedokidivo i nepreobrazivo nasilje, nasilje koje se prvotno *pokazivalo kao* nepreobrazivo, nužno preobraziti u svoju suprotnost pod uvjetom da se nađiđe razina »predodžbe« (*Vorstellung*) i otvori put djelovanju ili ozbiljenju koje nije ništa drugo nego prisutnost apsolutnoga u vremenu, ozbiljenju koje ima cilj iz njega iznijeti svoj dijalektički pojam.

Ali ima tu još toga, i zbog toga govorim o dubokosežnosti i veličini: Hegel se nije zadovoljio time da ustvrdi kako je nasilje kao takvo preobrazivo, a da se povijest može pojmiti kao kretanje postupnog preobražavanja nasilja, iz čega bi slijedilo, ali tek naknadno, *da je nasilje preobrazivo jer je takvo i bilo*. Ako bismo ostali na tome imali bismo samo jedan narativ, spekulativan doduše, ali moralizatorski. Međutim, Hegela interesira pronaći način izlaganja (*Darstellung*) u kojem je

povijesni proces (*Prozess, Vorgang, Fortgang*) svojevrsno eksperimentiranje i dokazivanje: proces u sudbenom ili metasudbenom smislu (*Urteil, Prozess, Gericht*). U tom procesu u dvostrukom smislu te riječi, preobrazivost ili nepreobrazivost nasilja dovedena je u pitanje i u kušnju. Štoviše, nasilje se treba pokazati kao ono nešto *nepreobrazivo koje će na kraju biti preobraženo*, tako da njegova konačna preobrazba zbilja nešto *demonstrira* u pogledu racionalnosti. Kada predstavljam stvari na taj način ja ne skrivam pred sobom da bi se one mogle doimati ne toliko postupkom racionalne *nužnosti*, ili njenog samopotvrđivanja sjedinjenjem »vremena« i »logike«, već obmanom (što neće iznenaditi kritičare dijalektike) – reći ćete da takva ideja povijesnog procesa na kraju nikad ništa ne pokazuje osim onoga što je oduvijek pretpostavljala, upravo kao što teologije spasenja nikad ništa ne otkrivaju kroz ono što nazivaju iskupljenjem osim onoga što su već unaprijed upisale u svoju dogmu istočnoga grijeha... Prihvaćam taj rizik jer bih, u najmanju ruku, želio pokazati da se do tog rezultata – koliko god on bio već »prethodno određen« ili »prethodno pripremljen« – došlo istinski *pojmovnim* sredstvima i da u tom smislu Hegelov diskurs nije drugo ime za nekakvu objavu. Iako neprestano graniči s političkom teologijom, pa čak preuzima dio njenih shema, to svejedno ostaje profani diskurs. Na imanentnoj ravni, kroz refleksiju o sukobima na »ovom svijetu« (*diesseits*), on pokušava pokazati da politika u jakom smislu nije ništa drugo do povijest, a da srazmjerno tome povijest nema drugog sadržaja do ozbiljenja ili ispunjenja političke svrhe – dakako, pod uvjetom da proširimo značenje termina politika izvan granica njegove svakodnevne upotrebe i birokratskih mjera (koje bi se, u starom značenju, moglo nazvati policijom, snagama reda). (18) Za tu koncepciju jedinstva politike i povijesti već je moguće preuzeti od Gramscija (koji je toj koncepciji pokušao dati novu formulaciju) ime *hegemonija*.

Dakako, na kraju priče moj cilj nije *potvrditi* Hegelovu koncepciju ili proglasiti je nenadmašivom. Naprotiv, moj je cilj, hipotetski gledano, obratan: postaviti pitanje postoje li u povijesti, odnosno prije u njenoj *sadašnjosti* koja je apsolutni

horizont politike (utoliko ukoliko je politika *aktivnost*, odnosno diferencijal aktivnosti i pasivnosti), *nepreobrazivi* modaliteti nasilja, odnosno – ako baš želimo – *nepreobraziv preostatak* čija je puka prisutnost dovoljna da potkopa »hegemonijsku« shemu politike i prinudi nas da pitanje civilnosti postavimo u posve drugim pojmovima. Dakle, s onu stranu *Sittlichkeit*. Međutim, da bi takvo pitanje imalo smisla koji ne bi bio samo suprotstavljanje mišljenja, potrebno je pokazati da je Hegelov izvod nedostatan, ali tako da se on ne pokaže niti samo kao jednostavan iskaz uvjerenja (»svako povijesno nasilje bit će politički preobraženo u vlast«), niti kao iskaz imperativa (»trebamo neprestano raditi na preobražavanju nasilja«), već upravo kao *ispitivanje*, ili kako bismo danas rekli »problematizacija« te teze, a koja je povod da se iznova razmotri čitava njegova dijalektika. Prolazeći iznova, koliko god možemo vjernije, Hegelov izvod iz kojeg slijedi da je »politika *jednako* preobrazba [u vremenu i kroz vrijeme prvobitno] nepreobrazivog nasilja *jednako* povijest«, namećemo si izazov na koji nije izvjesno da ćemo znati odgovoriti – pokazati da s onu stranu alternative nenasilja i protunasilja (dakle njihove simetrije) postoji također *još jedan način da se misli politika* (ili da se formulira njen koncept) kao politika civilnosti ili »antinasilja«, kao politika koja se sastoji u njegovoj metamorfozi u vlast (dakle u instituciju, pravo, društveni poredak i politiku) posredstvom dijalektičke preobrazbe.

\*

Upustimo se sada malo dublje u pojedinosti Hegelova izlaganja. I ponajprije opravdajmo upotrebu tog termina »preobrazba«, koji doduše nisam ja izmislio, ali koji proizlazi iz jednog poopćenja. Nužne elemente posudio sam iz izlaganja koje se nalazi u »Umu u povijesti«. (19) Na kraju teorijskog izvoda o »ozbiljenju duha u povijesti« u kojem on izlaže kako »svjetski duh« (*Weltgeist*) prelazi iz jedne vremenske figure u drugu (ili iz jednog *Zeitgeista* u drugi), Hegel nam govori da taj prijelaz iz jednog institucionalnog ozbiljenja slobode u drugo uvijek iziskuje *povredu* postojećih moralnih načela i državnih zakona – njen karakteristični oblik je pojava i inter-

vencija »velikog čovjeka«, uzor kojega je Cezar. Podsjetimo da je u hegelijanskoj koncepciji veliki čovjek nužno pojedinac jer on mora djelovati u skladu s *pojedinačnom voljom*, utjelovljujući pritom »nesvjesnu svijest« ili *instinkt* nužnosti revolucionarnih promjena, a kojeg je masa lišena jer je zarobljena u postojeće institucije i njihov »duh« (društvena pravila, moralne vrijednosti, pozitivno pravo, načine razmišljanja). Veliki čovjek je onaj koji dovršava povijesno gibanje poistovjećujući (dakle, *brkajući*) ga s vlastitim interesom i voljom za moć. Nešto malo ranije, u slavnom izvodu o »lukavstvu uma« Hegel Cezara uspoređuje s prijestupnikom protiv prava zajednice, palikućom koji u plamen baca čitav grad ne bi li postao »gospodarom države«, riskirajući vlastiti i tuđe živote, te time stvorio imperij, odnosno probudio grad u njegovoj univerzalnoj formi *kozmpolisa*. Time on postaje instrumentom duha, čiji je pak imanentni cilj napredak civilizacije:

Cezar u opasnosti da će izgubiti, ako možda i ne položaj nadmoći, a ono bar jednakosti, do kojega se položaja popeo [...] i da će podleći onima koji su bili na putu da postanu njegovi neprijatelji, bitno pripada ovamo. Ovi neprijatelji koji su težili ujedno za svojim osobnim ciljevima, imali su na svojoj strani državno uređenje i moć pravne providnosti (*die Macht des rechtlichen Scheins*). Cezar se borio u interesu da sebi održi svoj položaj, čast i sigurnost, a pobjeda nad njegovim protivnicima značila je ujedno prisvajanje cijelog carstva, jer se njihova moć sastojala u gospodstvu nad provincijama Rimskog carstva. Tako je on ostavljanjem forme državnog uređenja postao individualnim vlastodršcem u državi. No ono što mu je tako pribavilo izvođenje njegova isprva negativnog cilja, samovlade Rima, ujedno je po sebi bilo nužno određenje u Rimu, a u svijetu historija, tako da je ono samovlade bilo ne samo njegov partikularni dobitak nego neki instinkt, koji je tu ispunio ono čemu je po sebi i za sebe bilo vrijeme. *To su oni veliki ljudi u povijesti čiji vlastiti partikularni ciljevi sadržavaju supstanciju, koja je volja svjetskog duha*. Taj sadržaj je njihova istinska moć. On je u kolektivnom nesvjesnom instinktu ljudi (*in dem allgemeinen bewussten Instinkte der Menschen*). Oni su iznutra

pogonjeni prema njemu i ne pružaju daljnji otpor onome koji je u vlastitom interesu poduzeo izvršenje tog cilja. Naprotiv, narodi se skupljaju pod njegovom zastavom – on im pokazuje i izvršava njihov vlastiti imanentni poriv (*er zeigt ihnen und führt das aus, was ihr eigener immanenter Trieb ist*). (20)

Terminologija »zločina« i popratna diskusija o razlici između »privatnog zločina« i »javnog zločina«, od kojih prvi zahtijeva vanjsku pravnu sankciju, a drugi historijsku imanentnu sankciju, očigledno je bitan indikator za razumijevanje koja je to vrsta logike na djelu u preobrazbi nasilja u vlast. U sljedećem odjeljku (»Hod univerzalne povijesti«) Hegel objašnjava da promjena svijeta za sobom povlači nasilno uništenje njegove prethodne figure, sljedbenice prošlih vremena, nakupine ruševina, što ga navodi da razgraniči dvije vrste ljudi i dva moralna tipa. S jedne strane oni koji su se etičkim uvjerenjem i, dakle, moralnom plemenitošću oduprli (*widerstanden*) onome što napredak ideje duha čini nužnim«, a s druge oni »čiji su zločini u višem poretku izokrenuti u sredstva izvršenja volje toga višeg poretka«. On priznaje da su prvi iz gledišta moralne vrijednosti (*im moralischem Werte*) iznad drugih. Ali također dodaje:

Ali kod preokreta takve vrste [*Umwälzungen*, uvriježeni pojam u njemačkom za »revoluciju«] stoje obje strane samo unutar istog kruga propadanja (*innerhalb desselben Kreises des Verderbens*), pa je to, prema tome, samo formalno, od živog duha i Boga ostavljeno pravo što ga brane oni koji drže da su u pravu da nastupe. Djela [*die Taten*, što također znači »počinjena djela«] velikih ljudi koji su individue svjetske povijesti čine se na taj način opravdana ne samo u svom unutrašnjem besvjesnom značenju, nego i sa svjetskog stajališta. [...] Protiv njih ne smije se udariti u litaniju privatnih kreposti čednosti, poniznosti, čovječanske ljubavi i milosrđa. Svjetska povijest mogla bi sebe uopće posve osloboditi kruga u koji pada moralitet i već tako često raspravljena razlika između moraliteta i politike, ne samo na taj način da se uzdrži od sudova, – ali njihni principi i nužni odnos akcija prema njima već su sami

za sebe sud (*das Urteil*), – nego puštajući individue posve po strani i nespomenute... (21)

Vidimo da pojmom preobrazbe u cjelini rukovodi jedna teleologija koja model intencionalnog djelovanja prenosi na »viši poredak povijesti« i svjetskom duhu pripisuje volju koja je profani ekvivalent providnosti, odnosno točnije teleologija koja »duhom« naziva ideju da je u povijesnim previranjima na djelu univerzalna intencija. Ali tu je zanimljiviji unutarnji odnos između te predodžbe ozbiljenja imanentnih ciljeva povijesti (napredak civilizacije, ozbiljenje ideje slobode) koje se odvija kroz nasilje i ideje *nadilaženja razlika* koja polazi od iste te logike. To je ilustrirano u više momenata: 1) razlika između svijesti i besvijesti »povijesne« ili »javne« ličnosti koja, poput Cezara ili Napoleona, u sebi objedinjuje suprotnosti bez posredovanja (pojedinačni interes i čin univerzalnog dometa); 2) razlika između moralnosti i nemoralnosti, pravde i nepravde unutar individualnog djelovanja, pa konzekventno i *antinomički* karakter tog djelovanja koji se pokazuje tek kada ga se sagleda iz perspektive njegovog mjesta u svjetskoj povijesti, kao »politiku« u jakom značenju te riječi; naposljetku, 3) razlika između dva tipa ili *dvije klase ljudi*, od kojih su jedni aktivni, a drugi pasivni, odnosno od kojih su jedni zbiljski *subjekti* u povijesti, dok su drugi (iako sebe percipiraju kao moralne subjekte, čime su zapravo žrtve određene iluzije praktičkog uma) svedeni na stanje *objekata* povijesne transformacije. Sve te razlike, koje se nužno dijalektički nadilaze, u osnovi nisu nego aspekti jednog te istog proturječja. Kroz proces negacije tih razlika kao takvih, one u djelo provode implikacije preobrazbe nasilja: besvjesno prelazi u svijest (i obratno), moral u nemoral (i obratno), subjekt prelazi u objekt (i obratno).

Ta posljednja figura od posebnog nam je značaja – ona otvara mogućnost za varijacije na tu Hegelovu shemu polazeći od istog spekulativnog koncepta međuodnosa politike i povijesti. U Hegelovu izlaganju taj »veliki čovjek« ili »velika ličnost« (politički čovjek čije djelovanje ostavlja trag u povijesti ili štoviše »stvara« povijest) koji u sebi objedinjuje svijest i

besvijest, moral i zločin, a od mase se odmeće uz prijetnju da nasilno bude reintegriran uz kaznu svoju smjelost. Ali u posthegelijanskoj socijalističkoj tradiciji, pogotovo na stranici koja je o »ulozi nasilja u povijesti« ispisao Friedrich Engels, (22) shema je obratna – mase, odnosno točnije izrađljive klase su te koje svoju svijest i svoj instinkt transformiraju u pokret naroda, koje konstituiraju povijesni subjekt i prisvajaju za sebe funkciju nositelja političke tranzicije iz jedne epohe u drugu »preobražavajući« zločin u moral (i obratno). Postavlja se pitanje nije li ta ideja također prisutna kod Marxa, pogotovo u znamenitim odlomcima *Kapitala* (na temu države) koji prizivaju ulogu nasilja kao sile koja »porađa« transformacije koje društvo nosi u utrobi ili odlomcima koji (na temu komunističke revolucije) opisuju negaciju negacije kao nasilnu »eksproprijaciju eksproprijatora«? (23) Odgovor nije tako jednostavan kao što bismo mogli pomisliti. Ali to me navodi na jedno drugo zapažanje.

Ustanoviti točno moduse u kojima se odvija preobrazba nasilja u Hegelovoj teleologiji univerzalne povijesti znači također početi opažati u kojim sve točkama ona zahtijeva kritiku. Pojam preobrazbe ima jaki smisao samo pod uvjetom da ukazuje na recipročnost ili stalnu zamjenu mjesta između mnoštva figura poretka i mnoštva figura nereda. Dakle, ona nudi mogućnost mišljenja stalne proizvodnje (ili reprodukcije) poretka polazeći od nereda, ali također latentnu prisutnost nereda unutar svake organizacije koja se doima stabilnom jer utjelovljuje određenu ideju poretka. Što poprima svoje puno značenje u onom trenutku kada ga se sagleda u vremenskoj dimenziji – kao u Hegelovoj metafori »požara« koji pustoši dom, (24) svaki nered na koji je nemoguće uzvratiti odmah, koji stvara situaciju stihije, s vremenom će biti svladan, pa makar i pod cijenu preustrojavanja društva, porađajući time elemente novog poretka. Ali svaki društveni poredak koji se čini neurušivim (i sebe shvaća vječnim ili »apsolutnim«) nužno će završiti u raspadu organizacije, u ruševinama. Morat ćemo se još vratiti na to kako je Marx transformirao tu ideju i načelo recipročnosti koje ona nosi u sebi. Međutim, vidjet ćemo da njegov zahvat tu nije posve jednoznačan. Tako da



nas ni ne treba posebno iznenađivati da pitanje njegova odnosa prema Hegelu na temu povijesnog toka prate beskonačne rasprave: trebamo li ustvrditi da je Marx odbijao svaku shemu preobrazbe i svaku predodžbu povijesti kao kretanja pomirenja (*Versöhnung*) čovječanstva sa samim sobom posredstvom političke institucije? Ili bismo, naprotiv, trebali misliti da joj se on vraća ne bi li je prenio iz legitimacije pravne države, koja je u modernom dobu postala «hegemonijska» predstavljajući se kao utjelovljena racionalnost i univerzalnost, na legitimaciju komunističke revolucije, čija racionalnost i univerzalni značaj leže upravo u činjenici da ona provodi tranziciju iz klasnog sukoba u besklasno društvo, što bi bila druga figura apsolutnog duha i povijesne preobrazbe nasilja u vlast (ili u imanentnu moć)? Sama činjenica da to pitanje ne dopušta jednostavan odgovor dovoljno pokazuje da teleologija preobrazbe podjednako služi i etatištkom diskursu i revolucionarnom diskursu.

Upravo u toj točki s Hegelom – i dublje gledano, s dijalektikom – raskida čitav jedan tok suvremene misli. Ali ni taj raskid nije nešto monolitno – on otvara, barem djelomično, različite pravce. Navedimo kao primjer Batailleve i Benjaminove formulacije. I jedan i drugi odbijaju shemu preobrazbe i, još fundamentalnije, preobrazivost nasilja u povijesti iz razloga koji su istodobno logički i etički. I obojica – a za nas je upravo taj moment ključan – to čine pozivajući se na forme i ekstreme nasilja koji nadilaze moć preobrazbe hegelijanske ili kvazihegelijanske dijalektike, a zajedno s tom shemom odbijaju i predodžbu vremena koje vodi k pomirenju suprotnosti kroz «nadilaženja» ili negacije negacije. U oba slučaja riječ je o pothvatima koji crpe s izvora ničeanskog tragičkog, ali time da u Hegelovom diskursu otkrivaju i ističu njegov antinomički element – *moment neizvjesnosti* negacije koja se na neki način »koleba« u rastrojenoj sadašnjosti, između urušavanja i izgradnje, osude i iskupljenja. Oni nastoje tu neizvjesnost dovesti do točke u kojoj ona razara svaku predodžbu *budućnosti kao napredovanja*. Kod Benjamina je to funkcija mesijanskog događaja, koji je svjedočanstvo o nesvodivom karakteru nasilja koje su pretrpjele žrtve i gubitnici

povijesti, koje nikad ne može ući u svođenje računa, obračun na kraju vremena. (25) Kod Bataillea je to funkcija suverene potrošnje koja potvrđuje razliku kao takvu i iznova sazdaje svetost koja je nerazdvojiva od vlastite suprotnosti: *odbačenog, prezrenog*, kao čiste negativnosti, nepotrebne i neproduktivne («bez svrhe»), koja dokazuje da ljepota (ili smisao, civilizacija) u povijesti postoji samo pod cijenu uništavanja bez nadoknade. Pod cijenu »heterogenosti« koja je kod njega ime *par excellence* za nepreobrazivo nasilje. (26)

Napomenimo, međutim, vraćajući se Hegelu, da ono što oni, a pogotovu Benjamin, time odbijaju nije samo ideja *dijalektičkog napredovanja*, koja je zajednička Hegelu i Marxu, odnosno »hegelijanskom« Marxu, već strože gledano ideju *tranzicije* ili *prijelaza* – prijelaza (*Übergang*) koji je preobrazba i preobrazbe koja je prijelaz. Među rijetkim tekstovima u kojima se Hegel upušta u izričito »definiranje« dijalektike upravo se ističe ovaj izvod u *Umu u povijesti*:

Ti su stupnjevi osnovni principi općeg procesa, ali na koji je način svaki opet unutar samoga sebe proces svojeg oblikovanja (*ein Prozess ihres Gestaltens*) i dijalektika svog prijelaza (*die Dialektik ihres Übergangs*), tu poblizu okolnost valja ostaviti za izvođenje. Ovdje valja samo naznačiti da duh počinje od svoje beskonačne mogućnosti, ali *samo* mogućnosti koja njegov apsolutni sadržaj sadržava kao posebičnost, kao svrhu i cilj koji on postiže istom samo u svom rezultatu, što je tek onda njegova zbilja. Tako se u egzistenciji tok pojavljuje kao napredovanje od nepotpunoga k potpunijemu (*der Fortgang als von dem Unvollkommenen zum Vollkommenem fortschreitend*), kod čega ono nepotpuno ne valja shvatiti *samo* kao nepotpuno u apstrakciji, nego kao takvo što u sebi ujedno ima suprotnost samoga sebe, takozvanu potpunost kao klicu, kao nagon (*als Keim, als Trieb*). Mogućnost isto tako bar na reflektirani način upućuje na nešto takvo što uistinu treba da bude, a aristotelovska je *dynamis* poblizje također i *potentia*, sila i moć (*Kraft und Macht*). Ono nepotpuno isto tako kao i njegova suprotnost u njemu samome jest protivrječje koje, doduše, egzistira, ali se isto tako ukida i razrješava (*aufgehoben und gelöst*), nagon,

impuls duhovnog života u sebi samome da probije koru prirodnosti, osjetilnosti i stranosti samome sebi (*die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit, der Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen*) i da dođe do svjetla spoznaje, tj. k samome sebi. (27)

Hegel ovdje iznosi ideju da Povijest nije postojano napredovanje, već napredovanje koje nadilazi privide nazadovanja i uništenja, gdje je gomilanje nasilja, patnje i zla *produktivno preobraženo* u službi sila slobode, kulture, civilizacije i poretka. Ukratko, ono što bismo mogli nazvati duh i njegova »objektivnost«. To je ideja da je Um *dovoljno moćan* da sam sebe potvrdi, ne time da *se izolira* od svoje suprotnosti, već »radom« kroz oblike bezumlja, nepravde i nasilja. Upravo iz tog rada on izvlači svoju zbiljnost. Kako se tu opet ne prisjetiti Marxove formulacije (u *Bijedi filozofije*) koja je usmjerena protiv utopista i liberala: »povijest napreduje zlom stranom«?

Hegel će također reći da povijest kao *Weltgeschichte*, univerzalna ili svjetska povijest (danas smo u iskušenju da kažemo: povijest globalizacije, istodobno globalizirajuća i globalizirana povijest), jest *slijed stadija* (ili epoha) od kojih svaki odgovara ozbiljenju određenog »načela«, to jest određenoj figuri proturječja između beskonačnosti slobode i njenoga konačnog ustrojstva. Ali Hegel nikad nije imao namjeru poistovjetiti takav slijed s puko uzlaznom ili tendencijalnom putanjom – ono do čega je njemu stalo jest *prijelaz* kao takav, odnosno *diferencijal* procesa, promjena u mijeni, odnosno rez u toku mijena koji već konstituira neku epohu. Pribjegnemo li iznova Marxovoj mehanicističkoj metafori, koju nije razdvojiti od ambivalentne reference, rekli bismo *ubrzanje povijesti*. A do tog »ubrzanja« prema Hegelu može doći samo *dotatkom racionalnosti*, što je upravo preobrazba nasilja, konačno ozbiljen identitet između stravične zbilje bezumlja i sublimne moći uma.

Jesu li strahote i bezumlje jedna te ista stvar? To je čitavo pitanje. Prije nego što dođemo do njega želio bih Hegelovoj tezi dati još jednu, uistinu bitnu dimenziju. Ona u izvodu »Uma u povijesti« proizlazi iz toga što Hegel inzistira na *nužnosti* procesa, koja kao da tvori »preobrazbu u preobrazbi«

samoj, odnosno drugi stupanj refleksivnosti. Riječ je o ideji povijesti kao *dokidanja slučajnosti* (ili postajanje nužnom nužnosti same). Kao što je uvijek slučaj, u učenju o modalitetima otkriva se najdublji temelj neke filozofije. To da je povijest pojmljiva samo u mjeri u kojoj je pokazana njena nužnost, što pretpostavlja uklanjanje kontingencije ili njeno svođenje na status privida, u osnovi predstavlja bit pojma uma u Hegelovim očima. Od početka svojih predavanja on po tom pitanju ulazi u kritičku raspravu s filozofskom tradicijom. Filozofija univerzalne povijesti kakvu je on zamislio suprotstavlja se svakom empirističkom ili pozitivističkom prikazivanju slijeda događaja, nastajanja i nestajanja institucija i ideja kao »činjenica« čije bi uzroke zatim trebalo istražiti iz gledišta slučajnosti ili arbitrarnosti pojedinačnih odluka. Stoga se Hegelu univerzalna povijest pokazuje kao univerzalna teleologija (i teleologija univerzalnoga), proces čije je značenje sadržano u njegovom odnosu prema vlastitom početku i vlastitom kraju. Ali ona je isto tako suprotstavljena svakom prikazivanju teleologije – antičkom ili modernom, poganskom ili kršćanskom – za koje je »svrha« povijesti unaprijed zadana izvana, u transcendenciji nekakvog Usuda ili Providnosti. Teleologija nije racionalna ako ne može pokazati nužnost imanentnog procesa u kojem su svrhe su-vremene sa svojim sredstvima, to jest proizvedene u istoj »sadašnjosti« kao instrumenti njihovog ozbiljenja (ljudi, sile, volje, institucije). Prevedemo li to u termine dokidanja kontingencije – očitovanje konačnog cilja u univerzalnoj povijesti ne podudara se s hodom uma ako se slučajnost »ne uništi sama«, ako se, iznova, ne radi o *samodokidanju*. (28)

I prema tome Hegelova ideja uopće nije ta da je u povijesti »sve predodređeno«, da sve nastaje uslijed nekog uzroka ili dovoljnog razloga te da ne postoje nikakve slučajnosti, slučajni susreti i iznenadna djelovanja. Upravo suprotno: povijesni proces je otpočetak napučen kontingentnim događajima koji ne odgovaraju nikakvoj nužnosti, već se postupno podvrgavaju njoj kako bi na kraju došlo do potpunog dokidanja *fortune* koju predstavlja ustavna država, sposobna regulirati svo djelovanje svojih građana prema racionalnoj normi. To

je jedini način da se pojmi, a da nije na iracionalan način (primjerice, dogmom providnosti) ono što Hegel želi kazati kada kaže da *dokidanje slučajnosti pokazuje moć uma* (»Filozofska refleksija nema druge svrhe osim da dokine slučajnost. Kontingencija je isto što i vanjska nužnost – nužnost koja proizlazi iz uzroka koji su samo vanjske okolnosti...« (29)). Ili, još bolje, u obliku dvostruke negacije: *ono pokazuje da um nije nemoćan*, da je njegovo ozbiljenje kroz povijest primjena njegove »beskonačne sile«. U tom smislu Hegel može tvrditi da je očitovanje ozbiljenja uma u povijesti »teodiceja«, da je sama povijest, kao objektivni ili supstancijalni proces, *apsolutna: Deus sive Historia*, kao što je jedan drugi filozof zapisao *Deus sive Natura*, pretpostavljajući istu zamjenjivost smisla. Želim reći da je ta metafizička teza, o kojoj ovisi sve ostalo, racionalno pojmljiva jer pretpostavlja (»negirajući« ih pritom oboje) spekulativnu ekvivalenciju *nasilja i kontingencije* kao dviju manifestacija »iracionalnoga«. I u stvari samo ta ekvivalencija jamči da će postupno dokidanje nasilja ustavom pravne države i objektivnom moralnošću ili *Sittlichkeit*, koja je njen adekvat u pogledu ponašanja pojedinaca i kolektiva, dovesti do samodokidanja slučajnosti. Međutim, samo zahvaljujući toj ekvivalenciji možemo u nužnom postanku ljudskih radnji iščitati nužni postanak *same slobode* – što je velika racionalistička ideja politike koja se unatoč svim razlikama prenosi od Spinoze na Hegela, od Hegela na Marxa – iščitati konačno dakle istinsku *preobrazbu*, a ne puko potiskivanje ili vanjsku negaciju: povijest nasilja koje se ne podvrgava svojoj suprotnosti (primjerice »umjetnom« ili transcendentnom pravnom poretku) nego »negira« samo sebe. (30)

Potvrdu toga nalazim u svim odlomcima gdje nam Hegel objašnjava kako *ne postoji povijesno nasilje koje bi bilo izvanjsko subjektu*, to jest zajednici ili državi koje ga trpe:

Budući da je narod univerzalno, rodno biće, pojavljuje se jedno novo određenje. Utoliko ukoliko je duh naroda rod, on postoji za sebe. On postaje moguć time što univerzalno koje počiva u tom postojanju nasuprot sebi postavlja svoju suprotnost. U njemu se očituje njegov vlastiti negativ – misao se

izdiže iznad neposrednog djelovanja. Tako se prirodna smrt nekog naroda pokazuje kao njegovo samoubojstvo. Dakle, možemo promatrati kako duh jednog naroda sebe samog priprema za vlastitu propast (*Untergang*) [...]. Negativ se javlja kao unutarnja korupcija, kao partikularizam. Takva situacija općenito priziva izvanjsko nasilje koje isključuje narod iz vlastitog suvereniteta i time ga sili na gubitak primata. Izvanjsko nasilje, međutim, samo je epifenomen – nijedna sila ne može uništiti duh naroda bilo izvana ili iznutra, ako on sam nije bez života, ako on sam već nije izdahnuo... (31)

Tu svakako nije nemoguće načuti i ograničenje kojega ćemo se prisjetiti kad budemo preispitali druge oblike nasilja: nasilje koje je »izvanjsko«, bilo kao ono koje *dolazi od stranoga* bilo kao ono koje je *izvanjsko pokretačkim snagama povijesti*, kao takvo nije »preobrazivo«... Međutim, za početak primijetimo zabrinjavajući postupak kojim Hegel tu prelazi iz spekulativnih formulacija u igru metafora. Dijalektičku negaciju ili *Aufhebung* karakterizira kao »održavanje i preobražavanje« (*zugleich Erhalten und Verklären*). (32) Zatim »negativ«, koji je sam osuđen da bude negiran, određuje kao pojedinačno koje čini »propadanje iznutra« (*Verderben von innen*) univerzalnoga. Time dolazi do opisa povijesnog procesa kao »smrti i preporađanja« (*Tod und Wiederbelebung*) – ne preporađanja istoga, kao u biljnim fenomenima, već preporađanja koje je također diferencijacija ili epigeneza, proizvodnja novih figura. Upravo ta ideja dijalektičke produktivnosti smrti izravno ga navodi da urušavanje civilizacija ili »prirodnu smrt povijesnih naroda« karakterizira kao samoubojstvo, odnosno točnije *ubijanje sebe samog* (*Tötung seiner selbst*). To je u osnovi jedino nasilje koje je preobrazivo – ono koje povijesni subjekt provodi nad samim sobom, *za razliku od »izvanjskih ili »stranih« oblika* nasilja, koje se naziva epifenomenalima. Dovoljno je napraviti još jedan jedini korak da bismo došli do ideje *žrtvovanja*, a koja proizlazi iz kratkog spoja između te naznake i dvije daljnje bilješke – one koja se tiče odnosa *civilizacije prema barbarstvu* i one koja se tiče odnosa između »pozornice« povijesti i pozornice *teatra*.

Ono što zapinje za oko u načinu na koji Hegel izlaže *civilizaciju* i njeno suprotstavljanje (klasično, i naravno tipično eurocentrično) »barbarstvu« jest ideja da je sama civilizacija nasilna, ali kao »izlazak« iz prirode i borba protiv barbarstva sredstvima koja su sama barbarska:

Važno je razlučiti načela koja važe za međusobne odnose država i načelo koje prevladava u njihovim odnosima unutar svjetske povijesti [...]. Takvi odnosi mogu se fiksirati sporazumima i u tom pogledu pravni razlozi *trebali bi* biti u najmanju ruku presudni. Međutim, u svjetskoj povijesti [odnosno prije »univerzalnoj povijesti«, *Weltgeschichte*] važi posve drugo pravo i ono se potvrđuje i u zbilji, primjerice u odnosima civiliziranih naroda i barbarskih hordi. Isto tako, u religijskim ratovima potvrđuje se jedno sveto načelo koje pravo drugih naroda svodi na nešto podređeno, manje legitimno. Tako je bilo već nekoć kod muslimana, a tako je teorijski još i danas. Kršćani su također za svoju vjeru svojatali to više pravo svaki put kada su željeli ratom preobratiti poganske narode (*heidnische Völker bekriegten, um sie zu bekheren*). (33)

Takva formulacija ima očigledne ideološke funkcije (pogotovo funkciju da legitimira europsko kolonizatorstvo kao nužni moment univerzalne povijesti, ali ona – nerazlučivo – ima i drugi domet: kada Hegel proklamira »više pravo Duha« da provodi nasilje u izvršenju svojih ciljeva, onda se tu više ne radi o velikom čovjeku ili silama koje su »individualizirane« u njemu, već o figuri »naprednijih naroda« i »preobraćenju« drugih »manje naprednih« naroda, ne bi li ih se time prinudilo da uđu u kraljevstvo civilizacije. Mogli bismo to nazvati *compelle eos intrare* svjetskog duha... Ali sa spekulativnog gledišta, tu se više nego ikada radi o logici samodokidanja. Ono što duh tu nasilno dokida (takva je barem pretpostavka) jesu njegovi vlastiti barbarski korijeni, njegovo vlastito *primitivno nasilje*, koje se kao istodobno kontingentno i lišeno slobode poistovjećuje s prirodom. Povijest je nasilna preobrazba nasilja kao proces neprestanog otpirođenja.

Kada Hegel tu ukazuje na ideju *žrtvovanja* i kada postavlja strepnjom ispunjeno pitanje: «No i onda ako razmatramo povijest kao takvu klaonicu, na kojoj se kao žrtva prinosi sreća narodâ, mudrost država i krepost individua, javlja se nužno s tom mišlju i pitanje kome, kakvoj su se krajnjoj svrsi pridonosile te najveće žrtve«, mogli bismo dakle pomisliti da se tu radi samo o žrtvovanju prirode kulturi. (34) Ali ta ideja je kompleksnija jer pojam žrtve (*Opfer*) dolazi na kraju niza institucionalnih simbola pomoću kojih *Filozofija povijesti* namjerava proniknuti funkciju koju preobrazba nasilja igra u dizanju pojma politike na razinu univerzalne povijesti. Prvo, tu ulazi *teatar*: »upravo na toj pozornici univerzalne povijesti duh se konačno ozbiljuje u konkretnosti«. Ta teatarska pozornica jest pozornica velikih drama slobode i nužnosti gdje se sudbina narodâ prvo odigrava kao epopeja prije nego što završi u tragediji (osim ako ne postane komedija), gdje veliki ljudi (čija »veličina« leži samo u tome) ulaze na pozornicu kao heroji i kao zločinci. *All the world's a stage*. Ali vidimo da ta prva alegorija odmah za sobom povlači drugu – alegoriju suda, koji je također shvaćen u svjetskim dimenzijama: *Weltgeschichte ist Weltgericht*. (35) Znamo da presude tog suda ne izriču i ne provode profesionalni suci i krvnici, već sami narodi, svjesni svoje krivnje koja leži u propustu da se prepozna viša nužnost duha. Prema tome, povijest trebamo zamisliti kao onaj proces koji od svijeta stvara teatar, a potom sud, »optuženičku klupu« na kojoj se našlo nasilje kako bi mu se sudilo i konačno ga se sankcioniralo. Ne sadrži li taj spoj dramskih i sudskih metafora tajnu enigmatične ideje »povijesne preobrazbe nasilja«? Da, svakako, ali da bi razriješio nape-  
tost koja leži u tom spoju, pogotovo u mjeri u kojoj te dvije »pozornice« koje on priziva »subjektu« dodjeljuju dvije vrlo raznorodne figure, Hegel ih je morao podrediti trećoj pozornici, koja opet mijenja registar: pozornici žrtvovanja i mjesta na kojem se žrtva prinosi (oltar ili žrtveni stol...). Tu se javlja element koji bismo mogli nazvati transgresivnim, ali tu odmah valja uvidjeti da mu Hegel ne dopušta nikakvu slobodu ili nepredodređenost: ishod – a on je sama povijesna transformacija – propisan je duhom. Namjesto da susret povi-



jesti i politike pojmi kao izvršenje žrtvenog obreda, tu na koncu priče treba vidjeti *žrtvovanje žrtvovanja*, demonstraciju neizbježnosti i sublimno dokidanje nasilja koje se odriče samog sebe, a čije samožrtvovanje tvori bit institucije. (36) Pravna država koja se rađa iz tog kretanja povijesti i koja je kao takva dovršeni oblik politike je «sretna» jer više nema potrebu ni za herojima ni za svecima koji bi se borili protiv tuđeg i vlastitog nasilja – već samo potrebu za institucionalnim sucima koji nasilje potiskuju u privatnu sferu i vojnicima koji ga provode na van »u zadanoj formi«. (37) Taj model žrtvovanja žrtvovanja, evidentno kršćanski u svim svojim referencama, utjelovljenje proturječja između alegorije teatra i alegorije suda, omogućuje nam da shvatimo kako je Hegel istodobno uspio sagledati antinomiju moći, kojom su obuhvaćeni i suvereni poredak i širenje nereda, i na kraju je relativizirati time što je u jednom diskursu objedinio određenje politike i spekulaciju o toku povijesti.

\*

Pokušajmo sada suprotstaviti Hegelu ne toliko nekakav obrnuti model koliko promišljanje o tome što je to što ekstremno otežava bilo kojem modelu (pa stoga i bilo kojoj teleologiji) da zahvati odnos politike prema nasilju u povijesti. Važnost Hegela – a ona je ogromna – očigledno proizlazi iz toga da nam on ne nudi jednostavno neku sliku nasilja koja bi anticipacijski bila inverzija poretka ili strategije pomoću koje bi se ono moglo kontrolirati ili dokinuti – njemu je stalo shvatiti pod kojim uvjetima je nemoguće doći do te kontrole i tog potiskivanja *politikom*. A rezultat do kojeg je došao glasi da ta mogućnost ne postoji osim ako ujedno ne predstavlja nužnost, iznutra određenu kao nužnost nasilja samog, koja je na neki način »ono samo«. Ali to ga ne sprječava da u svakom trenutku pribjegava dvama posve dvojbenim, a k tome i međusobno nerazlučivim postupcima, o kojima pak ovisi sama mogućnost pounutrenja nasilja: jednom koji se sastoji u *ograničavanju* primjerâ nasilja koji imaju »povijesni« značaj na određene specifične oblike koji su uvijek već »politički«; i

drugom koji se sastoji u *idealiziranju* učinaka političkog nasilja – ne toliko umanjivanjem pustošenja i patnji kojima je ono uzrok, koliko nametanjem *smisla*. Kad se radi o ostvarenju historijskih promjena (»mijenjati svijet«, rekao je Marx u jednoj slavnoj rečenici), ishod može biti *samo* progresivan. To je možda najpojednostavljenija formulacija ideje preobrazbe: najveća razaranja ostavljaju za sobom ruševine i jad, ali ona ne mogu *ne graditi* (ili iznova graditi dok razaraju). A taj historijski optimizam, ili tu vjeru u smisao povijesti, mi smo izgubili – ne samo u pogledu današnjice nego također retrospektivno i u pogledu prošlosti (u mjeri u kojoj smo svjesni da su upravo povijesne cezure omogućile održanje te iluzije, pogotovo što se tiče modusa europeizacije svijeta).

Svakako neću ulaziti u još jedan krug interpretacije tekstova ne bih li pokazao kako izmjestiti ili izokrenuti suprotnost preobrazivih i nepreobrazivih nasilja i ne bih li na toj osnovi izgradio nov model odnosa između politike i povijesti u kojem bi ta dilema ispunjavala jednu drugu funkciju. Ipak tu ne nedostaje teorijskih imena. Odmah na pamet padaju – spomenimo samo nekolicinu – Marx, Weber, Foucault. A poslije ćemo se i vratiti na njih. Očigledno je da tu argumentacija reflektira određene *odluke* i da se element odluke provlači kroz nju. Zbog toga mi se čini bolje da za početak pokušamo u što jednostavnijim pojmovima ukazati na to koja su to nasilja koja se, danas, čine »nepreobrazivima« i za koja smatram da nas samim time obavezuju da iznova otvorimo pitanje civilnosti u drugim pojmovima od onih koje donosi konceptualizacija pojma *Sittlichkeit*.

Krenut ću (kao što sam to već činio u drugim prilikama) od jedne Foucaultove izjave iz njegovih posljednjih intervjua: »Ja pokušavam, mimo svake *totalizacije*, koja je istodobno *apstraktna i ograničavajuća*, otvoriti što je moguće *konkretnije* i što je moguće *općenitije* probleme – probleme koji politiku izokreću naglavce.« Koji bi to mogli biti problemi? Foucault ih navodi nekoliko: »[...] problem odnosa um/ludilo [...] pitanje bolesti, zločina ili spolnosti« za koje kaže da ih »treba pokušati postaviti kao pitanja suvremenosti i povijesti, kao moralne, epistemološke i političke probleme«. (38) A to našu pažnju

skreće prema ideji »drugih« politike. U skladu s određenom materijalističkom tradicijom koja je pažnju usredotočila na transformaciju društvenih struktura, mogli bismo pomisliti da se tu radi o konfliktnim aspektima zbilje koji su prikriveni iza površine službene politike (to jest političke *reprezentacije*), a kojima je suđeno da izbiju rastvarajući njenu prividnu konzistentnost i time je suoče s njenom istinom. Ali također možemo pomisliti da se radi o »nerješivim problemima« politike, koji je suočavaju s njenim granicama, odnosno točnije s pervertiranim učincima i proturječjima koji proizlaze iz njene prakse. Želio bih krenuti od preispitivanja toga drugog smjera (prije nego što ga poslije suočim s onim prvim).

Nije nužno da te probleme zamišljamo kao katastrofe koje pogađaju mase, čak i ako to jest forma u kojoj nas oni najčešće pogađaju, bilo da je to iznenada u jednom trenutku ili tokom nekog dugog razdoblja. Čim ih možemo svrstati u stjecaj događaja ili fenomena na koje politika kao takva nije bila spremna, koji se ne uklapaju u njen diskurs niti njeno vidno polje i s kojima se ona ne zna suočiti, čim imamo osjećaj da oni nastaju na »linijama bijega« (da preuzmemo Deleuzeovu metaforu), duž kojih izmiču djelovanjima politike i njihovim konzekvencama, mislim da onda imamo posla sa svim onim što bismo mogli nazvati nepreobrazivim nasiljem. Tim više ako odbijamo imaginacijom (ili spekulacijom) stati u horizont »svrhovitosti« ili čak »dugog trajanja«. Možda je uistinu i moguće tvrditi da su *na dugi rok* društva – ili samo čovječanstvo – uvijek naposljetku »preobražavala« svaku formu nasilja u vlast ili u institucije koje ga kao takvog *nadilaze*. Ali to nas nikamo ne pomiče kada se *u sadašnjem trenutku* postavlja problem nasilja koje podjednako izmiče kontroli odozgo i transformaciji njegovih uzroka ili struktura (bilo ekonomskih, ideoloških ili kakvih drugih) koje ga proizvode odozdo, nasilja koje time pokazuje nemoć političke racionalnosti. Mogli bismo tu čak sugerirati da ako se tokom povijesti i događalo da se oblici ekstremnog nasilja uspiju »produktivno« povezati s politikama emancipacije, oslobođenja, otpora dominaciji, demokratizacije, uspostavljanja prava, to nikad nije bilo *samo* uslijed logike tih politika: uvijek je bilo potreb-

no da tu jedna *druga politika*, nesvodiva na bilo koji od tih naslijeđenih koncepata politike, *dodatno* intervenira, odnosno tvori takoreći njihovu drugu stranu: upravo ona politika za koju koristim hipotetsko ime civilnosti.

Psihoanalitičar Fethi Benslama u svome nedavnom članku, promišljajući o fenomenima »etničkog čišćenja« u jugoslavenskim ratovima (koje, primijetimo, nije teško okvalificirati kao istodobno »građanske« i »agresorske« ratove, što čini dio tog nerješivog problema koji ti ratovi predstavljaju za suvremenu politiku), za koje kaže da su »prešli nove granice u uništavanju čovječanstva«, piše sljedeće:

Stranac o kakvom se tu radi ne utemeljuje, ne dopušta razlikovanja, ne dopušta da se dijalektizira niti nadide, ne dopušta da se nazre svetost ili izlječenje, on nije niti apsolutan niti apsolutizira [...]. Njegova stranost ne proizlazi iz toga da je on drugi ili da dolazi od drugdje. Dapače, radi se o nekome (skupini, skupu pojedinaca) tko je jastvu vrlo blizak, poznat, s njim izmiješan, nerazdvojiv od njega. Svo divljanjeidentitetskog zla proizlazi upravo iz tog stanja gdje je stranost iznikla iz same supstancije identiteta zajednice u kojoj se krajnje nerazdvojivo isprepliću slike, afekti, jezici, reference. Također, kad se počne širiti neumoljiva nužnost prisvajanja vlastitog – što je moto svih čišćenja, pročišćavalački i osvetnički bijes pokazuje izrazitu odlučnost ne da bi pobijedio i istjerao neprijatelja, već da bi osakatio i istrijebio, kao da je posrijedi iskorjenjivanje stranog tijela i stranca čije je tijelo međutim sraslo uz predodžbu vlastitog tijela [...] To je procjep unutar onoga *Mi* koji se ne da niti začepiti niti izlučiti [...]. To je nevolja nemoći identificiranja sebstva koje se ne može predstaviti samom sebi, koje živi u strahu da će ga stranost proizašla iz njegove unutrašnjosti uništiti. Posljedice takve situacije mogu se obuzdati politički i jedino ih politika može i obuzdati. Međutim, ako dođe do slabosti ili urušavanja političke institucije [...] onda svjedočimo povratku strepnje pred uništenjem i oslabadanjem pročišćavalačkih sila koje moraju pribjeći sakaćenju i samosakaćenju jer su sebstvo i drugo usko izmiješani. (39)

Te prakse koje ciljaju na *stranca* u njegovu tijelu, njegovu integritetu, njegovu tjelesnom dostojanstvu nisu jednostavno uništavanje neprijatelja, već *samouništavanje* budući da se tu radi o onoj stranosti koja je najbliža sebstvu, stranosti koja je u krajnjoj liniji nerazlučiva i nerazdvojiva od individualnog i kolektivnog *sebstva*, od predodžbe identiteta. Tako da je jedini način da je se iskorijeni odluka da ju uništi nadmetanjem u sakaćenju, ali ne sakaćenjem neke skupine ili neke prisutnosti, već ljudskog u čovjeku, pripadnosti ljudskome rodu. Što je očigledno nemoguće, očajnički zadatak, koji granice strahota uvijek pomiče sve dalje i dalje (moglo bi se reći: *uvijek iznova*, prolazeći putevima koji su već više puta prijeđeni u bližoj ili daljnjoj povijesti).

Te, ali i druge važne analize omogućuju da shvatimo zašto ja koristim pojam *okrutnost* za ekstremne, nepreobrazive forme nasilja. One su, naime, uvijek nerazlučive od fantazmatске predodžbe. Međutim, išao bih korak dalje i sugerirati da tu, utoliko što imamo posla s odlučnim, ali nemogućim uklanjanjem ljudskog iz čovjeka, zapravo imamo posla s *dvije forme* ili dvije manifestacije okrutnosti. Čak i ako u *praksi* one nisu apsolutno razdvojive, bitno ih je razlučiti analitički. Nazvao bih ih *ultraobjektivnom* i *ultrasubjektivnom* okrutnošću jer prva zahtijeva masovno tretiranje ljudskih bića kao *stvari*, neiskoristivog *ostatka*, dok druga zahtijeva prikazivanje pojedinaca i skupina kao utjelovljenja *zla*, demonskih sila koje iznutra prijete subjektu i koji ih zbog toga pod svaku cijenu mora likvidirati, pa čak i uz rizik vlastitog dokidanja. (40)

Spomenimo usput da *rasizam*, pretpostavimo li da ta kategorija zbilja ima historijsko i antropološko jedinstvo, pokriva *istodobno* i jedan i drugi fenomen. To je bitan razlog zbog kojeg bismo ih danas trebali preispitati. Jer, rasizam u svojim različitim figurama (novim i starim) vječno oscilira između dva scenarija eliminacije: eksplozije rasizma kroz masovna istrebljenja (i velika je vjerojatnost da tome, unatoč svim lekcijama povijesti, još uvijek nije kraj), ali i svakodnevne prisutnosti u individualnim i kolektivnim isključivanjima koji su redom oblici »društvene smrti«. (41) On je kao metonimijsko ime toga problemskog jedinstva. On u pitanje dovo-

di samu mogućnost politike – kako svojom trajnošću, kako svojom sposobnošću obnavljanja i premještanja (premještanja mete između različitih »drugih«, pa čak između »sebe« i »drugog«, premještanja diskursa i logika) (42) tako i ambivalencijom političkih učinaka koje generira – u rasponu od politika obrane ljudskih prava do mimetičkog *prenošenja* shema progona i dehumanizacije tokom povijesti. (43) Taj »*gift/Gift*« (ponudeni dar i otrov), kako bi rekao Derrida, iako nije bez određenih definitornih ograda poistovjetiv s »radikalnim zlom«, ne predstavlja ništa manje stanje radikalne heteronomije politike koje politiku istodobno čini neposredno urgentnom i lišava uobičajenih okvira.

Upravo tu unutarnju ambivalenciju ja pokušavam »disjunktivno« (a ne aditivno, ili sintetički) zahvatiti pod imenom *okrutnosti*. Okrutnost nije samo »ekstremno« nasilje, ona je također nasilje kojemu ne trebaju posredovanja ultranaturalističkih i anonimnih formi, koje izgleda kao da proizlazi iz snage samih »stvari«, depersonalizirano kako u pogledu svog izvora tako u pogledu svog predmeta, u formama u kojima intencionalnost biva dovedena do krajnosti, štoviše okreće se protiv vlastitih tvoraca ili »subjekata«, i samoubilačka se dimenzija čudno približava kriminalnom porivu. Zbog toga, nakon što sam netom prizvao Benslamin opis, mislim da mu treba pridružiti jedan drugi, prividno obratnog smjera – koji je u jednom članku u istom časopisu, ali objavljenom nešto kasnije, Bertrand Ogilvie vezao uz pojam »odbacivog čovjeka« kojeg on postavlja kao granicu političke reprezentacije (u oba smisla tog pojma):

Nasuprot rasprostranjenoj ideji da je nasilje modernih društava doživjelo značajan kvantitativni porast, ja bih želio preispitati hipotezu prema kojoj mi tu prije imamo posla s novom konfiguracijom nasilja, modernim nasiljem ogoljenog karaktera, strukturnim ili onim koji pokazuje strukturu [...] Možda je ono što nazivamo »nasiljem« [...] nešto drugo od onoga o čemu Zapad govori od antike nadalje kroz riječi rat, despotizam, tiranija, sila [...]. Možda se radi o dubokom premještanju kako u samoj stvari tako i u sistemu predodžbi koje ju poku-

šavaju rasvijetliti. Upravo je to hipoteza koju bih ovdje želio razraditi pokušavajući iznijeti ideju onoga što ću nazvati nasiljem bez adresata. (44)

Ogilvie tu također kreće u ekskurs u kojem preištava Hegela: analizu iz jednog od centralnih odlomaka *Osnovnih crta filozofije prava* iz 1821. (§ 244) o »stvaranju ološa« (*Pöbel*) kao klase koja je izvan sistema udruživanja koje čini »društvo«, to jest ostaje *nereprezentirana*, a koja u iskustvu bijede otkriva da »bogatstvo i sudjelovanje u društvenom životu nisu stvoreno za nju« (ono što će Marx poslije preformulirati u *proletarijat*, odnosno klasu čija je egzistencija obilježena apsolutnom eksproprijacijom i nesigurnošću). Ta situacija isključivanja prelazi u nasilje »u onom času kada prelazak jednog nerazlučivo realnog i imaginarnog praga isključi [pojedince] iz onoga što ga u njegovim vlastitim očima definira kao nekoga tko ima svoje mjesto i suoči ga sa socijalnom egzistencijom kao stranom zbiljom kojoj pitanje njegova sudjelovanja u njoj postaje problematičnim...« (45) Iz čega proizlazi politički problem na koji lucidno upozorava Hegel (koji je pritom daleko od bilo kakve »humanističke« retorike):

Logika civilnog društva neizbježno proizvodi sve veću klasu pojedinaca koji nisu samo ugroženi siromaštvom, ili nepravdom, već koji su jednostavno »višak«. To je krajnost nepredstavljivosti, savršeno recipročne nepredstavljivosti: društvo nije više predstavljivo za onu klasu koja u njemu više ne vidi izvor svoje egzistencije, a ta klasa više nije predstavljiva za društvo, koje doslovno ne zna što učiniti s njom. Stoga ona mora nestati...(46)

Međutim, upozorava nas Ogilvie, to proturječje ostalo je na neki način prikriveno tekovinama političke borbe koja je njegove posljedice ublažila (u obliku onoga što ja pak nazivam izgradnjom nacionalno-socijalne države, kao institucionalnog odgovora na organizirane pobune i zahtjeve radničkog pokreta) (47) ili pokušala dokinuti kroz komunističke revolucije:

Ipak, čitava dva stoljeća, i to zahvaljujući jednom vrlo specifičnom obratu, taj simbolički jaz – smrtonosno proturjeđe između univerzalnog i pojedinačnog karakteristično za krupnoindustrijski sistem – ostat će skriven iza učinaka obrnutog, pozitivnog vrednovanja progresivnog i revolucionarnog nasilja – te »babice povijesti« – koje će se tendencijalno transformirati u strategiju ratovanja i u personalizirane napade (bogat i siromašni, vladajući i ugnjetavani) koji su savršeno predstavljivi u teatru sebstva,... (48)

Dakle, *onkraj* čitavoga tog ciklusa nasilja i protunasilja (u vidu »građanskog rata«, rata koji je istodobno realan i simbolički) javlja se *suvišak* nasilja, istodobno pretrpljenog i počinjenog nasilja, nasilja koje se »vratilo«, u kojem se preklapaju učinci ekonomske racionalnosti i urušavanja društvenog značenja:

Danas se sve odvija kao da političke i ekonomske, dapače administrativne sile misle da si mogu konačno dopustiti da mirno upravljaju stvarima (»ljudski resursi« tu su kao kakve stvari – izloženi »delokalizaciji«, gubitku upotrebljivosti, to jest zaposlenja, internacionalizaciji ili globalizaciji svih ekonomskih resursa, globalizaciji kontrole »tokova« proizvodnje i potrošnje itd.). Osim što to nečuveno nasilje istim tim kretanjem izaziva svoj korelat, svoj izokrenuti odraz, ono drugo, proizvoljno, mutavo nasilje bez zahtjeva koji bi se mogli uputiti i adresata na kojeg bi se mogli uputiti [...], a koje je svojevrсна imuna reakcija na prethodno nasilje i koje je danas upravo ono za koje se uopće koristi ime »nasilje« – urbano nasilje, nasilje predgrađa, etničko nasilje itd., ali čije nas sve te kvalifikacije koje ga pokušavaju lokalizirati [...] ne bi smjele smesti da zaboravimo kako je ono prije svega neposredni, implicitni, nesvjesni odraz izravnih ili neizravnih učinaka nasilja globalnog poretka [...] u osnovi krajnje sofistički *rezultat* jedne društvene i političke povijesti, provizorna završna točka, dakle novost. (49)



Jer, ono što se smatra ponovnim manifestacijama primitivnog i prepotopnog nasilja zapravo su *novi oblici, rezultati* izravno vezani uz proces gubitka simboličkih uloga u industrijskim društvima u kojima se širi ideja da se ljude, »ljudske resurse« može na kraju tretirati kao stvari [...]. Te nove oblike može se karakterizirati upravo kao simptome činjenice da subjekti više nisu u sukobu s poretkom stvari, već se identificiraju s njim... (50)

To je taj *preostatak* (odnosno, ovisno u smjeru u kojem želimo računati, *suvišak*) tog anonimnog upravljanja koje Ogilvie detektira kao »modernodopsku proizvodnju odbacivog čovjeka«, rezultat koji nastaje bez intencije, ali iz logike cjeline prividno nekoordiniranih procesa od kojih jedni proizlaze iz »društva«, a drugi iz »prirode« (ili »života«):

Mogli bismo reći da je suvremena logika tržišta [...] logika neizravnog ili prenesenog istrebljenja [...]. One mase stanovništva koje ne ulaze u nacionalne i internacionalne planove proizvodnje i razmjene u Latinskoj Americi obilježavaju se imenom »*población chatarra*« – stanovništvom koje je otpadak, smeće. (51)

Bernard Ogilvie ponekad se izgleda koleba između ideje da ta »proizvodnja odbacivog čovjeka« predstavlja nastavak onoga što je Hegel označio kao *Pöbel*, ološ koji je osiromašenjem odbačen na margine reprezentacije, i ideje da se tu radi o radikalno *novim* figurama, koje su nastale »populacijskim zakonom« globaliziranog kapitalizma (onime što neki drugi, preuzimajući jedan Foucaultov izraz, nazivaju njegovom »biopolitikom«). Ipak, velika većina primjera na koje se on poziva kako bi potkrijepio tu ideju »neizravnog i prenesenog istrebljenja« koje se sastoji u »prepuštanju vlastitoj sudbini« (a koja se sastoji od takozvanih prirodnih katastrofa, pandemija, međusobnih genocida ili, češće, povremenih čistki na poprištima kriminala i represije kriminala, kao što je to slučaj s djecom u brazilskim *favelama*) suviše populacije na svjetskom tržištu (doduše, ne bez umnažanja na njenim periferi-

jama raznoraznih intervencija humanitarnog prikrivanja ili, naprotiv, raznoraznih pokušaja da se iskorištavanjem ljudskog repromaterijala izvuče profit iz činjenice isključivanja: trgovine organima, trgovine djecom i sl.) idu u ovome drugom smjeru.

S tim »ogromnim balastom desubjektiviranja« očigledno dospjevamo do suprotne situacije od *odnosa moći* o kakvom je Foucault teoretizirao kad je inzistirao na njegovu dinamičkom, potencijalno reverzibilnom karakteru. (52) Također smo dospjeli do točke – možda privremeno, ali čitav problem leži upravo u neodredivosti te privremenosti, u *trajanju bez naslutivog kraja* te kritične situacije golemih razmjera, ali ipak lakše ili teže ograničive na određene predjele planeta – kada *zahtjev za pravom na politiku* postaje smiješan. Ne zato što se tu ne bi radilo o univerzalnosti ljudskog stanja ili zato što bi se radilo samo o manifestaciji dominantne racionalnosti. Već zato što praktički ne postoji nikakva mogućnost da žrtve sebe misle i sebe predstave *osobno* kao političke subjekte, subjekte koji bi mogli emancipirati čovječanstvo emancipirajući sebe. To je razlog zbog kojeg mase pojednaca mogu paradoksalno biti utjelovljenje *ljudskog* u njegovoj najizloženijoj ogoljenosti i realno zauzimati mjesto onih koje je nacionalsocijalistički istrebiteljski poriv nazivao »podljudskom vrstom« (*Untermenschen*). Je li to zbog toga što se još nisu stekli određeni povijesni *uvjeti* emancipacije? Ili prije zato što oni to više nisu, budući da su »uništeni« istodobno s uvjetima društvene egzistencije onih kojih se emancipacija primarno i tiče? A što je, općenitije, s odnosom između tih praksi eliminacije i ideje *strukturnog nasilja*? Ostavimo za sada ta pitanja po strani i dovršimo prvo našu misao o stapanju »ultraobjektivnih« i »ultrasubjektivnih« oblika nasilja u ekstremnom nasilju.

Možda ideja ultrasubjektivne forme okrutnosti i ima samo *subjektivni* smisao, postoji samo u imaginaciji, ali to ne osporava potrebu da je se definira. Naprotiv. Ulog je tu upravo ideja da unutar subjektivnosti (a slijedom toga i u *intersubjektivnosti*) možemo doći do točke gdje intencionalnost postaje tako neodrediva da nije moguće razlučiti imamo li

posla s nekom *voljom*, možda perverznom, zloćudnom, ili pak s iskrsavanjem onoga nejasnog porivnog elementa kojeg je Lacan na tragu Freuda zvao »stvar« (*das Ding*) unutar samog »sebstva«, onoga nečeg *nepredstavljivog* koje je u subjektu realnije od realnosti samih objekata (to jest najnedostupnije, nejoptornije). (53) Kako bismo dobili neku početnu predodžbu što je to, prizovimo neke kinematografske ili književne momente – jer se kod njih primarno radi o fantazmatskoj strukturi. To bi moglo biti Đavolje sjeme, iz istodobno komičnog i blasfemičnog filma Romana Polanskog *Rosemaryina beba*, koje se utjelovljuje u djetetu glavne junakinje, zloćudnom i bolesnom tijelu njezina nevinog i krhkog tijela. Ili bi to mogao biti moment u kojemu lik Faulknerova romana *Abšalome, sine moj!*, gospođa Rosa Coldfield, preko mitologije »shvaća« ono nepojmljivo ili nadljudsko u ličnosti njezina svaka Sutpena:

Da je taj Faust, taj zloduh, taj Beelzebub bježao krijući se od nekog kratkotrajnog bljeska munje s lica svog razgnjevljenog Vjerovnika, ogorčenog preko svake mjere, krio se, zavlačio se u ugled i pristojnost kao što se šakal zavlači u hrpu kamenja, tako je bar isprva mislila, dok nije shvatila da se on ne krije, da se ne želi kriti, da je naprosto zaokupljen jednim jedinim konačnim mahnitanjem opaćine i zločina prije nego ga Vjerovnik dohvati idući put za vazda – taj Faust koji se iznenada pojavio jedne nedjelje s dva pištolja i dvadeset pomoćnih zloduha i na prevaru izmamio sto milja zemlje od nekog jadnog neukog Indijanca...

Ali te prizvane momente treba također prenijeti s individualne na kolektivnu razinu – time oni konačno napuštaju područje psihologije.

Nasilja zbog kojih govorimo o ultrasubjektivnosti ne nastaju jednostavno iz kolektivne mržnje zajednice. Ne nastaju niti iz revolta, iako se revolt manifestira kroz oblike nasilja koje je Ogilvie nazvao »bez adresata«, dakle nasilja lišenih nade u promjenu svijeta kakav jest – u očaju koji vodi u »sljepo« uništavanje, terorizam ili ideološki fanatizam, a koje

protivnici mogu lako demonizirati. Već su to nadasve nasilja u kojima se javlja fantazma animalnosti, bilo na strani krvnika, bilo na strani žrtava – genocid nad Židovima koji su počinili nacisti i neki drugi zajedno s njima, istrebljenje američkih Indijanaca nakon što je započela *conquista* i fantazme užitka koje ga često prate. (55) Slične prakse pratile su čitavu povijest ropstva u Amerikama i drugdje. Ne može se pokazati nikakva razlika u naravi tih formi okrutnosti i onih, isto tako ritualiziranih, koje su provodili nacisti i pogotovo SS. »Divlja« životinja koja je tu čovjekov dvojnik dobar je predstavnik ultrasubjektivne »stvari«. U članku koji sam gore citirao Fethi Benslama govori o »istjelovljenju«, »izvlaštenju«, »izdruženju« ljudi kako bi opisao volju za moć koja ne teži samo istjerati pojedince ili skupine iz njihovih rodničkih ili institucionalnih zajednica, *nacije* ili *grada*, već iz *ljudske vrste* koja im svima prethodi i kojom su svi određeni. Otuda oslanjanje te okrutnosti na najelementarnije oblike međuljudskog *odnošenja* – naravno, na spolnost, ali općenitije na cjelinu temeljnih antropoloških razlika koje istodobno konstituiraju i dijele ljudsku vrstu (spol i spolnost, dob i autoritet, jezik i porijeklo...). I spomenimo sve one primjere zastrašujuće bliskosti između užitka i brutalnosti koji su danas i više nego poznati, a da ipak nije posve izvjesno da smo dobro shvatili njihov opseg ili da shvaćamo značaj njihova opetovanog pojavljivanja u »civiliziranom« svijetu (kao što je slučaj jugoslavenskih ratova): učitelji koji kolju svoje učenike, mučitelji koji sile svoje zatočenike da kastriraju jedni druge ili koji siluju žene suprotne skupine kako bi ih natjerali da rađaju vlastitog neprijatelja... sve to uz dodatak sveopćeg zatiranja simbola i naslijeđenih spomenika multikulture povijesti. (56) Kao da se radi o pokušaju da se iskorijeni *simboličko* samo, u elementarnom smislu onoga što »veže« artikulirajući razlike koje konstituiraju ljudskost.

To su simptomi koji Benslamu navode da u psihoanalitičkim pojmovima – preuzimajući jednu Derridinu sugestiju (57) – postavi pitanje o tome ne bi li trebalo nadići Freudov model nagona za smrću koji se nalazi »s onu stranu načela ugođe« da bi se mislilo okrutnost ili sposobnost uništavanja

koja se nalazi »s onu stranu nagona za smrću«. Ta se formulacija zapravo nameće čim se više ne bavimo samo uobičajenim fašizmom ili uobičajenim formama fašizma, koje su – treba istaknuti – u 20. stoljeću tako rasprostranjene kako na razini države tako i na razini mikropolitika, već granicom formi fašizma. (58) Nasilje o kojem ovdje govorimo nije dakle ono autoritarno, ubilačko i represivno nasilje dominacije koje prati izgradnju i uništavanje država ili ratove između različitih društvenih sistema (iako se kolonijalni i antikolonijalni ratovi često nalaze na toj granici). Već, posudimo li formulaciju od još jednog psihoanalitičara, Andréa Greena, autora »psihoanalize graničnih slučajeva«, nasilje koje proizlazi iz *idealizacije mržnje* ili njegove »sublimacije« – što je proces psihotičnog odnosa koji, na razini kolektivnog ponašanja, ima veze s oscilacijom uloge neprijatelja koji je podjednako potencijalna žrtva i zrcalni progonitelj, odnosno fetišizirano Drugo (kao što je slučaj u imaginarnim predodžbama »rasa« – viših ili nižih). (59) Danas moramo konstatirati da se nakon pada nacizma srljalo ustvrditi kako se takav eksces može dogoditi samo jednom u povijesti čovječanstva ili barem da se jednom kad je dosegnuo svoju krajnost više ne može ponoviti zbog užasa koji izaziva (iako je taj užas beskrajno blizak fascinaciji).

Jasno je zašto govorim o ultrasubjektivnom nasilju: iako činovi okrutnosti poput »etničkog čišćenja« jesu *organizirani*, jesu predmet odluke i, prema tome, imaju na neki način autore ili odgovorne koji pokazuju uobičajenu mješavinu kako gluposti i kukavičluka tako i strasti i ideala, iako im se formalno može pripisati *cilj* dominacije ili svemoći, *volja* koja ih nosi nije na razini političkog projekta, već na razini »stvari«. Poznato je da je Lacanov kriterij za dijagnosticiranje njene prisutnosti upravo činjenica da »realno« s kojim nas ona suočava ne proizlazi iz empirijskog opažanja, već iz njegove halucinacijske inverzije, nedostatka ili »rupe« koja kida ili prekida simbolički kontinuitet diskursa, povijesti ili djelovanja, »vraćajući se iznova na isto mjesto«. To mjesto je ovdje istovjetno s mjestom okrutnosti, ubojstva ili mučenja. (60) Subjekt tu nije ni gospodar ni posjednik te »stvari«, on je

prije njen instrument. Međutim, u većini slučajeva koje sam spomenuo »stvar« se ne razlikuje od kolektivnog fetiša, ona je – drugim riječima – *identitet* (nacionalni, religijski, rasni) koji je istodobno posve idealiziran i apsolutno postvaren. Stoga »vlastiti identitet« za subjekt i za sve što pada pod njegovo djelovanje postaje tiranska sila, odnosno – ako možemo riskirati takvu tautologiju – to je *identitet identičan sebi* za koji je on uvjeren da on *postoji u njemu* isključivo, odnosno da ga on »posjeduje« i istodobno time predstavlja ljudskost *kao takvu* (odnosno višu formu ljudskosti, što najčešće znači muževnost). Do te mjere da njegova prisutnost iz sebe isključuje svaku drugost, zahtijeva vlastito ozbiljenje pod cijenu, ako treba, samouništenja subjekta, zatiranjem svakog traga drugosti i otuda svake »unutarnje mnoštvenosti«, svake *razlike u* sebstvu (onome »mi«) i drugih bez kojih ne bi bio tu. Takav identitet, i naravno subjekt koji mu je podvrgnut, upravo je u poziciji u kojoj bi radije htio vlastitu smrt nego miješanje, razmjenu i hibridiziranje čiju prijetnju fantazmatski percipira kao goru od smrti. Što ga ne sprječava da prva smrt koju traži u stalnom bijegu pred sobom bude smrt bezbrojnih »drugih« koji gube svoju realnu opstojnost u susretu s halucinatornim realnim Stvari, koje se pak ne prestaje vraćati na ono nemoguće mjesto koje opisuje. (61)

I to je pitanje koje sada želim postaviti: iako po definiciji ne postoji jedinstveni oblik ni utraobjektivnog ni ultrasubjektivnog nasilja (od kojih jedno ide preko izokretanja načela korisnosti i transformacije ljudskih bića koja nisu iskoristiva ne u tržišnu robu nego u odbacive otpatke, dok drugo ide preko postavljanja na mjesto volje subjekta fetišističke figure onoga »mi« koje je svedeno na apsolutnu homogenost), kao što još manje postoji jedinstveni oblik koji ih naddeterminira, možemo li ipak pretpostaviti neku vrst topike ili dijagrama koji bi nam omogućio da interpretiramo gdje se ona susreću? To će biti predmetom sljedećeg predavanja.

Rezimirajmo ono što smo do sada prošli. Krenuli smo od pitanja koje se ticalo odnosa između različitih predodžbi uloge nasilja u povijesti i različitih pojmova politike, a u kontekstu poteškoća koje nastaju pri pokušaju da se povežu politika (kao *praksa*) i povijest (kao *proces*) posredstvom koncepcije napretka koji uključuje »preobrazivi« karakter nasilja. Danas je očigledna činjenica (problematična, uostalom kao svaka »očigledna činjenica«) da se tu ne radi o napretku, već o cikličkom vraćanju globalnog sraza između »anarhičnog«, manje-više »intencionalnog« nasilja i protunasilja koje susrećemo primarno u etatističkom obliku. Dakako, pojam napretka, koji pak ima više modela, samo je jedan od mogućih načina da se politika i povijest izlože iz transcendentalne perspektive (iz razine njihovih uvjeta mogućnosti). Ali to je povlašteni način jer on za nas iskazuje ono bitno s gledišta moderne koja se formirala polazeći od filozofije prosvjetiteljstva i »građanskih« revolucija s kraja klasicističkog doba.

Kroz niz tekstova na tu temu Immanuel Wallerstein je razradio pojednostavljenu hipotezu koja je i više nego poučna. Za njega »ideologija« kao takva predstavlja jedan tipično moderni žanr diskursa, koji se javlja kao reakcija na dva »revolucionarna« događaja s kraja 18. stoljeća – industrijsku revoluciju koja kreće iz Engleske i demokratsku političku revoluciju koja kreće iz Sjedinjenih Američkih Država i Francuske, a ukazuje se u vidu tri konkurentne, ali praktički istodobne varijante (iako su sama imena koja ih još i danas obilježavaju iskovana ili su dobila svoje općenito značenje u prvim desetljećima 19. stoljeća): »konzervativizam«, »liberalizam« i »socijalizam«. Svima je svojstveno da prihvaćaju *ideju napretka*, povijesno nepovratnog napretka, a ne ideju stabilnosti (ili pak ideju cikličke nestabilnosti koja periodički nastaje iz sta-

bilnosti) koja je prevladavala u predrevolucionarnom svijetu i koja od tog časa upućuje na politički i društveni »ancien régime«, »stari režim«, ali da na napredak reaguju s tri različite strategije. Napredak se u tom smislu pokazuje kao norma: to je »svjetonazor« koji čini zajedničku pozadinu tih triju ideologija. Ali on izaziva tri različita stava: jedni (konzervativci) su mu se željeli oduprijeti, ograničiti ga ili usporiti njegove učinke što je više moguće ne bi li očuvali tradicionalni »poredak« društva (pogotovo hijerarhije i moralne vrednote); drugi (socijalisti) su ga željeli smjernim djelovanjem ubrzati ili pak odvesti dalje od njegovih prvotnih ciljeva (pogotovo u pogledu jednakosti) uvodeći na neki način drugu revoluciju unutar te prve revolucije. Što se pak tiče liberalizma, koji zauzima središnju poziciju, to je upravo onaj diskurs koji potvrđuje normalnost napretka kao takvog, postavljajući si cilj da ga jednostavno prati (to jest da ga oslobodi svake »umjetne« prepreke) stalnom reformom staroga u korist novoga. (1) Iz toga proizlazi da ako su te tri moderne ideologije iskaz distinktivnih snaga i, temeljnije, strukturnih tendencija unutar jedinstvenoga »svjetskog sistema« čiju regulaciju omogućuje njihov sukob, sve one se (uključujući i marksizam, kao radikalnu podvarijantu unutar socijalističke tradicije) u krajnjoj analizi svode na liberalizam koji predstavlja u čistom obliku napredak kao načelo artikulacije odnosa povijesti i politike. Odnosno, ako vam je tako draže – isto kao i što je »demokracija«, u određenoj tradiciji političke filozofije kojoj je pripadao mladi Marx, »istina svih političkih ustrojstava« – liberalizam je »istina« svih ideologija. On, dakle, dvaput ulazi u sliku: kao jedna među ideologijama i kao izraz njihova zajedničkog temelja (njihove »problematike«, kao što bi to rekao Althusser). Bez nužnog prihvatanja svih pretpostavki te analize (pogotovo onih koje se tiču *funkcionalnosti* sistema ideologija unutar kapitalističkoga *svjetskog sistema*), možemo je iskoristiti da potvrdimo jednu ne toliko negativnu tezu: upravo je zajednički temelj ideologija moderne, utjelovljen u predodžbi napretka koje je liberalizam »dominantni« iskaz, taj koji je doveden u pitanje nekim »očiglednim činjenicama« današnje globalizacije (to jest, istodob-



no, *novinama* koje ona donosi, a i prastarim kontradikcijama ili nasiljima koje ona čini *vidljivijima* zahvaljujući novom režimu komunikacija i cirkulacije slika).

Kada sam imenom »civilnosti« hipotetski označio cjelinu političkih strategija (i uvjeta mogućnosti politike) koje odgovaraju na činjenicu da nasilje, u svojim različitim oblicima, uvijek nadilazi normalnost, očigledno nisam imao nikakvo jamstvo da ću ih uspjeti povezati s nečim što ne bi bilo pitanje osuđeno da ostane bez odgovora. Zbog toga sam morao zaobilaznim putem produbiti neke koncepcije koje se tiču artikulacije odnosa politike i nasilja, referirajući se pritom na Hobbesa i Hegela ne samo kao na dva diskursa karakteristična za one momente moderne koji neposredno prethode i slijede za velikim revolucionarnim rezom koji pogada predodžbu povijesti, nego kao na dvije problematike čije se unutarnje napetosti nastavljaju, odnosno vode k novim propitivanjima u našoj sadašnjosti. Koliko god naš prolazak kroz Hobbesa bio preuzetan, on pokazuje da je moguće simptomatski čitati »nesavršenost« načina na koji on tretira vlastiti dualizam između prirode i političkog zdanja: neprestano zadirući jedna u drugu, te dve domene (ili dva »stanja«) opisuju jedno *niti* posve prirodno *niti* čisto pravno uređeno mjesto u kojem se nasilja iz strasti i volje za moć vraćaju kao nešto gdje nije dovoljna pravna racionalnost da bi ih se istisnulo jednom zauvijek. (2) Ta granična zona nejasnih obrisa i nejasnog statusa zona je u kojoj nastaje povijest u pravom smislu, u formi cikličkih revolucija i proturevolucija te općenitije ideoloških (točnije, u Hobbesovim očima, religijskih) narušavanja i restauracija političkog poretka (koji su utoliko stabilniji ukoliko su se dublje ukorijenili mehanizmi reprezentacije mnoštva i pravne suverenosti). Mogli bismo je, prema tome, opisati kao *političko razmeđe*, odnosno isturenu točku gdje se politika suočava s vlastitim uvjetima mogućnosti. Suverena funkcija države kao arbitra svih razlika i svih unutarnjih konflikata unutar civilnog društva, gdje je već prefigurirano veberovsko poimanje »monopola na legitimnu primjenu sile«, neizbježno poprima oblik *preventivnog protunasilja* koji treba različitim sredstvima provoditi protiv »pri-

rodnih« tendencija samog društva, odnosno njegovih »potisnutih« i prijetećih elemenata. Upravo taj antinomički aspekt koncepcije moći objašnjava povratak Hobbesu, aktualnost njegove misli u današnjoj konstelaciji, iako se povijesni uvjeti njegove konstrukcije »reprezentativne« države čine nadidjenima. (3) Ali također činjenica da Hobbes artikulaciju odnosa između vlasti i nasilja na neki način vodi *s ove strane* »velikog narativa« napretka, a kojemu će Hegel dati jedan od njegovih najdovršenijih izraza, dovodi ga u suglasje s onime što danas doživljavamo kao »urušavanje ideje napretka«. (4)

Ali interes za preiščitavanje Hegela, onakvo kakvo sam ja pokušao izložiti, seže mnogo dalje od nekakvog sofisticirane predstavljanja »progresističke« koncepcije povijesti (koja Hegela sigurno svrstava u liberalnu tradiciju, na onu stranu koja pravnu državu čini posrednicom komplementarnosti različitih društvenih »funkcija«). Jer, dijalektičko predstavljanje ideje napretka, bolje rečeno dijalektičko izlaganje njene nužnosti, pretpostavlja da napredak postoji samo kao imanentna negacija svojih suprotnosti. Zakon napretka dominira poviješću samo ako je povijest proces preobrazbe nasilja koji provodi njegovu transformaciju (ili njegovu »sublimaciju«) u institucionalnu vlast, dajući time pravu i državi duhovni sadržaj i legitimnost koji nadilaze puku činjenicu dominacije. Stoga sam tako ozbiljno inzistirao na činjenici da je veličina Hegelove konstrukcije (a nakon Hegela, dijalektičke ideje koju predaje svojim nasljednicima, ostavivši im u zadužbinu da je primjenjuju na nove predmete i da joj daju nove formulacije) da se ona ne distancira od priznavanja nasilja čiji su uzrok uvjeti politike i njeno »nastavljanje« u okrilju institucija. Problem za Hegela nije obuzdati ili potisnuti nasilje (odnosno, on je to tek sekundarno, za »najanarhičnije« forme koje u njegovim očima nisu »političke«), već konstituirati moć države kao imanentnu »svrhu« povijesnog napretka kroz preobrazbu formi nasilja koje se početno čine nepreobrazivima.

Zbog toga se čitava interpretacija hegelijanske filozofije odigrava u srazu konceptualnog i simboličkog aparata kojim se ona služi da bi mislila tu preobrazbu (negacija negacije, vremenskost »nadilaženja« figura njihovim nasilnim samo-

dokidanjem, alegorija pozornice, suda i žrtvovanja) i ograničenja koje preobrazba *a priori* nameće prepoznavanju formi povijesnog nasilja kako bi se moglo očuvati njihovo teleološko značenje. To ograničenje utoliko je zanimljivije ako ne ostaje prikriveno, već se (kao što smo podsjetili navodeći komentar Bertranda Ogilvija) proteže kroz analizu suvremenih sukoba koji se odvijaju i s jedne i s druge linije razgraničenja – koje također ima politički karakter – između onoga što je »političko« i onoga što nije, odnosno jednostavno predstavlja ostatak empirijskog i kontingentnog. (5) Hegel se nikad ne povlači pred reartikulacijom u političko povijesnog nasilja – individualnog ili kolektivnog, bez obzira koliko ubilačkog – pod uvjetom da ono može služiti nekom cilju, da konstituira sredstvo uspostave nekog poretka, proizvodnje ustrojstva za narod koji, povijesno, izražava svoj interes za formiranjem države. I stoga on zadržava samo ono nasilje za koje se može smatrati (ili za koje on proglašava) da će završiti integracijom ustrojstva naroda i države u svjetsku povijest – kroz alegorijske forme drame, sudskog procesa i posvećenja. U tom momentu, gdje u pitanje dolazi težnja filozofa da čita smisao koji se ispreda «iza leđa» povijesti, mi možemo iznijeti suprotnu tvrdnju: upravo činjenica davanja «univerzalnog značenja» nasilju (na kraju krajeva značenja koje iskazuje «diferencijal» samoga povijesnog vremena) omogućuje da se unaprijed postavi preobrazivost političkog nasilja – uz rizik da se pritom zaniječū, marginaliziraju ili obilježe jednostavno kao puki «empirijski» preostatak sve forme nasilja, ma koliko mučne, koliko trajne, koliko neizdržive bile, a koje ostaju nesvodive na takvu univerzalizaciju.

Stoga se trebamo dobro paziti sljedećeg: u Hegelovoj shemi postoje dvije razine mogućeg čitanja. Možemo se zadržati na imenima koja on daje svojim teorijskim objektima (a koji naravno također neposredno imaju političko značenje): «narodi», «država», na čiju korist se odvija dijalektička preobrazba nasilja. Ali možemo također (jer imamo tu prednost da dolazimo nakon čitavog ciklusa «obratā» ili izmještanja dijalektike) zamisliti mogućnosti zamjene – pogotovo zamjene koja bi, iz marksističke perspektive, proletarijat stavila na

mjesto naroda i revoluciju na mjesto države. Takva zamjena omogućava da u dijalektički proces uvedemo (dapače u njegovu jezgru smjestimo) ono što je sam Hegel isključio ili pak postavio na njegove neizvjesne rubove. Istodobno ona omogućava da se uklone stanovita ograničenja koja on nameće definiciji «povijesnog» nasilja za potrebe svog postulata o preobrazivosti. (6) Ali u osnovi ona ništa ne mijenja na naravi te podjele. Neka od nasilja koja su počinili ili pretrpjeli oni koje Hegel isključuje iz dijalektičkog procesa naći će se ne samo priznata nego i uzdignuta na razinu «pokretača povijesti» (primjerice, klasna borba), ali to priznanje (čije političko značenje trebamo paziti da ne podcijenimo) imat će kao posljedicu postavljanje drugih rubova, zacrtavanje jedne druge podjele sličnog formata, a koja će iz smisla povijesti isključivati nasilja koja nemaju revolucionarni učinak (ili možda, ali tu se već očituje jedna simptomatična zadržka, nasilja koja igraju ulogu prepreke revoluciji, odnosno «kontrarevolucionarnih» pojava). (7)

Ono što tu može služiti kao nit vodilja (a što ujedno anticipira jedan od ključnih aspekata čitave diskusije o strategiji «civilnosti») jest strukturna funkcija koju Hegel pridaje ne samo prelascima između besvjesti i svijesti, moralnosti i zločina, koji su, kao što smo vidjeli, upleteni u proces preobrazbe, nego i prelascima između «privatne» i «javne» sfere. Taj okvir je doduše podložan varijacijama, ali on u isti mah ukazuje na to da su forme nasilja koje iz Hegelova gledišta ostaju tipično *nepreobrazive* one koje ostaju zarobljene u privatnu sferu bez mogućnosti njihova prevođenja ili predstavljanja u javnoj sferi, ali također ona nasilja koja izbijaju u javnom prostoru bez mogućnosti da ih se usadi u privatnu egzistenciju. (8) To je, dakako, povezano s činjenicom da je figura vlasti u pogledu koje se provodi preobrazba povijesnog nasilja u stvari nacionalna država, odnosno u najmanju ruku ona postrevolucionarna država koja je na putu da pretvori naciju u aktera svjetske povijesti. Istodobno kad i dokidanje kontingencije, preobrazba nasilja također je integracija pojedinca u svjetsku povijest, ali kroz njegovu pripadnost naciji i »civilnosti« koju ona traži od njega. Stavljanje privat-

ne egzistencije pod javnu egzistenciju vodeća je shema te pripadnosti. Moguće je stoga da fenomeni »nepreobrazivog« nasilja koji se vežu uz globalizaciju, odnosno čije uvjete ona čini općim stanjem (bilo da se radi o genocidima i etnocidima ili stvaranju ekonomski odbacivih ljudi), svoj »nepolitički« ili »antipolitički« karakter vuku iz kratkog spoja između ekstrema: s jedne strane, dovodeći u pitanje primarnost nacije, to jest »kolektivni« oblik subjektivnosti pomoću koje ona »interpelira« pojedince da se svrstaju u proces povijesnog univerzalizma (patriotizam, građanskost); s druge strane, otkrivajući čitavu jednu vrstu ponašanja i životnih uvjeta koji nisu pravo govoreći *niti javni niti privatni*, već ulaze u sivu zonu gdje priznavanje individualnosti gubi svoja pravila i svoje norme. Narodi, subjekti, građani, teritoriji, matični registri: iako ne nestaju tek tako, te kategorije »normalne« politike – barem za određeni povijesni period i za određene predjele svijeta – pokazuju se začuđujuće nemoćnima da zahvate »totalitet«. Zadržimo na umu tu ideju kratkog spoja između ekstrema koju ćemo pokušati upotrijebiti vraćajući se tamo gdje nas je bila dovela naša skica fenomenologije okrutnosti.

\*

Hipoteza koju sam prethodno formulirao o tendencijalnoj dvostrukosti oblika okrutnosti evidentno je od značaja samo ako osim mogućnosti da se njome opiše mnoštvo heterogenih empirijskih situacija, nudi i elemente jedne teorijske artikulacije. Došao je čas da je stavimo na ispit. Kako bih opravdao izraz »ultraobjektivno nasilje« pozvao sam se na situacije koje donose masovno osiromašenje u kojemu čitave populacije klize iz statusa »činiti da žive« u status »pustiti da umru« (9) jer su postale »suvišne« i »prekobrojne«, u smislu da njihova prisutnost više – iz same perspektive *reprodukcije* kapitalističkih odnosa i prema tome njihovih funkcija – ne bi ulazila u okvir onoga što je Marx nazivao »rezervnom industrijskom armijom« i povezivao s pojmom »relativno suvišnog stanovništva« koje je stvoreno »centrifugalnim i centripe-

talnim« ciklusima akumulacije. (10) Već bi se tu prije radilo o »apsolutnom višku« stanovništva, čije se uklanjanje provodi različitim sredstvima: ekološkim, biološkim, terorističkim i protuterorističkim, genocidnim, a kojima je zajedničko da ljudska bića svode na status stvari potiskujući prvo njihovu individualnost i tretirajući ih kao kvantitetu preostalih »komada«. (11) Da bih pak opravdao simetrični izraz »ultra-subjektivno nasilje« inzistirao sam na jednom drugom aspektu genocidnih procesa (za koje su jugoslavenski ratovi sa sistematizacijom »etničkog čišćenja« opet poslužili kao primjer), gdje nije toliko bitna masovna dimenzija (iako je ona latentno prisutna uslijed činjenice da potraga za apsolutnim neprijateljem nikad ne može sebi postaviti krajnje granice) koliko fantazmatska predodžba Drugoga kao smrtno prijetnje koja operira unutar zajednice: kao da je Stranac, kojeg se ne može asimilirati, prodro u Sebstvo (ili Istost), tako da ga treba nasilno istrgnuti ne bi li se »pročistilo« ono što je on oskrnavio, pa i pod cijenu vlastitog uništenja (jer je smrt draža od nečistosti). (12) Inzistirao sam na činjenici da ti »prelasci na djela« za koja znamo da se stalno ponavljaju kroz povijest bez doglednog kraja i da opravdanje nalaze u različitim diskursima zajednice (nacionalne ili etničke, dakle »rasne« dakako, ali također religijske ili socio-političke) uvijek sa sobom nose idealizaciju mržnje, odnosno njeno uzdizanje u »mitsku« dimenziju. Mnogo govori činjenica da su prakse ubijanja i mučenja u kojima se tijelo neprijatelja zatire i preko granice same smrti (»puke smrti«) često povezane s fantazmom bestijalnosti u kojoj su pomućene ne samo granice ljudskosti već postaje teško razaznati i odnosi li se projekcija animalnosti primarno na žrtvu ili krvnika (lovinu ili lovca) ili pak na oboje istodobno. (13)

Jedan od glavnih razloga zbog kojih smo pribegli riječi »okrutnost« nije tek činjenica da ona konotira ekstremnost (jer gledano iz te perspektive postoji čitav raspon mogućih imenovanja u svakom jeziku, od kojih ipak niti jedno nikad nije dovoljno ili nije otporno na trošenje patetičnim deklarativnim iskazima). Međutim, činjenica je da trebamo pronaći ime u kojem se odmah čuje ambivalentnost odnosa između

ta dva oblika, njihovo preklapanje i njihova »logička« heterogenost. A ta ambivalencija uvijek se proteže kroz ideju okrutnosti jer za okrutnost nikad ne znamo je li »previše ljudska« ili »neljudska«, je li osobna ili neosobna, ima li »lice« ili ne. (14) Ako je nužno misliti, a uvjeren sam da jest, da *ultraobjektivne i ultrasubjektivne forme nasilja ne treba niti pojmovno niti praktično ne brkati*, i da u tom smislu jedna forma nije razlog ili uzrok druge, njeno »krajnje određenje«, ipak treba primijetiti da čitav niz pojava u našem povijesnom iskustvu, pogotovo rasizam koji koincidira s raspirivanjem nepreobrazivog nasilja, ili *preklapa* te dvije forme ili *kruži* između njih.

Ali ono što najviše pridonosi stvaranju te nerazlučivosti jest činjenica da se u graničnom iskustvu okrutnosti urušava samo razlikovanje između »subjekta« i »objekta«. Suvišak intencionalnosti koji se manifestira u provođenju genocidnih programa ubijanja i mučenja, tim više ako su ona sistematična i ritualizirana, prijevod je podvrgavanja subjekta ne samo »ja-ideal« nego impersonalnoj instanci koja ga terorizira i njegovu odluku supstituira odlukom stvari iznutra. Istodobno, predodžbu o ljudskim bićima kao nakupini otpadaka i beskorisnih objekata, koja prati proces uklanjanja viška globalnog stanovništva, uvijek opsjedaju fantazme o neprijateljskom ili žrtvinom subjektivitetu. Značaj metafora animalnosti u diskursu okrutnosti nedvojbeno proizlazi iz toga da animalnost za imaginarno (što je svakako slučaj u govoru o »civiliziranim« narodima) predstavlja kombinaciju ili međuprostor između subjektivnosti i objektivnosti čije čitavo pitanje leži u tome da se ispita do koje granice oni koji su tu objekt mogu ostati nepovrijeđeni okrutnošću. Sjetimo se da utjecaj neodarvinizma nikad nije nestao iz eurocentrične predodžbe nebijelih »drugih«, a pogotovo Afrikanaca koje se svojedobno svrstavalo u niže rase. On se u nasilnom obliku vratio u trenutku epidemije AIDS-a, koju se smještalo u proces prirodne selekcije ili se pak polazilo od pretpostavke da je nastala uslijed genetske bliskosti ili spolne promiskuitetnosti između afričkog stanovništva i zajednica velikih čovjekolikih majmuna. Što nije nimalo priječilo da u tom istom trenutku, dramatično ilustrirajući onu netom spomenutu nerazlučivost, tele-

vizijske mreže koje pokrivaju »humanitarne katastrofe« iz mase žrtava suvremenih procesa eliminacije izdvoje lica ili tijela i ponude nam ih kao sublimnu sliku ljudskosti koja bi nas trebala nagnati na najneposredniji, potpuno bezuvjetan osjećaj bratstva (ali ujedno, valja naglasiti, sliku koja najnasilnije potvrđuje njihovu lišenost svake političke subjektivnosti, svedenost na stanje objekta bez inicijative). (15)

Kako nam ovakva razmatranja, koja možda ne mogu izbjeći rizik da se pokažu kao prikrivanje banalnosti spekulacijom, mogu pomoći pri reformuliranju pojma politike? Kao što pokazuje refleksija o povijesno određenim konfiguracijama rasizma, kako u dimenziji institucija tako i u dimenziji narodnih masa (ili »populizma«) u prvi plan treba staviti analize *linija bijega*, procesa širenja koji nadilaze svaku linearnu uzročnost, odnosno procesa koji daju nužan karakter upravo onome što je nenormalno i nepredstavljivo. Kombinacije ultraobjektivnog i ultrasubjektivnog nasilja uvijek se javljaju u prostoru i vremenu naših privatnih ili javnih iskustava – i upravo tu, unutar *društvenog* okvira u najopćenitijem smislu te riječi, koji je sazdan iz odnosa koristi i moći, priznatih ili uskraćenih statusa i prava, prisiljeni smo »odgovoriti« na njih. One zbog toga ne sadrže ništa manje nepredstavljivoga, odnosno ništa manje ne predstavljaju stanje stvari koje priječi konceptualizaciju, pokazujući na neki način granice teorije. To je tako, izgleda, i zato što sve te fenomene neposredno karakterizira jedinstvo suprotnosti, prelaženje suprotnih formi jednih u druge, kao što je to slučaj kada se institucionalni rasizam transformira u rasizam »narodnih masa« ili »spontani« rasizam, što ima za posljedicu da predodžba populacija koje rasizam uzima za metu stalno oscilira između motiva podljudskosti i motiva zloćudne nadljudskosti. Tome sam svojedobno pokušao teorijski (u prilogima djelu koje sam napisao zajedno s Immanuelom Wallersteinom: *Rasa, nacija, klasa – Nejasni identiteti*) dati formu serije prijelaza iz jednog ekstrema u drugi. (16) Bilo bi dobro pokušati nastaviti te analize povratkom na velike teološke antiteze koje su obnovljene i »sekularizirane« u biološkom i antropološkom evolucionizmu 19. stoljeća kroz termine »selekcije« i

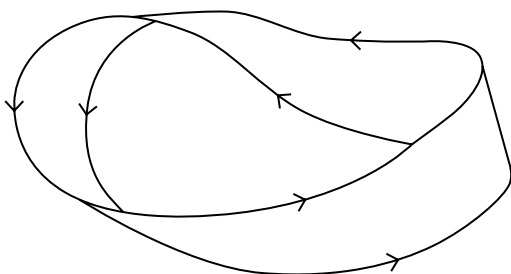


»izbora«, a koji dobro ilustriraju, u horizontu znanstvenog diskursa, osciliranje između ultrasubjektivnosti i ultraobjektivnosti. (17)

Ne znam kako bih te naznake drugačije tumačio osim da kontradiktorno ustvrdim kako se »objektivna« i »subjektivna« strana stapaju, a da pritom ostaju kauzalno neovisne, kao da simultano proizvode učinke na *dvije pozornice* – istodobno odvojene i nerazdvojive – od kojih je jedna naličje druge. Trebalo bi im stoga pristupiti simultano govoreći dva jezika među kojima je prevodivost uvijek samo hipotetska i uvjetovana akcidentalnostima njihove konstelacije – praksom »dvo-jezika«, kao što je to nekoć kazao Bachelard u posve drugom kontekstu. Ali moglo bi ih se također pokušati smjestiti u »topiku« *dijagrama* koja bi omogućila shematizaciju onoga što se ne može do kraja konceptualizirati, a ipak uvjetuje mogućnost koncepta. Pritom imam na umu dva indikativna dijagrama.

Prvi ću preuzeti od Lacana – odnosno prije dati mu drugu namjenu s obzirom na način na koji ga Lacan koristi u seminaru iz 1962-1963. o *Strepnji* pri čemu ima cilj:

[...] ponuditi mogućnost da se intuitivno pojmi razlikovanje između objekta *a* i objekta koji nastaje iz zrcalnog odnosa, zajedničkog objekta [...] Što zrcalni odraz razlikuje od onoga što on predstavlja? To da desno postaje lijevo, a lijevo desno [...] Naspram onoga što zrcalni odraz umnaža on je upravo prelazak desne rukavice u lijevu rukavicu [...] Mrav koji ide [preko Möbiusove trake] prelazi s jedne strane na njoj suprotnu, a da pritom ne pređe rub. Drugim riječima, Möbiusova traka je površina s jednom stranom, a površina sa samo jednom stranom ne može se okrenuti [...]. To je ono što nazivam nemanjem zrcalne slike...: (18)



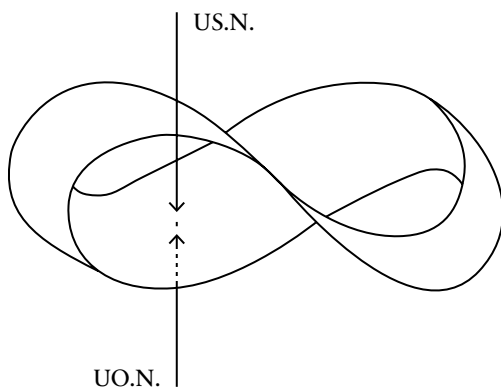
*Dijagram 1*

Pojasnimo termine: ono što Lacan konvencionalno naziva »objekt  $a$ « jest objekt želje s kojim je subjekt u odnosu koji psihoanaliza naziva »objektalnim« – za razliku od objekta »zajedničkog« opažanja koji je filozofski gledano polazište za problem »objektivnosti«. Što se tiče zrcalnog odnosa, to je odnos koji subjekt ima prema vlastitom odrazu u zrcalu (čije je paradigmatičko iskustvo, koje čini ključni moment u formiranju osobnog identiteta, takozvano iskustvo »stadija zrcala«: kada se malo dijete na rukama odrasle osobe – »normalno« njegove majke – okrene prema njoj s »ushićenjem« nakon što je opazilo njihov zajednički odraz u ogledalu). (19) Radi se dakle o odnosu prepoznavanja koji, prema Lacanu, za subjekt konstituira uvjet mogućnosti njegovog snalaženja u »stvarnosti«, odnosno u opažajnom prostoru, koji je prema tome satkan od imaginarnog (ali kojeg nalaže, odnosno normalizira, ovisnost subjekta o simbolički Drugome kao nositelju riječi, odnosno prvome koji »imenuje« i »interpelira« subjekt). (20) Njegov negativni dokaz čine psihotički fenomeni »depersonalizacije« u kojima nemogućnost subjekta da prepozna vlastiti odraz ide pod ruku s ukazanjima zastrašujućih »dvojnika«, »stvari« koje su stvarnije od stvarnosti same, uz čije ponavljanje se vezuje osjećaj strepnje (odnosno prijetnje koju predstavlja raspad jastva):

Zrcalni odraz postaje strana i paralizirajuća slika dvojnika. Ono što se postupno događa potkraj Maupassantovog života, kada se počinje ne prepoznavati u zrcalu ili kada u sobi opaža

nešto, neki fantom, koji mu je okrenut leđima i za kojeg odmah zna da je u nekom odnosu s njim, a tek kad se fantom okrene vidi da je to zapravo on. O tome se radi kad *a upadne* u svijet realnog, u kojeg se može samo vraćati... (21)

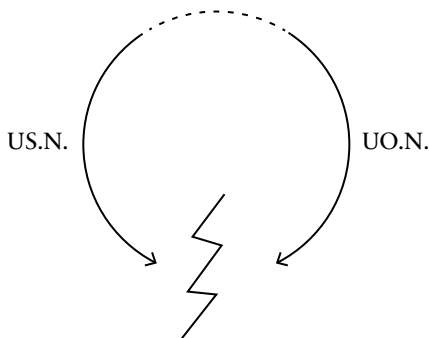
Međutim, vratimo li se na prethodno postavljeni problem, moja je namjera pokazati da nam površina Möbiusove trake može poslužiti kao predodžba kako očitovanja ili fenomeni ultrasubjektivnog nasilja (koje nalaže, odnosno na prelazak «u realno» tjera opsesija identitetom) i ultraobjektivnog nasilja (kao rezultat svođenja ljudskih bića na beskorisne, dakle suvišne ili prekobrojne stvari) mogu neprestano prelaziti jedni u druge, a da pritom u biti ostaju heterogeni. Ekscesi suverenosti i ekscesi komodifikacije (odnosno perverzija ustrojstva zajednica i perverzija trgovine i univerzalizacije razmjene), koji su svaki za sebe već «nepreobrazivi», postaju to možda tim više što stalno naddeterminiraju jedan drugoga. Slijedom toga dobivamo sljedeći dijagram:



*Dijagram 2*

Ali iz takve shematizacije, koja ilustrira činjenicu da nikad ne možemo s izvjesnošću odrediti trenutak kada smo prešli s jedne pozornice na drugu (iz realnog u imaginarno, iz ekonomije u ideologiju itd.), još uvijek ne uspijevamo

dovoljno dobro razlučiti problem koji bismo trebali formulirati u istom potezu: problem *prekidanja* lanca preobrazbi nasilja, odnosno »praznog mjesta« u kojem bi se taj prekid mogao dogoditi (a koje ga ujedno i *konstituira*), a koji bismo mogli odrediti kao »moment politike« u sferi okrutnosti. (22) Zbog toga ću upotrijebiti drugi dijagram, kojeg preuzimam od Jean-Pierrea Faye, a koji ću kao i on nazvati »potkovom« (23)



Dijagram 3

Misliti antinasilje kao političku inovaciju znači pokušati stati u analitičku točku u kojoj se ultrasubjektivnost beskonačno približava ultraobjektivnosti, ali gdje se jasno pokazuje heterogenost koja mi omogućava da ih razdvojim. Moja je namjera sada ispitati tu točku razvijajući za svaku od formi okrutnosti ideotipsku – dakako, hipotetsku – genezu koja se veže uz neku od tendencija suvremenog diskursa političke filozofije. U tu svrhu predlažem formule *represivna hipoteza* i *kolonijalna hipoteza*.

\*

Foucault se poslužio izrazom »represivna hipoteza« u programatskoj knjižici *Volja za znanjem* (24) iz godine 1976. – na tragu onoga što je zacrtao prethodnim djelom (*Nadzor i kazna* (25)), on se istodobno želi distancirati od marksističke tradicije (barem u njenoj najraširenijoj varijanti kako među

komunističkim partijama tako i među »ljevičarskim« organizacijama) i od frojdovske ortodoksije (od koje također potječu vulgarizacije lakanizma na ovu temu) po ključnom pitanju odnosâ između *subjekta i zakona*. Pod »represivnom hipotezom« on je poimao eksplikaciju prirode moći u kojoj se ona istodobno pokazuje kao »totalna« i kao esencijalno »negativna« – dakle, ideju da je krajnja bit moći suverenost, a njen elementarni mehanizam represija protiv onoga što je u djelima (i želji) pojedinaca i kolektiva *spontano* ili *slobodno*. U tim okolnostima središnja moć države sa svojim represivnim (štoviše, »kastrijskim«) funkcijama neizbježno igra ulogu paradigme moći općenito. Međutim, upravo na tu točku Foucault usmjerava svoju kritiku. Osporavajući ideju da ta predodžba državne moći predstavlja paradigmu moći općenito, on ulazi u niz empirijskih analiza koje imaju cilj pokazati da se iza državne moći zapravo krije mnoštvo odnosa moći, administracija ili moć »vladanja« civilnim društvom koja bi bila nerazjašnjiva kada bi u svojoj biti bila čisto represivna. Naprotiv, tu se radi o diferenciranim silama koje djeluju tako da discipliniraju individualne slobode i čine ih produktivnima (odnosno preobražavaju njihov otpor u korist).

Sve to, a čini mi se da je posrijedi uvid od nepobitnog značaja, (26) bespovratno osujećuje svako poistovjećivanje »represije« s jednoobraznom biti političke moći. (27) Ali to ne znači da ne postoji represija. Odnosno točnije, a to je ono što me ovdje zanima, to ne znači da država, kao »suverena« i »apsolutna« moć, *sebe ne predstavlja* kao represivnu moć i ne djeluje u službi te ideološke predodžbe – i službi drugih moći formiranih na njenu sliku i priliku, čija je praktična suverenost još više ograničena i hipotetska nego njena (bilo da se radi o tradicionalnim, »patrijarhalnim« moćima ili o birokratskim moćima u administrativnoj i ekonomskoj sferi). Dakle, možemo prihvatiti da je *represivna hipoteza netočna* kao opća teorija dispozitiva moći, ali svejedno priznati njenu strahovitu djelotvornost kao *fikcije*, fikcije čiji učinci nastaju u stvarnosti u koju se sama moć projicira istodobno kao objektivni mehanizam i kao »subjekt« koji u taj mehanizam interpelira druge. Pod cijenu takvog iskrivljenja, ali imajući u vidu

njegovu fikcionalnu dimenziju, pojam »represije« nema više samo kritički i polemički domet, već aludira i na specifične procese subjektivacije čije oslonce i institucionalne uvjete tek treba ustanoviti.

U srži tog problema nalazi se ono što Foucault, čak i kada ga pokušava relativizirati i izmjestiti, ipak neprestano opisuje unutar horizonta svog interesa za nezakonito i igre moći koje kombiniraju organizaciju »društvene obrane« s pravom da se usmrćuje (28): »suverenost« kao »ekscesivna« figura (pa prema tome i perverzna) moći zakona, odnosno moći legitimirane zakonom. Antinomički karakter suverenosti čini nit vodilju jedne filozofijske tradicije koja se provlači kroz djela Hobbesa, Webera, Schmitta, Benjamina, Derride, ali također Freuda i Lacana, a koja može krenuti ili smjerom izgradnje jedne transcendentalne dijalektike u polju politike ili smjerom analize posve svakodnevnih praksi okrutnosti moći. (29) Uvijek je tu ulog taj da shvatimo zašto moć koja tvrdi da je suverena ne može u sebi objediniti suprotnosti, suverenu pravednost i ekstremno nasilje, odnosno dvostruki monopol pravde i primjene sile, a da se to »proturječje« ne prelije na sve konkretne manifestacije autoriteta. »Simboličko« u tom pogledu ujedno je i materijalna figura svakodnevne prakse. Zbog toga, s druge strane, politička moć (uključujući tu *demokratsku* ili »narodnu« moć) koja ne ulazi s vremena na vrijeme u rat teško može održati fikciju svoje suverene moći, odnosno njen povlašteni, posvećeni karakter. *Nužno je da se suverena moć ukaže* kao takva, u tim ritualima koji na raznorazne načine kombiniraju pravdu, spektakl i okrutnost. (30) Zbog toga u svim institucijama političke moći pitanje smrtne kazne (ili njenog dokidanja, dakle zamjena za nju) i njenih korelata (»pomilovanja«) igra presudnu ulogu. Zbog toga, također, nasilje suverena postaje predmetom zahtjeva dijela njegovih »podanika/subjekata«, (31) pri čemu ono ne može ostati »simboličkim«, već se mora, kad se ukaže prilika, materijalizirati u formi »favorizirajuće represije« protiv pojedinaca ili skupina koje su detektirane kao unutarnji neprijatelji zajednice i zakona. Dakle, on se materijalizira u točki dvostrukog zakazivanja mehanizama prepoznavanja – jednog koji

misli da je zajednica reprezentirana utjelovljenjem u suverenu, odnosno nositelju kolektivne moći, i drugog koji misli da se zajednica poklapa s vlastitim idealom, identitetom ili identičnošću svojih članova. (32) U obje forme to zakazivanje (ili neadekvatnost) mora se trajno kompenzirati kroz dodatnu, *suplementarnu silu* (Gewalt) *zakona* u odnosu na njegovu »normalnu« primjenu koja pokreće srljanje naprijed bez odredivog cilja – od »monopola na legitimnu primjenu sile« prema preventivnom protunasilju, od protunasilja prema institucionalnom nasilju. (33)

Je li to zakazivanje nužno? Mislim da to možemo ustvrditi, a da time nismo unaprijed zacrtali niti okolnosti niti moduse njegovog manifestiranja. U načelu, zakon i moć međusobno korespondiraju jedan na jedan, slijedeći shemu recipročnosti: »konstitutivna moć«, moć naroda i njegove opće volje, sebi nameće univerzalna pravila temeljem kojih stvara institut zakona, odnosno okvir u kojem su istodobno zadana pravna ograničenja koja vrijede za sve građane i njihovo pravo da kontroliraju načine njegove primjene; dok s druge strane tog ekvilibrija »konstituirana moć« organizira zakonodavnu djelatnost, stavlja zakon na snagu (*enforce the law*), po nužnosti reagira represivno na prekršaje »delinkventnih« pojedinaca i skupina ili pak dogovara sa »strankama« građana definiciju zajedničkog interesa. Ali u praksi, čim se probudi sumnja da je zajednički interes fikcija, odnosno da jednostavno ne može biti predmetom konsenzusa (čak ni kao ishod demokratske procedure), da stoga nije dovoljno *izreći ga* da bi bio kao takav i *priznat*, vlast biva suočena s nužnošću da vlada nad pojedincima s ciljem njihovog dobra (odnosno njihove sreće, njihove slobode) djelujući *protivno* predodžbi koju oni imaju o tom dobru. Shema recipročnosti moći i zakona prestaje funkcionirati, odnosno mora se iznova sazdati suplementom zakona, suplementom moći ili pak jednog i drugog. Rousseau, u poznatom odlomku *Društvenog ugovora* (knjiga I., poglavlje VII.) savršeno je pokazao da je ta nužnost »prisiljavanja građana da budu slobodni« inherentna instituciji suverenosti. Što je utoliko začudnija formula jer je on suverenost poimao radikalno kao suverenost naroda, koja

dolazi odozdo i dobiva legitimnost od svojih »podanika«. A Derrida je taj dvostruki suplement (kojem on suprotstavlja »pravdu« koja uvijek tek treba doći) uzeo za ishodište ogleđa *Sila zakona*, interpretirajući Pascalove, Kafkine i Benjaminove tekstove u svjetlu suvremenih pitanja o granicama suverenosti. (34) Mislim da možemo reći da njegova nužnost ne postaje manja nego još veća kad je suverenost čisto imaginarna, kao što je slučaj u svim »zajednicama« (primjerice, nacionalnim ili revolucionarnim) koje teže tome da se ne reproduciraju pod vladavinom postojećeg pravnog poretka, već da se konstituiraju »oslobođenjem« od strane vladavine, dakle privajanjem njenih »obilježja«. Osim ako zarazu iznutra ne obuzdaju snažne moći samoobuzdavanja (kako moralnog tako i političkog), koje očigledno nisu dostupne po volji.

Ali što je to »suplement zakona«? Čini mi se da je to prije svega apsolutizacija ili idealizacija njegovog imena koja ga pretvara u »vladajuće ime« ili »ime istine«. (35) Često se događa da se takva imena predstavljaju u obliku *tautoloških iskaza* čiji je »performativni« nasilni karakter neosporan, utoliko ukoliko se radi o nasilnom svođenju razlika i otporâ. (36) »Bog je bog«, ali također »U ratu kao u ratu«, i naravno »Zakon je zakon« (*Law is law, Gesetz ist Gesetz*) – možda u našim vremenima najmoćnija i najambivalentnija (zaštitnička, uništavalačka) među tim tautologijama koje proglašavaju pozitivnost apsoluta i apsolutnost pozitivnosti, pretvarajući svakog prekršitelja u potencijalnog javnog neprijatelja (iako je Godard znao kako tu ubaciti *ironiju prema zajednici*: »Žena je žena«...). Javni neprijatelj je onaj čiji napad na zakon i, prema tome, njegovo potencijalno postojanje ili »ustrajavanje« (*ustrajno postojanje*, a ponekad jednostavno *ustrajnost da opstane*) prijete iskvariti i urušiti zajednicu utjelovljenu u vlasti – to je onaj »truli ud koji treba odsjeći« kako bi se spasilo tijelo o kojem govore politike i teolozi. (37) Ali nema sumnje da je obratno još presudnije: kad ne bi postojali javni neprijatelji, »truli udovi« koje treba amputirati, transcendentni karakter zakona ne bi dobio *potvrdu*, »praznina« tautologije ne bi bila zbiljska. (38) Unutarnji neprijatelj je nužan, on mora postojati fantazmatski ili »utvarom« prije nego što se



materijalizira u iskustvu i pripíše nekom pojedincu ili nekoj skupini čije detektiranje ovisi o okolnostima, tradicijama i »dominantnim« interesima, odnosima moći, »strahovima« i »konfliktima« koji ih pothranjuju. (39) Što nas baca u drugu krajnost: ne suplement zakona nego suplement moći. Ponovimo da ideja *preventivnog protunasilja* u sebi nosi beskonačnu progresiju jer u svakom društvu ima nasilja i povreda zakona koje treba neutralizirati ili pokolebati (»terorizirati«, govorio je Hobbes).

Eksces moći u tom smislu sadrži jednu sasvim neobičnu dimenziju subjektivacije jer se ona izgleda ne tiče samo pojedinaca, nego i institucija (pogotovo države). U čemu bi se onda sastojao »užitak« ne samo pojedinačnog subjekta nego i *institucije, zakona* samog, a slijedom toga i subjekta koji utjelovljuje zakon ili institucionalno provodi njegovu moć, a kojeg bismo u tom smislu mogli nazvati *nadsubjektom*? (40) Eksces moći – iščitljiv u kazni, odnosno kazni koja prevenira ponavljanje kaznenog djela – uvijek se odvija u »odnosima moći«, ili odnosima »među subjektima«, oscilirajući između priznavanja i nepriznavanja, dapače između poslušnosti i neposlušta, jer je sve podređeno tome da bismo s jedne strane imali apsolutnu pasivnost (eliminaciju *recidiva*), a s druge svemoć čija legitimnost više ne dolazi u pitanje. Ta fantazmatička pozornica s posve »realnim« učincima uobičajeno je sama činjenica države, ali uvijek u nužnom odnosu prema »masi« – masa nije samo meta djelovanja terora, ona također ta koja *delegira* funkciju ekscesa u primjeni moći, odnosno moći da se »ponovo uspostavi spona« zakona i zajednice. Uobičajeno se eksces nasilja odvija posredstvom institucije, što znači da je ono neutralizirano, odnosno regulirano u kulisama represivnog aparata, usmjereno na »opasne pojedince« koji su unaprijed izdvojeni od mase (tako da ih se više ni ne primjećuje, odnosno da ih se primjećuje samo kao apsolutno »druge«). (41) Uvriježilo se u »totalitarnim« epizodama (pogotovo kroz povijest fašističkih režima) uviđati moment kada se stremljenje k nasilju zamišljenom kao kolektivna »osveta« nemoćnim javnim neprijateljima (primjerice, religijskim, etničkim ili »rasnim« manjinama, stigmatiziranim zanimanjima) okreće

protiv mase same. Ali postoje i druge opcije, od kojih se mnoge događaju u našoj najneposrednijoj aktualnosti, pogotovo one koje imaju formu *zahtjeva za preferencijalnim nasiljem* (protiv stranca, nomada itd.) koji modernim državama omogućuje da kompenziraju eroziju suverenosti. (42) Suverenost, koju se definira kao unutarnji eksces nad zakonskom moći, pokazuje se kao nerazdvojiva od okrutnosti jer ona uvijek mora moći uzvratiti na vlastiti nedostatak, bilo da to čini na strani samog zakona ili na strani naroda.

\*

Ispitajmo sada drugu granu te alternative – ono što sam prethodno nazvao *kolonijalnom hipotezom* – kao ideotipsku genuzu ultraobjektivnog nasilja. Istini za volju, ja taj izraz ja koristim u atipičnom smislu – ne ogoljenog od svakog odnosa prema povijesti imperijalističke dominacije nad izvaneuropskim narodima, već temeljenog na *preiščitavanju*, nakon iskustava svih tih stvarnih događaja, određenih klasičnih analiza izrabljivanja koje možemo naći kod Marxa i njegovih nasljednika. Jer u svim tim slučajevima, a tim više ako smo zainteresirani za njegove ekscese i njegove krajnosti, pojam nasilja proizlazi iz intelektualne konstrukcije. On nikad nije bez pretpostavki. Zbog toga ga ovdje provlačim kroz kritičko preiščitavanje prethodnih konstrukcija čije ću implikacije pokušati sagledati, postavljajući si pritom pitanje gdje su one u pogledu onoga čemu danas svjedočimo mjerodavne, a gdje nisu.

Opisi i interpretacije nasilja koje je uključeno u pojavljivanje i razvitak kapitalističkog načina izrabljivanja i akumulacije tu nas tim više zanimaju jer one, posve namjerno, idu što dalje mogu u promišljanju krhkosti granice između formi koje se mogu smatrati »normalnima« u nekom danom društvu (što u stvarnosti znači da su smještene unutar nekih granica ili »normalizirane« poviješću otpora i borbe, kao učinka postignute ravnoteže nasilja i protunasilja) i onih koje nadilaze svaku mogućnost reguliranja i, upravo zbog toga, dovode u pitanje predodžbu »logične« linije razvoja povijesti. Unutar

granica ovog izlaganja pokušat ću istodobno pokazati probleme koji se kriju u tom opisu i u čemu se sastoji njegova relevantnost za genealogiju okrutnosti. U osnovi ću se osloniti na tekst I. sveska *Kapitala*: ne samo zato što u njemu vidim – unatoč njegovu nedovršenom karakteru, ako možda ne i upravo zbog tog razloga – glavnu razradu »materijalističke dijalektike« koju nam je ostavio Marx, već zato što preiščitavanje te knjige iz naše ovdašnje perspektive nosi potencijal da u njemu pokaže autentičnu *fenomenologiju nasilja* koja se provlači od njenoga početka do njenoga kraja. Koji je njen ulog? Spajanje dvaju fenomena koje Marx želi sabrati u jedno jedinstvo suprotnosti – rušilačku stranu kapitalizma, oslobađanje nasilja koje prati njegov nastanak kao novog načina proizvodnje i njegovo povijesno postajanje općim, i stranu koja se pokazuje kao progresivna i konstruktivna, kao razvatak područstvljenja rada. Još temeljnije, ulog je poblize artikulirati u kapitalističkom nasilju dvostruko kretanje kojim ono reproducira i ujedno dokida vlastite preduvjete. (43)

Nema dvojbe da ta fenomenologija duguje velik dio nadahnuća Hegelovu modelu »uma u povijesti«. Ali na način koji je neposredno kritičan i suprotstavljajući. Mislim da možemo ustvrditi kako se Marx stalno prisjećao Hegelove ideje preobrazbe nasilja kao sredstva ozbiljenja »svjetskog duha«, to jest ozbiljenja smisla povijesti, a pogotovo kada, u zaključnom odjeljku sveska I. posvećenog »takozvanoj prvobitnoj akumulaciji« (*Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*), (44) povezuje teme kapitala i učinka intervencije države koja izvlašćuje maloposjednike i ubrzava koncentraciju sredstava za proizvodnju povezujući ih u jedan jedinstveni proces. To je također moment u kojemu on daje konkretni sadržaj ideji komplementarnosti i međuovisnosti između nastanka načina proizvodnje i nastanka političke nadgradnje. U tim odlomcima sama Marxova retorika je ekstremno nasilna. Ona napada prosvjeteljski »narrativ« koji klasični ekonomisti koriste da bi opravdali nastanak razlike između kapitalistova bogatstva i proleterove bijede polazeći od »asketskih vrlina« kapitalista i njegove sposobnosti da štedi. Ali ona također predstavlja način kako pokazati da

sekularno nasilje koje cilja na siromašne klase društva, nada sve na seljaštvo, ne bi li ga natjeralo u propast i preobrazilo u masu pojedinaca koji su »slobodni kao ptice« (*vogelfrei*) u potrazi za nadničarskim radom, a zatim i u »rezervnu armiju« za potrebe industrije, (45) nema nikakve veze s ostvarenjem »duhovnih« ciljeva čovječanstva u Hegelovu smislu, to jest s prelaskom iz institucionalne forme slobode u neku drugu, višu. Čitanje *Kapitala*, koje ovdje *sljedi* nakon čitanja Hegelove filozofije povijesti, doima se kao velika demonstracija činjenice da su Hegel, kao i svi predstavnici ideologije napretka, ignorirali ili čak poricali najveći dio nasilja koji je na djelu u povijesti. Zbog toga ga treba smatrati »nepreobrazivim« u Hegelovu smislu. Naravno, sve to odmah otvara drugo pitanje, a koje će i nakon ovog čitanja ostati otvoreno: nije li zadatak, na kraju krajeva, izraditi novi model »preobrazbe« koja bi imala još širi zahvat? Neće li činjenica da u obzir uzimamo, i time u talionicu povijesti bacamo, rasprostranjenije forme društvenog nasilja, otpornije prema »civilizaciji običajnosti«, dovesti do toga da nužno moramo postulirati jedan *poredak* – samo što tu više nije riječ o liberalnoj (ustavnoj) državi, već o društvu bez klasa ili »komunizmu«? Možemo se nadati da ćemo razvezati taj teorijski čvor samo ako pobliže razmotrimo način na koji Marx sâm inscenira alternativu norme i iznimke, regulacije i deregulacije.

U središtu tog problema leži pitanje *strukturnog nasilja*. Možemo reći da je i prije Marxa bilo teorija *dominacije*, također i teorija *materijalnih interesa* (ekonomskih ili drugih) koji vode primjeni nasilja od strane vladajućih nad podređenima kao stalnom fenomenu u povijesti (pogotovu nasilja bogatih nad siromašnima), ali nije bilo teorije *strukturnog nasilja* jer nije bilo teorije dominacije kao elementa strukture koja bi bila sposobna »reproducirati« se temeljem dinamike svojih unutarnjih proturječja, odnosno svoga imanentnog sukoba, a ne temeljem proizvoljnih sila ili kakve vanjske zle volje. Stvari su krenule sasvim drugim smjerom *nakon Marxa* – s različitih strana predlagane su teorije »strukturnog« nasilja koje su naglaske stavljale na druge strukture dominacije osim kapitala (ili su se u interpretaciji biti dominacije oslanjale na anali-

zu drugih oblika *antropološke razlike* osim »podjele rada«), od kojih su neke imale podjednako dugoročan formativni utjecaj i bile podjednako univerzalne u svom dometu kao i analiza izrabljivanja radne snage. Upravo kroz te odgovore na marksizam tako duboko su se ukorijenili i razlozi njegove utjecajnosti, njegove trajne »modernosti« i razlozi najpregnantnijih prigovora i osporavanja koji su ga pratili – a tu primarno mislim na analize forme spolne dominacije koje suvremene feministice rezimiraju pod imenom »patrijarhat« i forme kulturne dominacije koje se općenito može rezimirati pod imenom »simboličko nasilje«. (46) Ne vidim zašto bi to grananje problematike, čak ako je ono izvor teorijskih prijedpora (ili prijedpora oko legitimnosti među teorijama), umanjivalo značaj diskusije o načinu kako sam Marx konceptualizira »strukturno« nasilje. Dapače. Ono bi nas samo trebalo ponukati da, prije bilo kakve generalizacije, uzmemo u obzir »konačnost« marksističke teorije. (47)

Ustanovimo odmah nekoliko načelnih točaka. Načelo koje upravlja svim formama kapitalističkog nasilja Marx uvodi u trenutku kada definira općenito što dovodi do prelaska iz apstraktnog modela »tržišta«, zasnovanog na čistim razmjenskim odnosima roba koje pripadaju pojedinačnim privatnim vlasnicima, u konkretniji model, model »kapitalističkih« odnosa u kojima se novac razmjenjuje za ljudsku radnu snagu. Svi oblici kapitalističkog nasilja izravne su ili neizravne posljedice strukture koja radnu snagu pretvara u robu i prema tome »stvar«, čime sam radnik dobiva proturječni status »subjekta« koji je svoj vlastiti »objekt« (prije nego što postane tuđi), »vlasnik« u svojstvu pravne osobe nad svojim tijelom, svojim fizičkim i intelektualnim sposobnostima koje se mogu otuđiti u kapitalu. Idealna figura tržišta proizlazi iz predodžbe pravnog vlasništva koja implicira strogo razlikovanje osoba i stvari, dapače njegovu apsolutizaciju. Međutim, ta situacija se izokreće čim razmjena postane samo jedan moment kapitalističkog ciklusa – osobe i stvari prestaju biti isključive kategorije, *osobe se može iskorištavati kao stvari* – to jest potrošnu robu u funkciji potreba – te fizički ili intelektualno *transformirati* ne bi li se prilagodile tehnološkim tran-

sformacijama drugih »stvari« s kojima se kombiniraju u proizvodnom procesu. Marx sugerira da to izokretanje kao takvo sadrži element ekstremnog nasilja i da ima jedan »fantastični« učinak: kapital (bilo da ga se predočava kao sumu novca, bilo kao akumulaciju sredstava za proizvodnju: sirovina, strojeva, tvornica...) se pokazuje kao istinski »subjekt« u kojemu su koncentrirani volja i moć pojedinaca u društvu. Ukratko, novi Levijatan, istodobno »automat« i »autokrat«. (48) Ali Marx ide još dalje, jer on nikad nije vjerovao da do izokretanja antropološkog odnosa između subjekta i objekta koji nastaje iz transformacije radne snage u robu i njenog izrabljivanja može ikada doći automatski, kao čista posljedica »forme«. Naprotiv, njega je zanimalo *otpor* koji je ono neizbježno izazivalo, a zbog kojeg je kapital morao primjenjivati represivna i disciplinarna sredstva ne bi li ga natjerao da popusti ili ne bi li ga slomio. Klasna borba počinje, dakle, čim radna snaga uđe u ciklus transformacije u robu, a kapital (odnosno javne i privatne institucije koje stvaraju uvjete njegova neometanog funkcioniranja) počne »upravljati« ukupnim materijalnim resursom koji ona predstavlja za nj. Među tim nasiljima, bilo da su inherentna procesu izrabljivanja, bilo da su reakcija na tokove klasne borbe, koja bismo mogli smatrati »progresivnima« iz perspektive društvene povijesti kapitalizma, a tim utoliko više za povijest unutar koje razvitak kapitalizma igra ulogu dugog prijelaza koji stvara uvjete mogućnosti za »komunistički« način proizvodnje? Škakljivo pitanje, ali presudno. (49)

Kao druga točka tu je klasna borba u samome radnom procesu. Marx joj je posvetio detaljno istraživanje, oslanjajući se pritom na jedan ključan, njemu dostupan izvor: *factory reports* – tvorničke izvještaje koje su objavljivale istražne komisije britanskog parlamenta i »tvornički inspektori« u razdoblju nakon 1850. godine. To ispitivanje nema drugi cilj negoli pokazati *granicu između izrabljivanja i ekstremnog izrabljivanja*. (50) A ta granica, o kojoj ovisi mogućnost govora o »normalnim« uvjetima u izrabljivanju rada, na neki je način neustanovljiva – ona se neprestano premješta uslijed odnosa snaga između radnika (prvo izoliranih, a zatim okupljenih u

sindikate, partije, pri čemu razvijaju različite oblike solidarnosti ili »klasne svijesti«), kapitalista (koji se kao klasa također organiziraju, formirajući vlastite »saveze« i nacionalne »komite«) i naposljetku države kao političke regulatorne instance koja se bavi uvjetima trajne akumulacije. U stvari, tek je naknadno moguće govoriti o razlici između izrabljivanja i ekstremnog izrabljivanja, koja je podjednako i razlika između manje-više ograničenog nasilja i ekstremnog nasilja jer ne postoji »objektivna« definicija stupnja nasilja.

Posebno želimo naglasiti značaj koji u Marxovoj analizi dobivaju forme koje kombiniraju funkcioniranje poduzeća s funkcioniranjem obitelji i njenim povijesnim transformacijama, a među kojima poveznicu čini dječji rad. Ekstremno nasilje kakvo susrećemo kada se djeca uprežu u proizvodnju i u uvjetima izrabljivanja kojima su djeca izložena tokom industrijske revolucije (koji, kao što znamo, i danas imaju svoj adekvat u velikom dijelu svijeta) predstavlja zacijelo jednu od najkarakterističnijih formi okrutnosti kapitalizma – ne samo zato što u njemu susrećemo sve moguće aspekte ropstva, narušavanja zdravlja i mučenja, odnosno podivljalog autoritarizma, već također zato što to nasilje zaoštrava proturječje između dvaju atributa radne snage koja je *istodobno osoba i stvar*. Dijete, koje »tvornički sistem« mučenički izrabljuje pa kada u određenoj dobi postane beskorisno odbaci, nije *u osnovi niti jedno niti drugo*. (51) Dok radnik općenito tu pod pritiskom nužde mora preuzeti ulogu trgovca robljem za korist kapitala, postajući »goničem robova« nad vlastitim potomstvom ne bi li osigurao najnužnije za preživljavanje. Ako bismo iz tog horizonta skočili na učinke organizirane klasne borbe koja – u kombinaciji s drugim snagama »obrane društvenog organizma« – završava u nametanju određenih granica tom uništavanju, vidjeli bismo da se u njoj historijski ne radi toliko o radikalnom dokidanju okrutnosti (čak i ako je nacionalne i internacionalne pravne norme u načelu zabranjuju) koliko njenom istiskivanju na »periferiju« manjih ili većih razmjera.

Dakle, događa se lokalizirana preobrazba nasilja u »naprednije« društvene forme izrabljivanja – »civiliziranije« i

naposljetku »produktivnije«. Ali to se zapravo događa uz cijenu njegovog premještanja ili delokaliziranja. S druge strane, upravo po tom pitanju Marx predlaže analizu klasne borbe kao evoluirajućeg *odnosa snaga*, a koji retrospektivno možemo uzeti kao aspekt njegova rada koji je najbliži Foucaultu (52) – »moć« se tu ne pojavljuje kao jednoznačan termin, prizivajući neku instancu koja bi izvana dolazila obuzdati društveni proces, već prije kao taj *odnos sam*, to jest kompleksni i nestabilni ishod sukoba koji se odvija *u vremenu* između disciplinarnog djelovanja i otpora, tehnika izrabljivanja ljudske radne snage (koje Marx naziva »metodama izvlačenja viška rada«), koje su također u određenom smislu »tehnike vladanja«, i pojedinačnih i kolektivnih borbi koje utjelovljuju jedan oblik slobode već u svojim najelementarnijim manifestacijama (a nisu samo one koje *pripremaju* »konačno« oslobođenje). Primijetimo da Marx, u kontekstu te analize, preuzima formulu koja opisuje spoj sukoba i pravne regulacije, služeći se onom velikom političkofilozofskom »igrom značenjima« između »nasilja« i »vlasti« svojstvenom njemačkoj riječi *Gewalt*: »zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt«. (53) U polju prava koje se temelji na formalnoj jednakosti strana u krajnjoj instanci presuđuje dijalektika nasilja i vlasti.

Sada možemo formulirati ono što smo nazvali »kolonijalnom hipotezom«. Podsjetimo se da je zadnji dio *Kapitala* u potpunosti posvećen artikulaciji odnosa pojmova reprodukcije i akumulacije. Ono što Marx naziva »reprodukcijom« sasvim je jednostavno učinak struktura – nastavljanje odnosa dominacije kroz razvitak njegovih unutarnjih proturječja. Upravo zbog toga pojam reprodukcije u svojoj *punoj* formi treba uključivati dva momenta koji tvore okvir jedan za drugoga: 1) ekonomski proces koji ima za posljedicu da struktura transformira svoja unutarnja proturječja u bezgraničnu sposobnost širenja prostora i razmjera izrabljivanja, u proširenu akumulaciju kao preduvjet za održanje načina proizvodnje, i 2) politički proces kroz koji se odvija regulacija klasne borbe, dakle njena organizacija u vidu sindikata, partija i političkih pokreta uz uvjet da država zadržava kontrolu nad njom ili u njoj održava »hegemoniju« određenom kombinacijom sile i



pregovaranja, odnosno nasilja i konsenzusa. (54) Ali nakon te definicije u Kapitalu slijedi odjeljak u kojemu se nalazi znameniti kritički opis »prvobitne akumulacije« kao procesa kojim država i sami kapitalisti oslobađaju nasilje koje završava u razaranju svih tradicionalnih »pripadnosti«, dakle »zajednica« i pripadajućih »načina proizvodnje«, a koji su prepreka koncentraciji novčanog kapitala i svođenju pojedinaca na status običnih nadničara. Tu se više ne radi o reprodukciji jedne strukture ili regulaciji njene reprodukcije, već o tome da se očisti prostor za njenu izgradnju. Ako iznova pročitamo te izvode o »krvavom zakonodavstvu« i praksama ograđivanja dobara u Engleskoj 18. stoljeća, vidjet ćemo da se među njima nalazi i izvod o kolonizaciji te da ti izvodi općenito skiciraju usporedbu između likvidacijskih metoda kolonizacije kakve su omogućile širenje vladavine kapitalizma na »periferije« prostora iz kojeg je proizašao i ponekad podjednako nasilnih metoda kakve su primjenjivane da bi ga se nametnulo u »centru« svjetske ekonomije. (55) Tu nema, nužno je priznati, nikakvog »odnosa moći« koji bi bio dinamičan i u krajnjoj mjeri povratan, organizirajući se na duge staze u mehanizam regulacije sukoba – već prije onoga što će Rosa Luxemburg – oslanjajući se na taj opis i dižući ga na opću razinu – poslije analizirati kao nužnost da kapitalizam sebe neprestano obnavlja, odnosno da neprestano iznova sazda je uvjete akumulacije »u krvi i blatu«. (56)

Korisno je ovdje prizvati u sjećanje strukturu tema koje Marx obrađuje u završnom dijelu I. sveska *Kapitala* (imajući na umu da se tu radi o jednoj nedovršenoj, a vjerojatno i nedovršivoj knjizi) jer ona podcrtava jedan zahtjevan interpretacijski problem u pogledu odnosa između predočavanja toka povijesti i širenja različitih modusa nasilja. Ta struktura je sljedeća:

*Kapital*, svezak I., sedmi odjeljak:

1) »jednostavna reprodukcija« (drugim riječima, apstraktni koncept strukture) (glava XXI.);

2) »*proširena reprodukcija*« odnosno »*akumulacija*« (čiji je predmet u osnovi korespondencija između ciklusa kapitala i ciklusa zapošljavanja, što završava u onome što Marx naziva »*prirodni zakon stanovništva*« kapitalističkog načina proizvodnje i u obratu koji na dugi rok transformira »*zakon prisvajanja*« roba od strane osoba u zakon prisvajanja osoba od strane roba) (glava XXI. i XXIII.);

3) »*prvobitna akumulacija*«, čije se izlaganje pak dijeli na:

3.1) kritiku ekonomističke teorije postanka kapitala – i kapitalizma – u osobnom radu i štednji te genezu kapitalističkog načina proizvodnje (nasiljem »*apsolutističke*« države) (glava XXIV., §1-6);

3.2) »*historijsku tendenciju kapitalističke akumulacije*« (»*prirodnim zakonom*« akumulacija kapitala treba dovesti do »*negacije negacije*«, to jest formiranja besklasnog društva putem »*eksproprijacije eksproprijatora*«, dakle revolucionarnom upotrebom nasilja kao »*babice povijesti*«) (glava XXIV, §7);

4) »*moderna teorija kolonizacije*« (ilustrirana irskim slučajem) (glava XXV.).

Prvi svezak je nedvojbeno, po definiciji, činio samo početak daleko obuhvatnijeg projekta. Marx je zacijelo mislio da će za njim u kratkom razdoblju uslijediti naredni svesci, tako da za njega nije bio cilj tu već dati »*stvarni zaključak*« čitavog djela. Unatoč tome – bilo da bi čitateljima, a nadasve pobornicima socijalizma, naznačio kamo tendira izlaganje u njegovu djelu, bilo da bi u vlastitim očima razriješio političku dvojbu koja je proizlazila iz analize kapitala kao izvlačenja i akumulacije viška vrijednosti (*Mehrwert*) – on zbilja iznosi pouku o »*cilju*« *procesa* – revolucionarnoj tranziciji kapitalizma u komunizam i nužnim posljedicama (*historijskoj tendenciji*) razvoja unutarnjih proturječja načina proizvodnje. Pa ipak, nakon te »*zaključne riječi*« slijedi još jedan dodatak koji

se tiče naizgled sekundarnog pitanja (kolonizacije). (57)  
Čemu taj nedosljedni *post scriptum*?

Moglo bi se ponuditi objašnjenje koje polazi od onoga što će Leo Strauss poslije nazvati umijećem pisanja u uvjetima »progonstva«. Ono ne bi bila bez osnova. Budući da je bez okolišanja iznio svoje revolucionarne zaključke, Marx ih je morao sakriti među znanstvenim izvodima više akademskog karaktera ne bi li zavarao cenzore. Poznato je da su se oni uobičajeno zadovoljavali probama, otvarajući sveske na prvoj i zadnjoj stranici kako bi ustanovili njihov karakter (u ovom slučaju: ekonomsko-historijski, daleko od nekakvog »partijskog« *Manifesta*). Ali, ne sporeći to objašnjenje, moguće je ponuditi jedno drugo, unutarnje, koje se zasniva na simptomima krize koji se pojavljuju u tekstu: pisanje I. sveska u stvari nije dovelo do konstatiranja jedne, linearne »tendencije«, već najmanje *tri moguće* evolucije kapitalizma, među kojima se povijest koleba (kao da iščekuje neku »odluku«):

– reprodukcija, kao proces koji kombinira područstvljenje i strukturno nasilje, vodi u »dinamički ekvilibrij«, shemu regulacije u kojoj sama klasna borba postoje preduvjetom akumulacije (u mnogo pogleda tu preobrazbu sukoba u mehanizam strukturne stabilizacije i očuvanja vlasti moguće je usporediti s političkom shemom koju je Machiavelli skicirao u *Discorsi* (poglavlja I. – VI. Prve knjige), a koju Marx vjerojatno nije poznao iz prve ruke); (58)

– reprodukcija završava u »eksproprijaciji ekspropriatora«, odnosno u nasilnoj transformaciji strukture, jer su se u određenom trenutku stekli preduvjeti za revoluciju – podjednako »objektivni« i »subjektivni« (kako bi rekao Lenin). Možemo pretpostaviti da do kristalizacije »subjektivnih preduvjeta« dovode sami ekscesi eksproprijacije, drugim riječima nepreobrazivo nasilje koje ima moć nad regulacijom i »upravljanjem« klasnom borbom, a do stvaranja »objektivnih preduvjeta« razvoj »područstvljenja« uz koncentraciju kapitala i rada, pa i pod kontradiktornom formom;

– reprodukcija periodički dovodi do nasilnih formi »prvobitne akumulacije« koje su u svim svojim elementima nespojive s institucionalnom regulacijom – a tipična forma u

modernoj povijesti kapitalizma bila bi upravo *kolonizacija* – bilo »vanjska«, bilo »unutrašnja«.

Detektiranjem triju latentnih – i politički proturječnih – zaključaka u Marxovu tekstu odmah dolazimo do karakterizacije političkih »strategija« koje doslovno slijede iz njih i doslovno im korespondiraju. (59) To su kod Marxa naravno samo potencijalnosti. Ali te potencijalnosti zbiljski su otvorene Marxovim *pisanjem* u *Kapitalu*, oblikujući njegovu materijalnost, ukazujući na njegov »eksperimentalni« karakter, koji je dogmatizam (odnosno rivalski dogmatizmi, svaki na svoj način) izbrisao i koji mi danas imamo zadaću iznova otkriti:

1) »socijaldemokratska« interpretacija temelji se na selekciji i apsolutizaciji onih Marxovih formulacija koje ocrtavaju mogućnost regulacije klasnih borbi unutar okvira kapitalizma (a na štetu »revolucionarnih zaključaka« ponovljenih iz *Manifesta* i upisanih u kraj *Kapitala*) i koje ih tumače kao otvaranje mogućnosti za *civiliziranje* kapitalizma. Nasilje je preobraženo ne u pretpostavku za *status quo*, već u pretpostavku za proces »reformne« u kojemu se spajaju i međusobno podupiru tehnološki napredak, društveni pokreti i zakonodavne intervencije države (Marx je, izgleda, sam naznačio tu mogućnost svojom analizom klasnih borbi za »normalan radni dan« i zakonsko reguliranje tvornice);

2) »revolucionarna« interpretacija – koju, izgleda, Marx privilegira – temelji se na mogućnosti da se tri faze povijesti kapitalizma stave u teleološki slijed: kroz ekstremno nasilje »prvobitne« akumulacije prelazimo najprije iz predkapitalističkog načina proizvodnje i društvene organizacije manjeviše u vidu zajednice, a koji su počivali na »osobnoj ovisnosti« služinčadi i seljaka o njihovim gospodarima, u opće stanje nadničarstva; zatim iz kapitalističke reprodukcije-akumulacije prelazimo prema »eksproprijaciji eksproprijatora« (koja je ekvivalent Hegelovom *Aufhebung*) posredstvom revolucionarnog nasilja, koje djeluje kao »babica« povijesti i novog društva koje staro »nosi u utrobi«. (60) Dok je nasilje tako isprva fundamentalno uništavalačko, poslije biva potisnuto na rub procesa izrabljivanja gdje signalizira njegove uvijek iznova nastajuće »ekscese«, e ne bi li se na kraju pokazalo kao

antinomička kombinacija razaranja i izgradnje, u skladu s tradicijom demijurške predodžbe o povijesnoj promjeni;

3) naposljetku, treća interpretacija je ona koju Rosa Luxemburg predlaže u *Akumulaciji kapitala* polazeći od »ljevičarske« kritike evolucionističkih i eurocentričnih koncepcija povijesti kapitalizma koje su bile zajedničke različitim strujanjima ortodoksije. (61) Njena središnja teza glasi da »prvobitna akumulacija«, daleko od toga da bi bila ograničena samo na »početke«, mora biti sagledana kao *nedovršiv proces*, koji se proteže kroz rasprostiranje kapitalizma u »globalnim« razmjerima. Jer to rasprostiranje (bez kojeg, prema Rosi Luxemburg, kapital ne bi mogao nadići unutarnja proturječja vlastite »reprodukcije« (62)) zahtijeva uništavanje prethodnih načina proizvodnje i odgovarajućih historijskih oblika zajednice. *Time se počeci neprestano vraćaju unutar strukture*, a oslobađanje ultraobjektivnog nasilja, daleko od toga da čini marginalan eksces, u krajnjoj mjeri kontingentan, više štetan nego koristan za akumulaciju i tehnološki napredak, čini njihov nužni pandan. Kapitalizam gradi uništavajući (pa možda i uništavajući uvijek više no što gradi). (63)

To je zapravo »kolonijalna hipoteza«. Ali možemo je proširiti u formi *opće kolonijalne hipoteze* ako kažemo da jednom kad je kapitalizam *uspjao* s osvajanjem, podjelom i kolonizacijom geografskog svijeta (postavši time »planetaran«), on ga počinje *rekolonizirati*, odnosno kolonizirati svoj vlastiti »centar«. Kolonizacija time poprima oblik *unutrašnje kolonizacije*, koja je vezana uz nastajanje »podvojenih društava« u kojima se nejednakosti pretvaraju u isključivanja, kao i uz proces »razdruštvljenja« formi suradnje i solidarnosti koje je kapitalizam sam stvorio ili koji su se razvili kao reakcija na njega. (64) Taj je proces, prema tome, očigledno *bez kraja* – barem bez kraja koji bi bio *prethodno određen* »stupnjem razvoja« njegovih proizvodnih snaga. (65) Kapitalizam kao društveni sistem ili formacija čija se povijest proteže na više stoljeća razvio je očigledno jednu specifičnu »civilizaciju« čiji više ili manje neegalitarni, više ili manje emancipatorski modusi uvijek iznova ovise o doprinosu različitih klasa i društvenih kategorija, unutar odnosa koji bismo mogli nazvati

*antagonističkim*, to jest odnosa koji proizvodi institucije polazeći od samog konflikta. Međutim, dolazi onaj moment kad će logika izrabljivanja kao ekstremnog izrabljivanja, i proizvodnje kao »stvaralačkog« uništavanja koje mu je inherentno, u neljudsko stanje gurnuti živote ljudi iz kojih crpi svoju produktivnost. (66)

Postoji više mogućih načina kako primijeniti čitanja koja sam predložio na kraju prethodnog predavanja. Zar uvijek i iznova »čitati *Kapital*«? Da, naravno, i počinjemo shvaćati da je tu, kao i kod svakog zbiljski velikog teorijskog djela (primjerice Hegelova), zadatak kao takav beskonačan jer traženi smisao nalazimo tek u susretu pitanja koje postavlja suvremenost (ili čak njena urgentnost) i proturječja koja latentno počivaju u pismu teksta, a koja treba iznova pokrenuti. Međutim, naš cilj ovdje nije (ako je ikad i bio) čisto epistemološki. Ovdje se radi o pokušaju da se rasvijetli škakljivo pitanje *pojмова politike*, njihove nesvodive mnoštvenosti i izbora koje oni nameću.

Takva mnoštvenost postoji naravno i kod Marxa, već u razgranavanjima njegovih analiza kapitalizma. I posve je razvidno kako ih je on sam – u određenom trenutku – odlučio interpretirati, ako je bilo nužno i pod cijenu određenih izostavljanja (koje je povijest brzo dovodila u pitanje). Ako uzmemo *Kapital* kao referentni tekst uvidjet ćemo da je ta mnoštvenost vezana uz razliku među samim povijesnim strategijama koje prate pojam »klasne borbe«. Postojala je – latentno u ranim Marxovim tekstovima, (1) a eksplicitno u *Manifestu – politika kraja politike* (dakle, također kraja povijesti) za koju skok u budućnost prvo poprima oblik vraćanja na »početno« ili »prvobitno« nasilje i pri čemu ideja emancipacije koja ugnjetavanje pretvara u slobodu čini svojevrсно izranjanje carstva svjetla u carstvu tmine. Ta apokaliptička shema neprestano će se vraćati kroz mesijanistička strujanja u marksizmu 20. stoljeća. (2) S druge strane, reformistički teoretičari socijaldemokracije (istinu govoreći, ne toliko predstavnici »ortodoksije« koliko heretici ili pak »revizionisti« historijskog materijalizma) razvili su koncept politike kao *civilizacije*, ako ne i »civilnosti«. (3) Taj pojam je već kod

Marxa predmet osporavanja, iako valja reći da ono nije bez iznimke, kao što svjedoče njegovi prijepori s marksizmom. Međutim, revolucionarna formula, koju on pretežno i privilegira, jest ona koja mogućnost dokidanja izrabljivanja (ona emancipacija za koju je u *Pozdravnom govoru* pred Međunarodnim udruženjem radnika u 1864. rekao da će biti »djelo samih radnika«) smješta u *transformaciju struktura dominacije* čije je materijalne preduvjete pripremala čitava povijest kapitalizma, ali do koje može doći samo silom. Dakle, opet se radi o koncepciji preobrazbe nasilja, ali ne u vlast ili u državnu instituciju, već u revoluciju. Iako su sve te strategije na jedan ili na drugi način postavljene oko intrinzičnog odnosa između politike i nasilja, odnosno točnije povijesnih uvjeta rušenja strukturnog nasilja kapitalizma koje se očituje kroz forme ekstremnog nasilja, niti jedna ipak ne uzima u obzir – barem ne eksplicitno, na razini *koncepta* – razradu odnosa utraobjektivnih i ultrasubjektivnih oblika s kojima se međutim susreću u svom predmetu (to je, naravno, tim više slučaj kada Marx, kao angažirani svjedok, pokušava promisliti »katastrofalne« epizode suvremene povijesti, pogotovo one koje povezuju revoluciju i građanski rat). Zbog toga bih u trećem i zadnjem od ovih predavanja želio pokušati preciznije izložiti – i prije svega *pomaknuti* – to poimanje mnoštvenosti strategija ili pojmova politike kroz kontekst historijskih funkcija nasilja, namjerno idući s Marxom »preko Marxa« (4), a vraćajući se za početak na topiku heterogenosti koju sam skicirao u drugom dijelu ovih izlaganja.

Tražeci u Möbiusovoj traci kakvu koristi Lacan (vidi gore, dijagram 1, str. 82) polaznu shematizaciju »neodnosa« koji dovodi u međusobni odnos heterogene oblike okrutnosti, pokušao sam pokazati bez detaljnijeg izlaganja da te forme kontinuirano prelaze jedna u drugu i da paradoksalno ostaju *posve različite* (kakve su dvije strane trake s »lokalizirano-g« gledišta), a ujedno *nerazlučive* (dakle »identične« sa strukturnog gledišta, kao jedna te ista točka trake gledano u cjelini). Očigledno da je tu riječ o lukavstvu imaginacije kako bi se predočilo nepredočivo, momentu u kojem se, iako to nije moguće, subjektivno i objektivno susreću. To bi se mar-



ksističkim jezikom također moglo reći: ideološko, koje je društveno organizirani oblik imaginarnog, i ekonomsko, iz kojeg proizlazi i proizvodnja i uništavanje, doprinose istim »realnim« učincima. Ali uz ogradu da je ovdje zadatak upravo delegitimirati bilo kakvo mehaničko zbrajanje ili dijalektičku sintezu tih dvaju »faktora« ili tih dvaju »diskursa« koji bi pretendirali na kauzalnost. Iz jedne druge perspektive tu se također radi o metafori *političkog zatvaranja* do kojeg dolazi zbog stalnog prelaženja jednog oblika nasilja u drugi: kao što je to slučaj kod okrutnosti koja se najprije manifestira kao osiromašenje, fizička bijeda populacije – lišena kulturnih i religijskih obzira koji bi se suprotstavljali idealizaciji mržnje prema drugome (to jest, najčešće, *bližnjem*) i potiskivali je u nesvjesno – a završava u istrebljenju. (5) Ili kao što je slučaj kad izrabljivanje i rasizam svakodnevno razmjenjuju mete podvođeći ih pod opću kategoriju »imigrantskih populacija«. U takvim paradigmatiskim situacijama, »ekstremnim« situacijama za kojima, međutim, ne kaskaju ni neke druge povijesne situacije, čini se da se urušava sama mogućnost kolektivnih subjekata da imaginiraju vlastite historijske zadaće ikako drukčije osim kroz uništavanje drugoga i sama mogućnost da se izgrade institucionalne strategije, predodžbe vremena, odnosi solidarnosti koji bi omogućili transformaciju uvjeta egzistencije ljudi. A paralelno s njima i mogućnost da temeljem svog uvjerenja ili svoga društvenog stanja oni sebe smjeste u horizont organizirane borbe koja u svakom trenutku pravi razliku između neposrednih i krajnjih ciljeva, načelnih i sekundarnih kontradikcija, potencijalnih saveznika i protivnika. Dojam je da ostaju samo vrtoglavi apsoluti identiteta i neprijateljskog okruženja, predmeti strepnje ili prijatnje – odnosno, iznova govoreći s Lacanom, »praznina« ili »rupa« koja je istodobno unutrašnja i izvanjska, a u koju se urušava razlikovanje subjekta i objekta, a s njim i topografija ili kartografija djelovanja.

Za razliku od toga dijagram »potkove« manje je zagone-tan (vidi gore, dijagram 3, str. 84). Moguće ga je vidjeti kao raskrajanje Möbiusove trake kojim ulazimo u polje reprezentacije – tu možemo dati *figuru* strategijama kojima se služimo

kad ekstremno nasilje detektiramo kao učinak prethodnih struktura čija je učinkovitost njime dovedena do krajnosti, bilo u pogledu ideološkog imaginarija (pogotovo imaginarija suverenosti), bilo u pogledu ekonomije utoliko što ona, prema Marxovoj analizi, teži reproducirati ljudsko-neljudsko stanje izrabljivanja. Ali cijena toga je apstrakcija, metafizičko izoliranje dviju »scena« imaginarnog i ekonomske zbilje, stvarajući iluziju kao da svaka od njih slijedi svoju čistu logiku (fantazmatsku ambivalenciju između sličnog i stranog, odnosno radikalni utilitarizam razmjenske vrijednosti), iako se na kraju priče uvijek iznova ukazuje dvostruko lice okrutnosti – primjerice kao u slučaju kad nasilje moći ili ugnjetavanja, dovedeno do krajnosti, naizgled proturječi vlastitoj logici, pretvarajući proizvodnju u uništavanje, korisnost u beskorisnost i podvrgavanje u ubijanje subjekata. (6) Iz čega pak slijedi mogućnost da se taj dijagram upotrijebi na jedan drugi način, mogli bismo reći *negativan*. Na to sam aludirao kada sam predlagao da se uvjet mogućnosti politike misli polazeći upravo od njene nemogućnosti – ne toliko kao »izlazak iz prirodnog stanja« (prema idealnoj proceduri koja je zajednička Hobbesu, Rousseauu, Kantu, a nalazi se također u temelju koncepcija preobrazbe kod Hegela i Marxa) koliko kao *razdvajanje formi ultraobjektivnog od formi ultrasubjektivnog nasilja*.

Takvu formulu očigledno je teško razlučiti od moralne zapovijedi ili pravila. Pa ipak, ne bismo je trebali svesti na njih. Jer razdvajanje o kojemu govorimo nije toliko preduvjet koliko rezultat koji je imanentan *otkrivanju* politike kao kolektivnog djelovanja. Isključivo *ako, gdje i kada* se »ekstremi« ne poklapaju, već ostaju razdvojeni na distanci koja priječi da pojedinci i skupine (ili »društva«) padnu u zamku ideoloških identitetskih groznica i ekonomskih ili ekoloških katastrofa, nastaje – odnosno točnije *već je nastao* – prostor politike, bez obzira na to koju institucionalnu formu poprimio: demokratsku ili despotsku, progresivnu ili konzervativnu, revolucionarnu ili hegemonijsku. Prisjetimo se da je u Aristotelovoj definiciji politike kao zajedničke prakse građana (kojoj se teško povremeno ne vratiti kao mjerilu pojmovnih razlika) (7) javni prostor u kojem se odvijaju političke

radnje definiran i *etički* kroz pozivanje na »vrline« (odnosno sposobnosti) kao što su inteligencija (odnosno razboritost: *phronesis*) i druževnost (ili prijateljstvo: *philia*). On pretpostavlja uzdizanje iznad carstva »nužnosti« (*ta anankaia*), to jest proizvodnje i reprodukcije života i sredstava za život. Ja ovdje pak pokušavam misliti suprotno: da prostor i vrijeme politike ne nastaju iz apstrahiranja ili transcendiranja nužnosti, još manje iz apstrahiranja ili transcendiranja forme proizvodnje života, za koje nas je moderna naučila da čine trajni predmet politike (i političke ekonomije), nego prije iz *neizvjesnog razdvajanja* međusobno suprotstavljenih modaliteta kojima se mogu uništavati ljudski životi i kojima politika dokida vlastite uvjete mogućnosti. (8) Upravo je ta *circularnost* političke prakse, koja ima za predmet da otkrije njenu nemogućnost (i konkretno da spriječi njeno dokidanje), ona koja iz politike, kao što je Hegel napisao na temu grčkog polisa, čini »umjetničko djelo«. (9) Drugim riječima, ono što treba položiti u srž koncepta politike (i njenih različitih »strategija«) nije ideja da politika proizlazi iz *idealnoga*. To također ne znači, kao što bi htjeli neki suvremeni filozofi, da je politika »rijetka«. (10) Ideje politike kao ideala smještenog onkraj carstva nužnosti ili kao rijetkog događaja vezane su uz sekularno, ali ipak eshatološko viđenje njenog vremena i njenog mjesta. Ideja pak njene neizvjesnosti, čini mi se, povezuje je s onim modalitetom kontingencije koji rizik i diskontinuitet na neki način smješta u svakodnevicu (ili bolje rečeno: u svakodnevnost sukoba).

Oblik u kojem uobičajeno prepoznajemo nužnost očuvanja, i pritom stvaranja prostora ili mjesta politike očigledno je *institucija*. Taj termin ovdje ne uzimam niti u čisto pravnom i administrativnom niti u fenomenološkom smislu (kakvog ga nalazimo kod Castoriadis), već prije u antropološkom smislu – u smislu u kojem određeni suvremeni autori, u Francuskoj i Sjedinjenim Američkim Državama, rade na antropologiji građanskosti. (11) Pojam institucije je višeznačan, točnije on pokriva čitav spektar povijesnih transformacija i konkurentskih forme. *Državne* institucije čak u širokom smislu – korespondirajući pojavi »građanina« kao političke

figure, nastale iz antičkog polisa i njegovog načela pripadnosti i sudjelovanja u zajedničkim poslovima (*politeia* kod Grka i *civitas* ili *ius civitas* kod Rimljana), a postavljene na posve druge osnove u modernim, nejednako demokratiziranim državama nacijama koje egzistiraju u horizontu međunarodnog pravnog sistema – očigledno predstavljaju samo jedan vid onoga što nazivamo institucijom, koji njenu definiciju svodi na sferu »javnih« institucija. Na tragu tradicije koja teče od Aristotela preko Montesqieua i Hegela do Gramscija i Althussera ja ovdje polazim od ideje da ključan moment institucije (u djelatnom smislu i u smislu ishoda čina instituiranja) nije nastanak javne sfere kao *odvojene* instance društva, već *artikulacije odnosa* između javnog i privatnog – gdje njihovo uvijek relativno i dinamično razdvajanje predstavlja tek preduvjet prelaska iz jedne sfere u drugu – koji se istodobno tiče i pojedinaca i skupina (klasični primjer toga je obrazovanje, koje se u francuskom nimalo slučajno u jednom svom – najvećem i najuniverzalnijem – dijelu određuje kao posebna zadaća učitelja – »*instituteurs*«). To, međutim, ne mijenja na činjenici da u toj artikulaciji tradicionalna koncepcija političke filozofije privilegira djelovanje države ili *moći*, što sugerira da je prostor politike, kao neizvjesna distanca između heterogenih formi ekstremnog nasilja koje joj prijete unutarnjim urušavanjem, rezultat inicijative »koja je došla odozgo«. To pak pretpostavlja postojanje referentnog središta ili horizonta totaliteta, čak i ako se prihvati (kao što je slučaj u teorijama društvenog ugovora) da je institucija podjednako svakodnevni rezultat političkog djelovanja i njegov prethodni uvjet mogućnosti.

Moglo bi se učiniti da nastanak demokratskih institucija (koje na neki način predstavljaju povijesnu istinu teorije društvenog ugovora) fundamentalno ne mijenja tu situaciju u mjeri u kojoj, historijski djelatnom fikcijom (pa makar se radilo o simboličkom narativu koji služi kao oslonac državnom legitimitetu i praksi podaništva), one moć naroda (ono što su klasični autori nazivali »mnoštvom«) koncentriraju u formi opće volje koja se trajno oblikuje i preoblikuje u *središtu* političkog prostora, *prevladavajući* njegove podjele i njego-

ve interesne sukobe. Ali on u stvari za sobom povlači fundamentalnu transformaciju problema, jer se nikad nije dogodila demokratizacija države bez zahtjeva, otpora i pritisaka sila »odozdo«, koje politička tradicija obilježava, kako u pogledu njihovog opsega tako i u pogledu njihove specifičnosti, upravo imenom *demos*, odnosno kao ravnopravnu sastavnicu »konstitutivnog« naroda. (12) Iz toga je razvidno da državna institucija jest *politička* u aktivnom smislu, odnosno da – pogotovo u njenim demokratskim (točnije: *demokratiziranim*) (13) oblicima – ona pridonosi otvaranju *prostora za politiku*, ali i da taj doprinos nije moguć a da se ona ne nađe u antagonizmu između težnje prema monopolizaciji moći (od strane jedne klase, jedne kaste, birokracije ili aparata) i težnje prema građanskosti kao djelatnom osvajanju slobode i jednakosti. (14) A taj antagonizam može (dapače, mora – u situacijama diktature, isključivanja, kolonizacije...) poprimiti nasilne oblike, »zaoštriti se do ekstrema«. Doprinos *institucije* uspostavi prostora politike u kojem su oblici ekstremnog (samo)uništavačkog nasilja – pa makar provizorno – otklonjeni stoga je *uvjetan*. On ovisi o povijesnim uvjetima (»objektivnim«, »subjektivnim«) koji njenu djelotvornost podređuju *drugom stupnju* istodobno imanentne i heterogene »političkosti« – upravo one za koju koristim hipotetsko određenje »civilnost«. Dopustite mi da ovdje dodam dvije nadopune.

Kao prvo, ako se vratimo na pitanje odnosa povijesti i politike koji je – preko komentara Hegela – bio predmetom moga prvog predavanja, mogli bismo reći da je otvaranje prostora za politiku također otvaranje mjesta *povijesnosti*. Jer, neovisno o bilo kakvoj globalnoj ili sintetičkoj predodžbi o povijesnom zbivanju (bila ona predodžba ciklusa, napretka, grananja ili širenja ili pak predodžba neodređenosti »smjera« društvenih, kulturnih, institucionalnih transformacija), ona pokazuje subjektivno-objektivno jedinstvo djela i događaja koji *mijenjaju* uvjete ljudske prakse, pa samim time otvaraju problem svoga *trajanja*, posljedica koje donose i *tragova* koje ostavljaju – ili pak ne. Bez nekog oblika politike ne bi, dakle, ni bilo povijesti u jakom smislu te riječi. Ali odmah pada u oči dvoznačnost te formulacije. Njom na neki način dolazi-

mo do jedne intelektualne granice. Moguće je shvaćanje da povijesnost (kao *negacija* nepomičnosti, ponavljanja – pretpostavimo li da je strogo gledano ponavljanje uopće moguće, ali također kao negacija čiste kontingencije bez smjera i pamćenja) ima za okvir instituciju. Odnosno, makar *moгуćnost* institucije i institucionalnih transformacija. Ona bi stoga pretpostavljala nadilaženje okrutnosti, iako se još uvijek nalazi u njenom horizontu, pod njenom potencijalnom prijetnjom koja u nju unosi fragilnost i kontingentnost. Ekstremno nasilje kao takvo ne bi bilo *unutar povijesti*, jedan *moment* njenog procesa, već bi prije označivalo njenu granicu i njenu konačnost. Ali moguće je također shvaćanje da je povijesnost ono što *proizvodi* materijalne preduvjete (pogotovo institucionalne) djelovanja, događaja, trajanja i traga – u tom smislu ona ne ukazuje na povijest koja se događa *unutar granica*, nego upravo *nad granicama*, to jest sastoji se u uspostavljanju, premještanju, rekonstruiranju, usuglašavanju, nametanju granice same. Povijesnost nije postanak koji se odvija prema prethodno zajamčenim granicama djelovanja ili strasti (kao što je Auguste Comte govorio, »napredak je razvoj reda«), već nešto što izranja kada su te granice neizvjesne ili pod upitnikom, to jest također u opasnosti.

Iz te perspektive identitet povijesnosti (odnosno otvaranje jedne mogućnosti povijesti) i otvaranja političkog prostora poprima daleko jače značenje: zapravo je *politika kao takva* na djelu tek u tom otvaranju. Ona kao praksa ili kao skup individualnih i kolektivnih činova koji ulaze u institucionalni okvir ili ga osporavaju ne može postojati ako istodobno nije i inoviranje, rekonstrukcija ili očuvanje samih granica institucije, granica koje je udaljavaju od urušavanja za koje ona sama stvara preduvjete. Ta ideja provlači se kroz ono što republikanska tradicija – koju u modernom dobu ilustriraju Machiavelli ili Montesquieu, ali i Spinoza – naziva »vrlinom«, ali također kroz ono što izokretanjem Hegelove dijalektike u revolucionarnu perspektivu Marx naziva »stvaranjem povijesti« u zadanim materijalnim i ideološkim uvjetima. (15) U svakom slučaju, *virtù* ili *praxis* uvodi predodžbu »subjekta« ili »političkog aktera« koji je u poziciji da utječe na povijest, ili

da u njoj uspostavi instituciju, ili da u njoj ostavi trag, upravo u mjeri u kojoj se sučeljava s nezaobilaznom zbiljom nasilja da bi »odlučio« (pa bilo to nesvjesno, nenamjerno) kako ona ulazi u njegovu vlastitu konstituciju i koje granice ona postavlja njegovoj egzistenciji (to jest njegovoj moći da djeluje i da trpi, da se opire i da komunicira, da se buni i da se brani...). *Odnos oblika povijesti i oblika politike osuđen je, dakle, na kružnost*, uz opasnost i prijetnju ekstremnog nasilja, u horizontu susreta s okrutnošću i u stalnom balansiraju između »počinjenja« i »obuzdavanja« okrutnosti, ali *bez jamstva kontinuiteta*. Zbog toga sam gore rekao da politika nije »rijetka« (ništa rjeđa od povijesti), već da je u biti neizvjesna.

Sada postaje jasno zašto se ne možemo zadovoljiti idejom da je prostor politike otvoren samim postojanjem i djelovanjem institucija, čak i ako pođemo od proširene antropološke definicije tog termina koja nije ograničena na državne institucije čiji je deklarirani cilj uspostaviti horizont *sigurnosti* za ljudske aktivnosti, nadasve »političke poslove«, pod uvjetom da one poštuju manje ili više demokratska institucionalna *pravila*. (16) To je moja druga nadopuna. *Iz same činjenice* da ne vjerujemo u mogućnost politike bez institucija (apsolutno spontane ili radikalno »konstitutivne« politike), mi nužno periodički dospijevamo do granice gdje ulog više ne može biti nastavak politike unutar okvira ili pomoću postojećih institucija (uključujući tu i one protestne ili revolucionarne institucije kao što su masovni »pokreti« ili »partije«), nego naprotiv ulogom postaje lociranje ili razgraničavanje nasilja, preraspodjela nasilja i protunasilja među različitim akterima i instancama, oblici i mjesta javljanja civilnosti koja razdvaja ta dva vida nasilja i potiskuje njihove »ekstremnosti«. A to ne može postići niti jedna postojeća institucija (barem ne *kao takva*).

Tu su problemi koji *prethode instituciji*, ali nastavljaju biti njen trajni uvjet mogućnosti, i koji nam se nameću uvijek kada pokušavamo *preutemeljiti politiku* u novim povijesnim uvjetima. Čini se da je to danas slučaj u čitavom nizu *graničnih problema* čija je lista manje-više neupitna, iako možda nejasna u mnogim stavkama, ali simptomatična za »izazove

globalizacije« (odnosno »lokalnih« problema koji mobiliziraju »globalne« sile nad kojima niti jedna institucija ili protuinstitucija, pa čak i one međunarodne, nemaju kontrole). Ti problemi u različitoj mjeri ilustriraju kombinacije ultraobjektivnih i ultrasubjektivnih manifestacija ekstremnog nasilja, uključujući: ekološke katastrofe i genocide, ali također i «nove etničko-religijske ratove», imperijalističke intervencije s «humanitarnim» pokrićem ili bez njega, pandemije koje u različitoj mjeri pogađaju reproduksijske stope globalnih populacija, masovne migracije žrtava «globalne bijede», pri čemu povezanost tih problema s formiranjem multikulturalnih i postkolonijalnih društava, transformacijom komunikacijskih sredstava u «univerzalne» sisteme distribuiranja slika i informacijskog povezivanja, nastankom kapitalističkih poduzeća čija moć nadilazi moć većine država, autonomizacijom financijskih tržišta od proizvodne ekonomije itd. ostaje istodobno zagonetan i praktično nepobitan. (17) To je dakle, ovdje i sada, pitanje *za nas* – i to ne samo spekulativno pitanje. Sasvim je moguće da svi ti problemi, kao i strukturne promjene koje ti problemi transponiraju, nisu novi. Ali izgleda da se već prekoračilo više pragova i narušila ravnoteža odnosa između vidova ekstremnog nasilja, kakvo nastaje u toj situaciji, i moći institucija (odnosno moći samih građana *posredstvom* tih institucija) da kontroliraju i reduciraju to nasilje. Nedvojbeno nismo jedini koji misle da projekt »novega svjetskog poretka« koji je smišljen nakon završetka hladnog rata (i danas već pomalo izašao iz mode) predstavlja samo blijedost približavanje onome što je potrebno – ako zapravo i nije njegova suprotnost. (18)

Ali postoji drugi razlog zbog kojeg mislim da model institucionalne izgradnje političkog prostora nije dovoljan – barem u svojoj dominantnoj pravnoj i državnoj formi. Onima koji nikad nisu bili organizacijski povezani sa »socijalističkim projektom«, a koji je pod egidom marksizma imao ambiciju promijeniti svijet (to jest kapitalistički svijet), onima koji nikad nisu dijelili njegova nadanja, niti baštinili njegove slogane, niti doživjeli njegovo izopačenje, taj razlog učinit će se možda pomalo preosoban. Pa ipak prihvaćam taj rizik. On se



svodi na to da u nedostatku mogućnosti da se provede – kao što kaže izraz Régisa Debraya – »revolucija unutar revolucije«, to jest transformacija revolucionarnog pokreta iznutra, jer revolucionarnog pokreta naprosto više nema (barem ne u ovom trenutku), mi moramo prokuknuti u to što je dovelo do propasti revolucije: ne samo snaga njenih neprijatelja ili nepovoljni uvjeti u kojima je pokušana, nego činjenica njene vlastite unutarnje slabosti i vlastitog slijepila (koje, usput rečeno, nisu nego jedna te ista stvar – jer ako je bit reforme uspjeti pomaknuti odnose sila unutar neke dane situacije, bit revolucije počiva upravo u tome da se sukobi s nadmoćnim protivničkim snagama stvarajući vlastita sredstva prevladavanja njihove premoći). Vjerojatnije je da jedan od temeljnih uzroka (ali također jedna od enigmi, jer nema ništa racionalno u toj »uzročnosti«) nemoći socijalističkih revolucija da »transformiraju svijet« leži upravo u njihovoj apsolutnoj nesposobnosti da teorijski i praktički kontroliraju protuudare i perverzne učinke situacija nasilja u kojima su se odvale – učinke kontra-revolucionarnog nasilja kojima su bili izloženi revolucionarni pokreti, ali također učinke nasilja koje su oni sami provodili, pogotovo jednom kada bi dobili legitimaciju i institucionalizirali se u okviru *revolucionarnih država* i kada bi se primili zadatka uklanjanja »unutarnjeg neprijatelja« – istinskog samoubilačkog procesa za kojim bi uslijedio dugi lanac traumatičnih posljedica koje bi se najčešće onda poricalo.

Budući da sam izložio problem, odmah ću ispraviti ogradu koju sam iznio. Zašto bismo uopće mislili da je vrijeme revolucija prošlo? Ako uz taj pojam ne vezujemo jedan jedinstveni model sa zadanim formama političke organizacije, ideološke mobilizacije, taktika preuzimanja vlasti i djelovanja protiv vlasti itd., nego samo (ako to možemo tako reći) ideju kolektivnog političkog pokreta koji cilja transformirati strukture dominacije koje neće nestati spontano, odnosno koji cilja *promijeniti promjenu*, to jest promijeniti smjer spontanijih povijesnih transformacija, ne vidim razlog zašto onda isključiti tu povijesnu perspektivu. Ne samo da ne vjerujem da će se strukture društvene dominacije, bilo da je riječ o ekonomskoj, kulturnoj ili spolnoj dominaciji, dokinuti same

od sebe, nego ni ne vjerujem da se zaoštavanje njihovih posljedica može ikad izbjeći bez pribjegavanja nasilju ili bez postajanja nasilnom one društvene sile koja je sama metom nasilne represije. Upravo zbog toga smatram da je tako važno, tako *aktualno* pitanje uvida – osvrćući se pritom na prošlost, pa dakle i na budućnost – kako iznutra »civilizirati« revolucionarni pokret, kako uvesti to antinasilje koje nazivam civilnost u samu srž nasilja društvene transformacije.

Tu se vraćamo Rosi Luxemburg. Jer ona je upravo to isto pitanje postavila u svom osvrtu na revoluciju u Rusiji, pisanoj još dok je revolucija bila svježja, prigovorivši boljševicima da je uspostava diktature proletarijata na štetu elemenata predstavničke demokracije »nužno imala za posljedicu sve veću brutalizaciju (*Verwilderung*) javnoga života«. (19) U kontekstu žustrih rasprava o »buržujskim« i »proleterskim« oblicima demokracije, to upozorenje (koje je, nikad ne treba zaboraviti, pratio iskaz bezrezervne solidarnosti s revolucijom, solidarnosti koja je došla iz matice pokreta) pretežno se tumačilo (i to prvo od strane boljševika i Lenjina) kao puka obrana parlamentarizma, ustavnog poretka i pravne države, dakle kao odbijanje revolucionarne logike koja je vodila u participativnu demokraciju »sovjetskog« tipa i kao dokaz »političke slabosti« pred klasnim neprijateljem. Međutim, smatram da ga se danas (a to nije uvijek bio slučaj) može čitati drukčije, stavljajući naglasak ne na ovu ili onu institucionalnu ili pravnu formu, nego na nužnost *predstavničkog momenta* za revoluciju (i *unutar* samog revolucionarnog procesa). To jest moment koji bi kolektivnom pokretu, nadasve »masovnom« pokretu, omogućio da se distancira od samog sebe, odnosno da naspram svoga kolektivnog identiteta te predodžbe njegovih ciljeva i njegovih sredstava (njegovih snaga) stvori *Verfremdungseffekt* u gotovo brehtovskom smislu – učinak kritičkog opažanja koji proizlazi iz određenog »uprizorenja« ili oprostorenja. Drugim riječima, tu je ulog bio (i nedvojbeno, *mutatis mutandis*, ostaje) ideja da današnja i buduća revolucija – budući da nema mogućnost da *sebe vidi* niti da *sebe deklarira* kao onakvu kakva jest – nosi rizik potonuća upravo u barbarstvo koje želi prognati iz povijesti.

Odnosno, da povežemo »tri pojma politike« o kojima sam u jednoj prethodnoj prilici već govorio: bez uvođenja politike *civilnosti* u politiku *transformacije* ona sama ne bi stvorila uvjete *emancipacije* (već drugog ropstva).

Dakako, ta kasna Rosa Luxemburg (bilo da je naslućivala sudbinu koja ju je čekala ili ne) više nije bila posve ona »proročka« ili »mesijanska« Rosa Luxemburg koju smo mogli vidjeti kako pozdravlja »katastrofu« globalnog kapitalizma u kojoj će se revolucija nadovezati na rat. Ali ona nije bila neprijatelj, a svakako ni ništa manje revolucionar. Već bih rekao da je bila uvjetovana spoznajom *antinomičkog karaktera nasilja*, i to ne samo nasilja kakvo provodi država već i onakvog kakvom pribjegava revolucija. Koju godinu kasnije na to pitanje vratit će se Walter Benjamin pronicljivim, ali neproničnim formulacijama u spisu *Uz kritiku sile* na temu razlike »mitskog nasilja« i »božanskog nasilja« (20). Zapažanje te antinomije prisutno je već kod Hegela, a od njega ono prelazi na Marxa i Lenjina (i utoliko ne isključuje shemu »preobrazbe«). Ali kod Rose Luxemburg – iako u formi aluzije – susrećemo obrise jednog drukčijeg stava: više se ne radi o tome da se u antinomiji političkog nasilja prepozna logička ili spekulativna forma (*jedinstvo suprotnosti*) koja bi dozvolila izjednačavanje povijesti s dijalektikom radikalne transformacije (jer »povijest napreduje svojom lošom stranom«), nego da se iz uvida u nemogućnost potpune kontrole nad političkim nasiljem u samu praksu transformacije uvede jedna *druga dijalektika* (dijalektika nasilja i antinasilja). Političko nasilje ne može biti puko *sredstvo* u službi određenih ciljeva (ili onda govorimo o »čistom sredstvu«, kako ga je nazvao Benjamin), a da pritom samo na sebi ne iskusi ambivalentne učinke svoje primjene – bez obzira na to bilo ono predmet »izbora« ili ne. Mogli bismo tu pokazati da to nije uvid same Rose Luxemburg, već da do njega dolazi, unatoč svim međusobnim razlikama i pripadnostima suprotstavljenim stranama, preko drugih političkih mislilaca koji, poput nje same, nisu *niti pozitivisti niti mističari* – primjerice Max Weber. Zauzvrat, ona ga suprotstavlja Lenjinovu stajalištu iznesenom u tekstovima u kojima on, u toku revolucionarnih zbivanja, tvrdi da je bit nasilja (pogo-

tovo onoga koje se koristi državom i koje se stapa s njenim djelovanjem) *slamanje otpora* sredstvima »aparata« ili »stroja« – zbog toga što državni aparat, *koji je puki instrument*, mogu iskoristiti podjednako vladajući koji se njime služe u slamanju otpora potlačenih pred izrabljivanjem kao i potlačeni kada ugrabe »žezlo« iz ruku vladajuće klase i njime se posluže da bi slomili njen otpor transformaciji društva i dokidanju uvjeta izrabljivanja. (21) Tu ne samo da se pretpostavlja da je nasilje kao takvo politički neutralno, to jest da je usporedivo s nekakvom *stvari* koje bi se ovaj ili onaj subjekt mogao domoći u ostvarenju svojih ciljeva, a da pritom njen identitet ostane nepromijenjen, nego se tu fundamentalnije pretpostavlja da provođenje i *intencionalna primjena* nasilja (odnosno *intencionalno preuzimanje* primjene koju nameću okolnosti) neće dovesti u pitanje granice objekta i subjekta. Drugim riječima, da »subjekt« neće pasti pod utjecaj »objektivnih« sila koje ne može kontrolirati, isto kao što na drugoj strani »objekt« (praktični ciljevi i rezultati političkog djelovanja) neće pasti pod utjecaj i otuđiti se ultrasubjektivnim imaginarijem uništavanja, samouništavanja, zavjere itd. Međutim, mi znamo da se upravo to događa tokom revolucije, nadasve u fazi izgradnje državnih (i policijskih) institucija koje žele obraniti njene tekovine i pogotovo kao posljedica »zrcalnog rivalstva« s fašizmom (a možda već i prije).

Još jedna napomena uz ovu temu. Iako je kritika revolucionarnog nasilja koju nalazimo kod Rose Luxemburg ostala u formi skice, ona je ipak dovoljna da je radikalno razlučimo od »reformističke« kritike. Ali ona nije jedina moguća kritika. Moguće je, također, krenuti od preispitivanja klasične (to jest metafizičke) ideje instrumentalnog odnosa između »sredstava« i »ciljeva« i otići u drugu krajnost – iz *nenasilja* stvoriti utemeljenje politike emancipacije i društvene transformacije, dakle potpuno *preokrenuti* model revolucionarnog nasilja koje implicira marksistička tradicija. Naravno, odmah na pamet pada ime Gandhi i on je nepobitno, upravo uz Lenjina, najveći među stratezima i organizatorima revolucionarnih pokreta u 20. stoljeću. U mojim očima Gandhi je zanimljiv nadasve zbog toga što iako *satyagraha* (ne posve idealno pre-

vedena kao »snaga istine«) nužno sadrži dimenziju discipline, kontrole i pročišćenja sebstva, dakle i individualne i kolektivne (ili na kolektiv prenosive) *askeze*, ona nije toliko mistična. (22) Riječ je o politici koja nenasilje teoretizira, organizira, diferencira unutar uvjetovanja okolnosti i kojoj je cilj preokrenuti određene odnose moći. Ovdje nemamo mjesta za proučavanje načela i povijesti gandijevske politike. Međutim, ipak treba postaviti pitanje (koje će morati ostati otvoreno) nisu li antinomije nenasilja podjednako duboke kao i antinomije nasilja (mislimo nadasve na Derridin iskaz o »nasilju nenasilja koje je strahovito nasilje...«(23)).

\*

Ovdje ulazim u ciljnu ravninu. Znam da je ona najteža. Tu dolazim do pitanja *različitih strategija civilnosti*. U njega se neću upuštati iz perspektive programa ili pokliča (nije mi cilj napisati *Manifest*), već polazeći od filozofskih razlikovanja koja ta ideja zahtijeva. Ono što me u osnovi zanima jest *intrinzični pluralizam* samog poimanja civilnosti čim ga se pokuša zamisliti kao »politiku« unutar samog okrilja politike.

Predlažem da razmotrimo tri idealno različita pristupa. Svaki od njih je intelektualni konstrukt, dakle ne treba ih uzeti kao da pripadaju *stvarno odvojenim* univerzumima. U stvari, sama činjenica da izvan realne konstelacije nije moguće odrediti ne samo koji bi bio »istinski«, nego ni koji bi odgovarao »pravoj liniji« znači da nam se razmjeri nedostatnosti teorije pokazuju čim je pokušamo prilagoditi. Povijest pokazuje da nijednu situaciju ekstremnog nasilja ne karakterizira prisutnost samo jedne opasnosti, jednog neprijatelja ili jednog vida neprijatelja – to je važno čak i u uvjetima borbe protiv fašizma, a tim više važi u kontekstu neofašističkih stremljenja (ili, kako se ponekad nazivaju, »populističkih«) za kojima se danas povode nacionalizmi, pogotovo u Europi. Mnoštvenost zamislivih strategija civilnosti samo po sebi je svojevrsna refleksija na kompleksnost problema koje postavlja »otvaranje političkog prostora«, odnosno njegovo ponovno otvaranje. Ali ako mi se čini korisnim konstruirati ideoti-

pove, pogotovu polazeći od filozofskih djela, (24) to je onda zbog toga da bismo pokušali pojmiti što se događa »između« strateških perspektiva, u točkama njihovog preklapanja ili razmimoilaženja, a to je predmet jedne filozofije *prakse*. Činjenica je da nas Hegel ili Foucault ne zanimaju toliko kao autori sistematizacija pojedinih koncepcija civilnosti uzetih zasebno koliko kao pisci čije se djelo upušta u pokret teorijskog nadilaženja ili prilagođavanja.

Prvi pristup koji ću izdvojiti vraća se na Hegela (kao u prvom od ovih predavanja), točnije na preispitivanje problema koje njegovo učenje o pojmu *Sittlichkeit* (»običajnost«, »etičnost« ili »čudorednost«, »objektivna moralnost« prema različitim prijevodima) ostavlja nerazriješenima. Ja ga nazivam *hegemonijskom strategijom* projicirajući pritom retrospektivno na Hegelove tekstove koji se bave temom *Sittlichkeit* pitanja koja će doći poslije od Gramscija, a povezuju probleme političkog građanstva, obrazovanja, univerzalnosti i normalnosti. (25) Drugi pristup – kroz koji ću proći brže zbog svega onoga što sam već rekao na temu marksističke tradicije i alternativa koje su sabrane u njoj – mogao bi se nazvati *većinska strategija*. Tu mi se čini najzanimljivije krenuti od elemenata civilnosti koje nalazimo kod Marxa, nastaviti preko određenih unutarnjih kritika u marksističkoj tradiciji i doći do dvostruke – kvantitativne i kvalitativne – dimenzije koju u našoj političkoj tradiciji poprima pojam »većine«: *masa ili mnoštvo* naroda i moć političkog građanina da se *sam emancipira*, da bude svoj vlastiti gospodar i svoj vlastiti učitelj. Ono što nazivam većinskom strategijom, međutim, ne predstavlja jednostavnu ideju kolektivne emancipacije ili masovne emancipacije, emancipacije mase. Ona je unutar okvira »građanskosti« (odnosno okvira institucije političkog građanstva) *traženo rješenje* za aporije emancipacije koje pogađaju mnoštvo kao takvo. I na kraju bih želio uzeti u obzir, očigledno kao opreku podjednako hegemonijama kao i strategijama većinske emancipacije, civilnost koja se sastoji u »postajanjumanjinskim manjinama«. Izraz »postanje-manjinskim« evidentno dolazi izravno od Deleuzea. On pogotovo igra značajnu ulogu u knjizi *Mille Plateaux* (26), koju je napisao zajedno s

Guattarijem, a u kojoj je poseban naglasak stavljen na promišljanje – u današnjim uvjetima – otpora fašizmu kroz pokušaj da se pojme stalni mehanizmi njegovog djelovanja. Poslije ću citirati Deleuzeov (i Guattarijev) izvod koji ima svoj samostalni značaj, ali koji je po meni još zanimljivije uzeti kao pokušaj premještanja određenih problema koje je Foucault uspostavio oko teme »moći«.

Prizovimo za početak u sjećanje nekoliko karakterističnih momenata Hegelove konstrukcije politike koja se predstavlja kao proširenje ideje »ustava« (*Verfassung*). Tu je ključan tekst 3. dio *Filozofije prava* iz 1820. (*Sittlichkeit*), koji je pak podijeljen u tri segmenta (obitelj, građansko društvo pod kojim je objedinjeno proučavanje privatnog prava i ekonomskih procesa temeljenih na podjeli rada, država u strogom smislu kao sistem javne moći). Doktrina društvenih staleža (*Stände*) – uključujući teoriju »univerzalne klase«, a koju Hegel izjednačava s birokracijom – koja ne prestaje izazivati prijepore između zagovornika liberalnog čitanja i zagovornika korporatističkog čitanja Hegela, čini prelazni element između građanskog društva i države. Ona pokazuje da društvene skupine čija supstanca proizlazi iz podjele rada povijesno postoje (i postaju institucijama) samo utoliko ukoliko funkcije njenih članova država priznaje i uključuje u svoj ustav. Nju iz te perspektive nadopunjava (i otuda kolebanje komentatora između dvaju čitanja) fundamentalna doktrina *javnog mnijenja* (na koju je Marx nabasao u svojem kritičkom preiščitavanju 1843.) (27) koja uspostavlja recipročnost između države i društva bez koje ne bi bilo »priznanja«. Podsjetimo također da se događa vrlo značajan evolucijski pomak između koncepcije *Sittlichkeit* kako je predstavljena uz bogatstvo »empirijsko-spekulativnih« detalja u *Filozofiji prava* (što je Marxa ponukalo da se ironijski osvrne na način na koji Hegel vjeruje da može izvesti zbilju iz razrade pojmov... i prethodnih koncepcija, pogotovo u VI. poglavlju *Fenomenologije duha*, u kojoj je samo jedan segment (onaj koji se tiče »duha« antičkih institucija, za razliku od moderne »kulture«) isto naslovljen *Sittlichkeit*, ali koja gotovo posve zanemaruje pitanje države. (28) Gledano iz te perspektive,

postoji uska povezanost između istodobno nastalih *Osnovnih crta filozofije prava* i *Predavanja o filozofiji povijesti*. Svaka od tih dviju tema (ustavno pravo, povijest koja kulminira u nastanku moderne države) pretpostavlja drugu, tako da jedna može nastati ili kao rezultat unutarnje dijalektike druge ili privilegiranjem jedne od dvaju strana dijalektičkog identiteta *umskog* (pravnog ustrojstva u širem smislu, odnosno bolje rečeno »pravne države«) i *zbijskog* (hoda »duha u svijetu«) kako to proklamira znamenita formulacija iz uvoda u *Filozofiju prava*.

Iz naše perspektive to bi posljedično značilo da *Filozofija prava* u potpunosti pretpostavlja problematiku preobrazbe nasilja i tezu o – u konačnici – preobrazivoj naravi povijesnih nasilja koje smo otkrili kao načelo *filozofije povijesti*. Ali to također znači da na *Filozofiji prava* ostaje da razjasni koje je *praktično* značenje ideje preobrazbe nasilja, time što će pokazati kako funkcionira pravna država, odnosno bolje rečeno kako mehanizme građanskog društva u potpunosti može prožeti duh pravnog ustrojstva. Iz te perspektive (iako ništa nije jednostavno, uključujući i varijacije Hegelovih formulacija i njihovo obigravanje oko cenzora Restauracije) Hegelova konstrukcija, koja je imala posve jasne političke ciljeve (i protivnike), jasno naginje prema onome što bismo mogli nazvati »historijskim liberalizmom« (koji je različit od »teorijskog liberalizma«). Uvijek je dobro podsjetiti na tu činjenicu protiv onih koji smatraju da je Hegel prethodnik totalitarizma i neprijatelj »otvorenog društva«... Neosporno je da su kod Hegela postojali fundamentalno organicistički ili »holistički« aspekti – oni prije svega proizlaze iz činjenice da je njegova »pravna država« u isti mah (»ustavno«) *nacionalna država* koja se uspostavlja kao organizatorica *zajednice građana*, i iz te perspektive onda dolazi kritika apstraktne predodžbe pojedinca kao »atoma« koji je uključen u politički prostor bez ikakve prethodne društvene spone ili »odnosa«. Međutim, Hegel nije ni *nacionalist* u strogom smislu tog pojma, štoviše daleko od toga (unatoč naknadnim nacionalističkim prisvajanjima njegova djela) – njegova predodžba nacionalne države kao racionalne države i njegova koncepcija patriotizma kao



uvjerenja ili predanosti (*Gesinnung*) građana ustavu daleko su bliže onome što bi u Njemačkoj 20. stoljeća nazvali »ustavnim patriotizmom« (*Verfassungspatriotismus*) (29) negoli »etničkom« ili »etnocentričnom« nacionalizmu koji mu je prethodio (bilo kao »kulturni« ili »rasni«). Najdelikatnija točka tu se tiče mogućnosti da se pojedinac, u svojstvu »građana«, *odvoji* od spona porijekla i kulturnih »pripadnosti« koji ga čine pukim glasnogovornikom vrednota njegove skupine – valja shvatiti da u tom pogledu Hegelova kritika ideologija društvenog ugovora ne cilja na samu tu odvojenost, već na ideju da je ona *iskonska*. Hegelova konstrukcija filozofije povijesti, čija se fundamentalno eurocentrična teleologija (koja od države zapadnog modela čini »svrhu« čitave povijesti) danas čini tako spornom, upravo ima cilj pokazati da odvojenost ne treba staviti u iskon već kao dovršenje povijesti koja pojedinca »oslobađa« tradicionalnih pripadnosti i otvara mu put prema univerzalnom. Iz te perspektive, uza sve nijanse koje se tu nameću, Hegel se ne svrstava na stranu Burkea, Treitschkea i Barrèsa, već uz Stuarta Milla i Deweya u anglosaksonskoj tradiciji, Guizota, Tocquevillea i Durkheima u francuskoj tradiciji. (30)

Možemo sada prijeći na ono što predstavlja bit ideje običajnosti (*Sittlichkeit*) u pogledu strategija civilnosti. Tu se, naime, radi o uređenoj, kontroliranoj izgradnji »pluralizma« kao političke strukture odnosa društvo-država – razrada odnosa tih dvaju elemenata pretpostavlja diverzifikaciju pripadnosti zajednicama, bile te pripadnosti intencionalne ili neintencionalne (tradicionalne), pa prema tome i identiteta koji su vezanih uz njih. Svaki *identitet* je *relacionalan* – on ne proizlazi iz neposrednog »identiteta sa sobom«, već iz *identifikacije* koja uvodi predodžbu »zajedničkog svojstva« ili »zajedničke supstance« koju pojedinac dijeli s drugima. (31) Dakle, uvijek postoji više tipova i više hijerarhiziranih razina odnosa i identifikacija. Moguće ih je posložiti u hijerarhiju, razvrstati po vertikali tako da jedni obuhvaćaju druge. Upravo je to spekulativni i politički program koji Hegel pokušava provesti ne bi li istodobno ilustrirao dijalektiku pojedinačnog i općeg i pokazao da se ona postupno ozbiljuje kroz

povijest kako se pojedinac oslobađa neposrednih veza, odnosno stječe *relativnu autonomiju* naspram svoje primarne zajednice, te uslijed toga stječe distancu naspram svoga neposrednog, općenito nasljeđenog identiteta i time se približava zahtjevu za uključivanjem koji proizlazi iz same države koja je postavljena s onu stranu svih zajednica (odnosno konstituirana kao »sekundarna zajednica« koja nad njima uspostavlja svoju hegemoniju). Država je zapravo ta koja od svojih podanika zahtijeva da budu »građani«, određeni univerzalnim odnosom prema zakonu i javnosti. Zbog toga *primarne zajednice*, »prirodne« veze ili imaginarno »prirodne« veze nastale rođenjem ili kulturnim nasljedem bivaju podređene pravnim vezama koje konstituiraju nadređenu političku zajednicu. Što na neki način zahtijeva da ih se virtualno razori ili razgradi kroz obrazovanje i profesiju, a zatim iznova konstituiraju kao *organe* ili *funkcije* države. Međutim, Hegel – i to je tu ključno – nikad nije ni pomišljao da tako (virtualno) razorene i iznova konstituirane primarne zajednice, a nadasve ona prva među njima – obitelj, moraju kao takve postati *organima države* i njene politike, kao što je to bio slučaj u fašističkim režimima, i kao što je to općenitije tendencija onoga što Foucault naziva »biopolitikom« modernih država. (32) Naprotiv, on misli da ta integracija (dakle ta dijalektika razgradnje i ponovne izgradnje zajedničarske spona) prolazi kroz *društvena posredovanja*, kroz nastanak *sekundarnih zajednica* koje nisu ni »prirodne« niti »političke«, već upravo *društvene*, nudeći svojevrsne međustupnjeve pripadnosti i povezanosti između nužnosti i slobode, a koje bismo mogli nazvati »kontingentnima« u smislu ovisnosti o interesima, partikularnim ciljevima pojedinaca i okolnostima.

Slijedom toga, čitav hijerarhijski sistem društvenih identiteta, u kojem se ogleda sistem individualnih pripadnosti, pokazuje se kao nadgradnja triju, možda i četiriju različitih razina. Na dnu nalazimo primarnu zajednicu, to jest obitelj i općenitije srodstvo u širokom smislu, koje se postupno može proširiti do etničkog identiteta koncipiranog kao imaginarno srodstvo. Na drugoj razini imamo organizacije i tijela građanskog društva, odnosno sekundarne zajednice koje

pojedincu dozvoljavaju da odabere profesiju ili, kao što se nekoć govorilo, »stalež«, religijsku pripadnost, kulturne ili »građanske« aktivnosti, ali ne svojevrijedno, već unutar ograničenja podjele rada. Tim pripadnostima odgovaraju pripadajući identiteti, pa dakle i mogućnost za pojedinca da *manevrira* među mnogostrukim pripadnostima – pod uvjetom da ih država *priznaje*. Odnosno točnije, pod uvjetom da priznanje koje pripadnosti donose pojedinačnim i kolektivnim identitetima ulazi u granice pripadnosti najvišoj zajednici, koja je uvijek država – ona dakle tvori treću »zajedničarsku« razinu prema kojoj se pojedinci odnose kao građani. Za Hegela to znači da se tu identifikacija događa u bitno *kontradiktornom* obliku utoliko što ona spaja krajnju nediferenciranu, egalitarnu i univerzalističku pripadnost s izvornom diferenciranom pripadnošću koja u državu unosi mnoštvo kvaliteta i društvenih kompetencija, a ne bi li ih država zauzvrat priznala kao svoje funkcije. Hegelijanski politički subjekt je stoga istodobno građanin kao *citoyen* i kao *bourgeois*, »čovjek bez osobina« i »čovjek s osobinama« gdje su osobine istodobno i subjektivne i objektivne, to jest istodobno i nazori (*habitus*) i svojstva (*proprietas*). (33) Tako koncipirana država ima dvije strane, a možda bismo trebali ići tako daleko i reći da se ona *dijeli na dvije*, da *obuhvaća dvije zajednice u jednoj*. S jedne strane, utoliko ukoliko se okreće društvu i kroz društvo obitelji kako bi ih kao predstavnica općeg »priznala«, ona djeluje kao snaga oslobođenja koja pojedinca manje-više nasilno otkida od njihova primarnog, neposrednog identiteta ne bi li ih natjerala da uđu u svijet višestrukih ličnosti, svijet pluralizma čija je »koherencija« uspostavljena činjenicom da se pojedinci nikad ne prestaju apstraktno identificirati sa zajedničkim političkim građanstvom (i identificirati se *apstrakcijom* toga građanstva). Ali s druge strane, Hegel neprestano inzistira na tome da *država nije apsolut* – ona djeluje u povijesti kao konkretno ozbiljenje općeg, ostaje dakle fundamentalno instancom koja *transformira pojedince* usmjeravajući im pogled na čovječanstvo ili napredak čovječanstva kao takvog, to jest ne toliko na nekakvu daljnju »univerzalnu zajednicu« (u koju Hegel nije vjerovao i u kojoj je vidio kozmopolitsku utopiju)

(34) koliko na pripadnost duhu s onu stranu zajednice, duhu koji u osnovi predstavlja jednu nedovršivu zadaću.

Ono što je tu ne samo zanimljivo već nadasve i aktualno (uistinu goruće aktualno), to je ujedno i najspornije. Detaljna rasprava o načinu na koji se praktično događa preobrazba nasilja slijedom strategije hegemonijskog tipa iznova bi, čini mi se, pokazala da je kod Hegela na djelu kombinacija iznenađujućeg podcjenjivanja akutnosti proturječja koje analizira i podjednako iznenađujuće sposobnosti da detektira njegovo mjesto. Također, Hegel kontinuirano podcjenjuje stupanj simboličkog pa čak i fizičkog nasilja (danas poznatog zahvaljujući analizama Norberta Eliasa, Pierrea Bourdieua i Michela Foucaulta) koji je svojstven obrazovnom procesu kojim pojedinac biva istrgnut iz neposrednosti obiteljskih spona (koje su same poprilično nasilne, ako je vjerovati Freudu), pa ipak govori o »razrješenju« prirodnog jedinstva obiteljskih odnosa. (35) Mogli bismo također pomisliti da on podcjenjuje stupanj nasilja pri uspostavi – kroz podjelu rada – »građanskog društva« koje je »društvo pojedinaca« (N. Elias) (36), pa ipak daje izvanredan opis polarizacije klasnih odnosa koja je virtualno sadržana u slobodnom tržištu, što će poslužiti kao polazište Marxu. I poput svih teoretičara ustavnog patriotizma mogli bismo reći da podcjenjuje prinudnost »zajednice političkih građana« koja je također *nacionalna* zajednica da pomiri univerzalizam i partikularizam konstituirajući se kao zajednica porijekla, vrednota i kulture, (37) što rezultira ne toliko neutralizacijom potencijala za nacionalističko nasilje koliko njegovom koncentracijom ili premještanjem u nekim točkama. Ali ništa od toga ne umanjuje ideju koja leži u srži problematike običajnosti (*Sittlichkeit*), problematike *dijalektike razgradnje i ponovne izgradnje pripadnosti*, a to je da duboko iz temelja definira određen modus političke subjektivacije – iz te perspektive život i sloboda pojedinca zapravo se sastoje u tome da on trajno »manevrira« među društvenim mogućnostima identifikacije i deidentifikacije, pri čemu niti jedan od ta dva pola ne može apstraktno suprotstavljati drugome, što također implicira da je rađanju samosvijesti dan neposredno transindividualni karakter koji

konstituciju »sebstva« pretvara u funkciju njegovog odnosa prema drugome. (38)

Međutim, tu odmah treba dodati jedan ispravak, ili prije komplikaciju. Ta hegelijanska politika civilnosti, nerazdvojna od određene etike, ima jedan restriktivan, dapače represivan preduvjet, a to je *normalnost*. Zbog toga sam i govorio o hegemoniji – jer tu ne može biti normalnosti bez procesa *normalizacije* običaja ili ličnosti, kako individualnih tako i kolektivnih. (39) Hegelijanska »civilnost« ima kao preduvjet »normalnost«. Riječ običajnost (*Sittlichkeit*) odabrana je upravo da bi izrazila njihovo jedinstvo. Normalnost pak pokriva sve sfere društvenog života (vlasništvo, obitelj, obrazovanje, tjelesno i duševno zdravlje, patriotizam) koje utjelovljuju njene forme i preobražavaju se kroz proces normalizacije, ali ona nadasve poopćava normalizirajuće razlikovanje javnog i privatnog, od kojeg je Hegel, više nego njegovi prethodnici, stvorio determinirajuću strukturu društvenog života. Kao razrada odnosa *polisa* i *oikosa* već kod Aristotela, to razlikovanje definira komplementarna »mjesto« socijalizacije pojedinca, uz tu iznimku da namjesto da jednom za svagda socijalizacija bude lokalizirana u jednu ili drugu sferu, ona sada neprestano prelazi i vraća se iz jedne sfere u drugu kroz niz identifikacija i deidentifikacija. *Obitelj*, koja nije samo privatna institucija *par excellence*, nego je *institucija* »privatnoga« kao takvog, (40) zbog toga ne prestaje biti osnova procesa. Srž te »privatne« sfere (koja ispunjava eminentno »javnu« ulogu) predstavlja, kao što svi znamo, podjela spolnih uloga prema stanovitim vjekovnim pravilima, koje jedva da su promijenile institucije građanskog braka. Obitelj tu figurira kao »prirodno« sidrište za subjekt upravo u mjeri u kojoj uspostavlja tu razliku te njen ulog i njeno priznanje dovodi do pojma – i to tako da je »privatni« odnos (*privacy*) svugdje gdje je spolna razlika prema tom pravilu (i toj figuri) pretpostavljena ili ostaje vidljiva (dok je »javno« ili »državno« djelovanje u normativnom smislu svugdje gdje je ona tendencijalno neutralizirana). Temeljem toga dolazimo do potencijalnog zaključka da strategija civilnosti kod Hegela svoju jezgru ima ne samo u normalnosti i normalizaciji općenito, nego u *spol-*

noj normalnosti – što je dokaz društvene pa onda i političke funkcije spolne normalnosti, koja prije svega ide preko pravilnog formiranja i raspodjele uloga i funkcija (profesionalnih, obrazovnih, reproduktivnih, disciplinarnih...) između muškoga i ženskoga, te fundamentalnije kroz normalizaciju spolnih identiteta time što se oni povinjuju dualističkom i neravnopravnom modelu za koji se pretpostavlja da čini prirodno stanje formiranja obitelji, postavljanja odnosa užitka prema prokreaciji itd. (41)

Međutim, u ovoj točki legitimno je postaviti pitanje: podudara li se strategija civilnosti koju nazivamo hegemonijom posve s normativnim konceptom hegelijanske običajnosti (*Sittlichkeit*)? Ili nas ona ipak treba navesti da se vratimo problemima identifikacije i njene društvene funkcije (međusobne dinamike »civilnih« institucija, pripadnosti i identiteta) te podvrgnemo temeljnijem preispitivanju međudnosa civilnosti i normalnosti ne bismo li pokušali dekonstruirati načelo njihovog povezivanja? Možemo li dakle iznova otvoriti pitanje kako ga je postavio Hegel, a da ga istodobno ne otklonimo? Možemo li se zapitati kako zapravo funkcionira to usidranje civilnosti u obitelj i obiteljske vrednote koje omogućuju da se međusobno razdvoje pitanje spolnih »rodova« i pitanje univerzalnog? Tu posebno postaju zanimljive oscilacije kod Hegela, nadasve jaz između formulacija iz *Filozofije prava* i formulacija iz *Fenomenologije*: u ovome drugom (kronološki ranijem) po pitanju odnosa između porijekla, srodstva i javne sfere, iza kojeg se zacijelo provlače kontroverze revolucionarnog razdoblja i romantizma oko ljubavi i mjesta žena u društvu (»vječna ironija zajednice«), a tu kod Hegela mitski projicirane u antičku prošlost, rasprava se vodi – barem na tren – ne u okvirima hijerarhije i komplementarnosti između partikularnog i univerzalnog, već u okvirima sukoba *među heterogenim univerzalnostima*. Tumačenje Sofoklove *Antigone* pokazuje upravo da sukob koji razdire »tragičku« obitelj *par excellence* (»edipovsku« obitelj) suprotstavlja dva iskaza univerzalnog koji su i jedan i drugi podjednako apsolutni (koji se međusobno odnose kao Zakon i Pravda). Međutim, taj sukob se također projicira na razliku

između spolova, i to tako da svaki od dvaju spolova koje dijele »razdor« *predstavlja ono univerzalno naspram drugoga*, ali na način da mu ono ostaje nedostupno. (42) Iz čega se može konstatirati da je Hegel *Fenomenologije* iz kojeg god već razloga imao posve drukčiju percepciju »nelagode u civilizaciji« od kasnijeg Hegela (i možda također, u stvari, od ranijeg Hegela jer *Fenomenologija* ostaje nesmjestivo djelo u kojem njegova misao u više momenata izlazi van sebe...). Slijedom toga, ovdje se otvara mogućnost povezivanja rasprave o Hegelovu pojmu *Sittlichkeit* s raspravom o Freudovu pojmu *Kultur* i »univerzalizmima« koji im korespondiraju. Dopustite mi da je ostavim otvorenom ili pak prepustim nekom drugom.

Dozvolite da za kraj razmotrim zajedno, u njihovom međuodnosu, a ne zasebno, strategije koje sam nazvao *većin-skom* i *manjinskom*. Zbog čega to podvajanje? Ovdje, naime, ulog više nije ustrojavanje javne vlasti, odnosno instituiranje stabilnog odnosa između društva i države (pa čak niti u formi pluralizma ili liberalizma), već prije kako djelovati na distanci od države i imperativa njenog ustrojavanja. Ova formulacija je oprezna. Očigledno je ona može korespondirati s protu-državnim ili jednostavno nedržavnim projektima, koji sežu od ideje *odumiranja države* kako ga je zamišljala određena socijalistička i komunistička tradicija (uključujući Marxa) do ideje *kontrole* nad državom od strane autonomnih političkih subjekata koji se hvataju s njom u koštac ne bi li je relativno neutralizirali ili pak pružili joj otpor – bilo zato što se država pokazuje kao fundamentalno određena funkcijom dominacije (koja se ne može jednostavno preokrenuti voljom) ili zato što je jedan od glavnih generatora nasilja u društvu i njegova prelaska u ultranasilje upravo »monopol na legitimnu primjenu sile« kojem ona teži te prema tome *antinomički odnos* koji ona gaji prema nasilju – jer svoju nemoć pred nasiljem uspijeva nadići samo ako ga multiplicira i reproducira.

Treba kazati da Marx tu nije loš vodič. Prisjetimo se njegove kritike »programskog projekta« koji je 1875. predstavljen na osnivačkom kongresu njemačke socijaldemokracije u Gothi – u tom projektu radilo se, kao što će se moći retrospek-

tivno ustvrditi, o jasnom nacrtu onoga što će tokom 20. stoljeća nastati kao socijalna nacionalna država, a koji je inzistirao nadasve na značaju funkcija koje država obnaša u materiji radnog zakonodavstva i javnog obrazovanja. Koja je bila Marxova reakcija na takav govor? »Nema sumnje, ali tko će odgojiti odgajatelje? Prije nego što pomislimo postaviti državu za odgajatelja naroda, ne treba li državi čvrsti preodgoj od strane naroda?« (43) Ono što je zajedničko većinskoj i manjinskoj strategiji u stvari je uvjerenje da se prostor politike ne može otvoriti *odozgo* (ili iz centra, pozicionirajući društvene snage i društvene odnose oko jednog jedinstvenog »subjekta«). One u tom otvaranju vide cilj, dapače rezultat (koji je postignut u više navrata kroz povijest, bilo namjerno ili ne, bilo pod imenom »demokracija« ili nekim drugim) djelovanja pojedinaca i snaga koje »se same emancipiraju«, nezavisno od institucionalnih struktura. Te snage nedvojbeno pripadaju »svima«, odnosno »bilo kome«, ali gleda ih se iz različitih kutova ili uzima iz različitih odnosa. Neslaganje se javlja upravo oko naravi izvanjskih odnosa koji nastaju s institucijom i fundamentalnije oko same koncepcije djelovanja i subjektivnosti.

Govorim o većinskoj strategiji jer mi se čini da je od romanske i srednjovjekovne upotrebe termina *maioritas* (44) naovamo dvostruki smisao »većeg broja« i »samostalnog odlučivanja« (vezanog uz dob i društveni položaj) uvijek bio prisutan u ideji oslobođenja masa od dominacije ugnjetavajuće manjine, predstavljajući ujedno za pojedince koji čine tu masu i sredstvo »izlaska iz nezrelosti«, odnosno ovisnosti koja ih lišava raspolaganja vlastitom voljom ili čak vlastitim tijelom. Kao što izvrsno govori odlomak iz Kantova spisa *Was ist Aufklärung?* to oslobođenje kao dokidanje podvrgavanja proizlazi »iz vlastite odgovornosti«. (45) To je razlog zbog kojega su moderne političke teorije, koje od »prava čovjeka« i od »prava građana« čine dva naličja istog kretanja emancipacije, uvijek inzistirale na činjenici da se masa društva, ako ne i prije nego što se uspije osloboditi od dominacije i vladavine svojih ugnjetavača, onda barem istodobno, mora osloboditi svoga »voljnog ropstva«, odnosno pobijediti barbarstvo koje



leži u srži dominacije. (46) Temelj strategije civilnosti kao »većinske« politike u tom smislu nije tek puko narodni ustanak s univerzalističkim ciljem (koje egzemplarno ilustrira govor o *ustanicima* i *ustanicama* američkih revolucija, kako u Sjevernoj tako i u Južnoj Americi), nego ideja koja se pojavljuje *na drugom stupnju* refleksije o poteškoćama i aporijama programa oslobođenja. Tu se ponovo možemo pozvati na Gramscija jer je on, izgleda, uvijek nastojao *anticipirati postajanje većinom potlačenih*, a koje se od revolucionarnog trenutka nadalje više ne sastoji samo u primjeni protunasilja (u preokretanju sile »prisile«) nego predstavlja invenciju nove »civilizacije« ili »civilnosti« (te dvije riječi u talijanskom se ne razlikuju: *civilità*). Neki od najzanimljivijih pokušaja suvremenog postmarksizma, koji se trude vratiti gramšijevskoj ideji hegemonije u smislu jedne radikalne demokracije, nastoje primijeniti upravo Gramscijev model na izgradnju pluralizma »odozdo«, a ne kao funkciju ili instituciju države pomoću koje ona može normalizirati sukobe u društvu – dakle, ne na *hijerarhijski* način, nego u obliku implicitnog ili eksplicitnog »ugovora« koje *među sobom sklapaju emancipatorski pokreti* u svojoj nesvodivoj različitosti. (47) To znači da se sukob među različitim emancipatorskim pokretima, koji ne samo da su heterogeni nego su i neusklađeni (jer svaki od njih povlači za sobom drugu definiciju univerzalnog cilja i »univerzalne klase« revolucionarnih subjekata: proletarijat, žene, kolonijalne ili neokolonijalne narode itd.), preokreće u »narod« koji je sposoban emancipaciju svake od svojih sastavnica upregnuti u zajedničku emancipaciju svih njih. Kako logika tako i politika takvog preokreta, čiju nužnost i konstitutivnu neizgljednost suvremeni lijevi pokreti neprestano dokazuju, predstavlja križ »većinskih« strategija. (48)

Koliko god vjerujem u nužnost većinskih emancipatorskih pokreta i uvjeren sam da oni po sebi predstavljaju snage civilnosti, to jest da pridonose *otvaranju* (ili »instituiranju«) prostora političke slobode u kojem tek oni sami mogu ostvariti vlastite ciljeve, (49) toliko smatram da moramo pažljivo razmotriti *prigovor* koji je na njih imao Foucault i, sasvim drukčije, Deleuze. Kritika većinskih strategija koja se provlači

kroz Foucaultovo djelo ne cilja na ideju emancipacije kao takve (o čemu svjedoči njegova privrženost Kantovu tekstu *Was ist Aufklärung?*, premda Foucaultov komentar u osnovi cilja na drugu temu: ne na »izlazak iz nezrelosti«, još manje teleologiju *napretka* koja ga prati, već ponovnu *aktualnost* tako postavljene problematike). Ona se ne protivi niti cilju »transformacije« (kako odnosa moći tako i institucionalnih struktura koje ih kristaliziraju). Možda je stvar nešto drukčija kod Deleuzea kada (zajedno s Guattarijem) iznalazi pojam »postajanje-manjinskim« i povezuje ga s oslobođenjem želje, kao transindividualnog procesa ili »stroja«, iz zarobljenosti u međusobno zrcalna nasilja države i »mase«. I Foucault i Deleuze, svaki za sebe, vraćaju se na ideju (koju očigledno nisu oni izmislili) o reproduciranju ili *zrcalnom ponavljanju* nasilja »državnog aparata« i državne vlasti kroz povijest revolucionarnih pokreta koji im se suprotstavljaju i streme njihovom uništenju. Takvo sukobljavanje pak ništa ne mijenja u pogledu podčinjavanja pojedinaca – točnije u pogledu želje koja ih prožima i koja kola među njima – »strojeva« koji stvaraju želje. Možda podčinjenost postaje tim neizlječivija kada se želja za oslobođenjem intenzivira i učini neizvedivom ideju da se ne ulazi u sukob s aparatima dominacije koristeći ista sredstva, iste tehnologije moći, iste oblike organizacije i discipline kao što su njihovi. Stoga, kazano Clausewitzevim riječima koje sumiraju tu logiku simetrije, sukob »ide do ekstrema«. Ali od ekstrema nema utočišta, nema »linija bijega«.

Dopustite mi da ovdje citiram jedan duži odlomak iz *Mille Plateaux*:

Zašto ima toliko ljudskih postanaka, ali nema postajanja-čovjekom? To je ponajprije stoga što je čovjek većinski *par excellence*, dok su postanci manjinski, svaki postanak je postajanje-manjinskim. Pod većinom mi tu ne shvaćamo neku relativno veću kvantitetu, već određenje stanja ili mjerila naspram kojeg se kako za veće tako i za manje kvantitete kaže da su manjinske, mjerila puput: bijeli odrasli čovjek muškog spola itd. Većinskost pretpostavlja stanje dominacije, a ne suprotno [...]. U tom su smislu žene, djeca, ali također životi-

nje, biljke, molekule manjinske. To je možda također specifični položaj žene u odnosu na mjerilo muškarca, položaj zbog kojeg svi postanci, budući da su manjinski, prolaze kroz postajanje-ženom. Međutim, ne treba brkati »manjinski« kao postanak ili proces s »manjinom« kao skupinom ili stanjem. Židovi, Romi itd. mogu činiti manjine u ovim ili onim okolnostima – to ipak još nije dovoljno da od njih nastanu postanci. Reteritorijaliziramo se, odnosno puštamo da nas se reteritorijalizira u manjinu kao stanje – ali deteritorijaliziramo se kroz neko postajanje. Čak su i crnci koji su se nazivali *Black Panthers* morali postati-crncima. Čak i žene postati-ženama. Čak i Židovi postati-Židovima (stanje svakako nije dovoljno). Ali ako je tome tako, onda postajanje-Židovom nužno pogađa podjednako nežidova koliko i Židova... itd. Postajanje-ženom nužno pogađa podjednako muškarce koliko i žene. Na određeni način uvijek je »muškarac« taj koji je subjekt postanka – ali on je taj subjekt samo u postajanju-manjinskim koje ga izmiče iz njegova većinskog identiteta.

Deleuze i Guattari tako pojašnjavaju da ako svaka »manjina« treba tek *postati* ono što ona već nominalno jest, to je stoga da bi mogla »služiti kao aktivni *medium* postanku, ali u uvjetima u kojima ona sama prestaje biti skupnost određiva odnosom prema većini.« (50) Manjinska postajanja stoga impliciraju – neodvojivo i uvijek iz temelja asimetrično (u napasti smo reći *tranzitivno*) – »simultanost dvostrukog kretanja, jednog kojim se jedan član (subjekt) povlači iz većine i drugog kojim jedan član (*medium* ili akter) izlazi iz manjine«. I dalje nastavljaju:

Žena mora postati žena, ali kroz postajanje-ženom čitavog čovjeka. Židov postaje Židov, ali kroz postajanje-Židovom nežidova. Postajanje-manjinskim postoji samo kroz deteritorijalizirani medij i subjekt koji se pokazuju kao njegovi sastavni elementi. Ne postoji subjekt postanka osim kao deteritorijalizirana varijabla većine, a ne postoji ni medij postanka osim kao deteritorijalizirajuća varijabla manjine. U neki postanak može nas baciti bilo što, ono najnečuvnije, ono najbeznačaj-

nije. Od većine nećete odstupiti bez kakvog sitnog detalja, a taj će početi bujati i taj će vas preplaviti [...]. Svašta može postati slučajem, ali slučaj se pokazuje kao politički. Postajanje-manjinskim je politički slučaj i priziva čitav rad moći, aktivnu mikropolitiku. Ona je suprotnost makropolitike, dapače suprotnost Povijesti, u kojoj se više radi o tome kako osvojiti ili dobiti većinu. Kao što je govorio Faulkner, da se ne bi postalo fašistom nije bilo drugog izbora nego postati crncem. (51)

Stotinjak stranica prije možemo također pročitati sljedeće:

Ali fašizam je nerazdvojiv od unisonog bujanja molekularnih žarišta, koja prvo izbijaju povremeno, *prije* nego što počnu zajedno odjekivati u nacionalsocijalističkoj državi. Ruralni fašizam i fašizam grada ili četvrti, mladi fašizam i veteranski fašizam, fašizam ljevice i fašizam desnice, para, obitelji, škole ili ureda – svaki fašizam određen je sitnom crnom rupom koja djeluje sama za sebe i u suglasju s drugima, prije nego što zajedno odjeknu u jednoj golemoj, središnjoj općoj crnoj rupi [...]. Fašizam se zbiva kada se *ratni stroj* ugradi u svaku rupu, u svaku nišu. Čak i nakon što je nacionalsocijalistička država uspostavljena, potrebna je ustrajnost mikrofašizama koji mu daju neizmjernu moć djelovanja nad »masama« [...] Fašizam čini opasnim upravo njegova mikropolitika ili molekularna moć jer on je masovni pokret – prije kancerogeno tijelo nego li totalitarni organizam. Američka kinematografija često je prikazivala ta molekularna žarišta – fašizam bande, sekte, obitelji, sela, četvrti, vozila od kojeg nitko nije pošteđen. Potreban je samo mikrofašizam da bi se ponudio odgovor na općenito pitanje: zašto želja želi svoje vlastito potiskivanje, kako može željeti vlastito potiskivanje? Mase se zacijelo ne podčinjavaju moći pasivno, niti »žele« biti potiskivane kao u kakvoj mazohističkoj histeriji, niti su pak opčinjene nekakvom ideološkom obmanom. Već želja nikad nije razdvojena od kompleksnih sklopova koji nužno prolaze molekularnim razinama [...]. Organizacije ljevice nisu posljednje koje će iskazati svoje mikrofašizme. Lako je biti antifašistom na molarnom nivou, a

da ne uvidamo fašista u sebi, onog kojeg sami održavamo i hranimo, sami njegujemo kroz osobne i kolektivne molekule. (52)

U ovim tekstovima ne nedostaje formulacija i ideja koje bi zahtijevale pojašnjenje i raspravu. Pogotovo skrećem pažnju na činjenicu da terminologija postajanja-manjinskim i ilustracije koje donosi (postajanje-ženom, a pogotovo postajanje-Židovom i postajanje-crcem pozivaju se na »manjine« koje trpe ili su pretrpjele ekstremno nasilje) dosljedno *izokreću* model emancipacije čovječanstva kroz emancipaciju »univerzalne klase«. Ali kao svaki obrat i ovaj u sebi zadržava neke elemente svog ishodišta. Uvijek je tu riječ o procesu koji istodobno pogađa oba pola asimetričnog odnosa dominacije. U tom smislu ne samo da postoji subjektivna promjena svake od dviju strana, već također izgleda da se i oslobođenje događa na obje strane. To je obrnuta situacija od modela »borbe na smrt« koja ide do kraja, koja mora završiti nestankom jedne od dviju sukobljenih skupina (a to je metafora sveopćeg rata koju, nakon Clausewitza, susrećemo podjednako u *Komunističkom manifestu*, kod Sorela...). (53) Ali razlika je sada u tome da više nije pitanje (ili barem, logički, više ne bi trebalo biti pitanje) izvanjskosti i isključivosti »postanaka« – povijesne situacije mogu nametati prioritete, ali po sebi postajanje-manjinskim nije *prije* »postajanje-ženom« negoli »postajanje-Židovom«, ili pak *prije* »postajanje-Židovom« negoli »postajanje-crcem« (*»negro«*, prema staroj terminologiji naslijeđenoj od Faulknera, iz kojeg ovdje nema smisla pokušavati ukloniti ambivalenciju u ime političke korektnosti). Čini mi se da možemo reći da svi ti postanci teku u beskonačnost ili prelaze jedan u drugog, a da se nikad ne stapaju u jedan objedinjeni proces jer je tu upravo bitna ideja fluidnosti identiteta, što uključuje i »manjinski« identitet (čak i ako arhetip identitetske kristalizacije predstavlja formiranje većine). U tom smislu ne postoji ništa takvo kao manjina *apsolutno*, odnosno neka »manjina po sebi«. Svaki postanak je postajanje-drukčijim, odnosno *prije postajanje-drugim* – ne samo drukčijim već vlastitim drugim. Zbog toga Deleuze također,

pozivajući se eksplicitno na hegelijanski, ili hegelijansko-marxistički koncept povijesnosti, suprotstavlja »postajanje« i »povijest« (premda bismo tu ipak mogli zamisliti da se radi o svojevrsnom *diferenciranju pojma povijesti*). (54)

Dakako, postoji bliski odnos između pojma »postajanje-manjinskim« i pojma mase ili mnoštva – to je točka u kojoj je sraz između većinske i manjinske strategije najizravniji. Iz Deleuzeove perspektive manjine su te koje čine mnoštvo. Odnosno točnije: budući da su manjine kao društvene skupine statične, i da ispunjavaju institucionalnu funkciju »teritorijalizacije« (bilo u izravno geografskom smislu ili u smislu administrativnih klasifikacija, primjerice spolnih, rasnih ili patoloških koje im se pripisuju i koje one pounutruju), postajanja-manjinskim su ta koja radikalnoj deidentifikaciji omogućuju da nađi identifikaciju i *samopriznavanje* u formi čvrstog identiteta koji je uvijek ujedno i normativni model. Ovdje ne trebamo posebno raspravljati o Deleuzeovu i Guattarijevu izboru primjera, koji u osnovi imaju alegorijsku vrijednost i uvijek ujedno ukazuju i na estetski i politički kontekst: Crnac, Žena, Židov (primijetimo ipak da nema Radnika, figure koja se u njihovim očima doima »većinskom«). (55) Sumnjamo da je bilo koji pojedinačni primjer ključan: da pitamo Deleuzea, on bi možda odgovorio da je tu opet posrijedi *krug*. Imena »Crnac«, »Židov« i »Žena« tu nisu *indikator* nekog identiteta ili neke skupine, već su ona predznak jednog postajanja koje je tek u toku ili razlike *koju tek treba stvoriti* (ili se netom stvara) unutar određene konstelacije. Kao jedan vid onog »naroda koji nedostaje«, i koji je osuđen da takav ostane. To je također ono što drugdje nazivaju »linijom bijega«. (56)

Već sama činjenica da je Deleuzeova (i Guattarijeva) refleksija o ovoj temi u cijelosti smještena unutar perspektive antifašističke politike (kao i politike borbe protiv *povratka fašizma*, kada u suvremenoj situaciji ne nedostaju naznake da on neposredno predstoji) očigledno je dovoljna da nam bude jasno kako se tu radi o novom načinu strateškog promišljanja pitanja civilnosti. Upravo to čini relevantnom usporednu raspravu. Nema dvojbe da je Deleuzeu posve odbacivao poj-

move dijalektike i dijalektičkog kretanja. Međutim, uzet ću si slobodu da ono o čemu se kod njega radi sagledam kao dijalektizaciju same ideje *manjine*, koju dakako možemo smatrati upitnom, ali je ne možemo odbaciti bez preispitivanja u svijetu čija je karakteristika upravo umnažanje »manjinskih statusa« (možda u iščekivanju velike homogenizacije za čije bi ozbiljenje oni bili prelazna sredstva). *Pojam manjine podjednako zahtijeva dijalektizaciju kao i pojam većine*. Potrebno je spoznati koliko duboko mora zadrijeti transformacija ili preobrazba individualnosti kako bi postajanje-fašističkim masa ostalo trajno samo u stanju potencijalnosti. To jest, govoreći u delezovskim terminima, kako bi se spriječila pojava *želje koja je želja za vlastitim potiskivanjem i želja za dokinućem želje kao takve*. (57) Tu će se pokazati da između antifašizma utemeljenog na postajanjem-većinskim «molarnih» (ili *narodnih*) mnoštava i antifašizma zasnovanog na postajanjem-manjinskim individualne, odnosno točnije »molekularne« želje, to jest između identifikacije mase s većinama posredstvom emancipatorskih ideala i »deteritorijalizacija« želje kroz mnoštvenost manjinskih postajanja, odnosno u krugu koji ih objedinjuje u svojevrsnoj praktičnoj »disjunktivnoj sintezi«, postoji filozofski gledano nešto poput antinomije u Kantovu smislu. Svaka od te dvije pozicije jest u mjeri u kojoj je utemeljena na kritici spornih elemenata one druge. Svaka nastoji pokazati *nedostatnost* one druge kako bi obuzdala ili neutralizirala ekstremno nasilje, odnosno njegovu tendenciju da se reproducira.

Iz perspektive mikropolitike želje organiziranje masovnih pokreta (odnosno »narodnih« pokreta) koji nastoje osvojiti vlast kako bi reformirali i kontrolirali državu, ili prije kako bi iznutra proveli njenu revolucionarnu preobrazbu, ostaje neodvojivo od *hegemonijskog projekta* – formulacije jedne »totalne«, ako ne i totalitarne ideologije koja društvo predstavlja kao *totalitet* koji je *rascijepljen na sukobljene strane* (klase, tabore). Upravo iz tog razloga ona nikad nije na sigurnome od idealizacije mržnje. Dok iz perspektive socijalne ili socijalističke makropolitike (koja može uključivati i »makroekonomiju« – bilo marksističku ili neku drugu), kojoj je cilj »civilni-

zirati dominaciju« ili razvijati društvenu i (radikalno) demokratsku »građansku«, Deleuzeovi »strojni sklopovi želje« koji omogućuju deteritorijalizaciju kolektivnih formacija i njihovu stalnu preobrazbu lako mogu ispasti kao prihvaćanje istih onih procesa oprirođenja društvenih sprega, objektivizacije pojedinca i pogotovo njegova tijela, »fluidizacije« identiteta i gubitka čvrstih značajki pripadnosti (i vezanosti) koji su već na djelu uslijed globalnih procesa potrošnje, komunikacije i kondicioniranja potreba. Ta podudarnost možda nije namjerna, ali možda nije ni slučajna. U svakom slučaju treba priznati da je rastakanje subjekta mač s dvije oštrice. Deleuze i Guattari su toga itekako svjesni i sigurno zbog toga tako često pozivaju na nužnost *razboritosti s deteritorijalizacijom*, u antičkom smislu *phronesis* i »načela opreza«, kao bitnog aspekta politike. (58) Mogli bismo reći da većinsko gledište stalno vidi opasnost *ultraobjektivnog nasilja* u »mikropolitici želje«, dok manjinsko gledište stalno vidi opasnost *ultrasubjektivnog nasilja* (fantazije suverenosti koja se uvijek iznova vraća) u »makropolitici emancipacije«. Iz čega proizlazi ono što bismo mogli nazvati antinomijom antidržavne civilnosti.

Bilo bi krajnje zanimljivo – ali bi iziskivalo zasebno izlaganje – ovdje iznova otvoriti diskusiju o odnosu Deleuzeovih formulacija i Foucaultova djela, iz kojeg uostalom i potječe antiteza »mikropolitike« i »makropolitike« (*Nadzor i kazna*). Foucaultova i Deleuzova putanja u nekom su se času srele, u času kada je Deleuze počeo interpretirati Foucaulta onkraj Foucaulta i u vlastiti diskurs uvoditi ideje, izraze i riječi koje su trebale izgraditi sredstva za razrješenje onoga što mu se činilo aporijama kod Foucaulta (ne u smislu nesavladivih prepreka, nego otvorenih smjerova za mišljenje). (59) Najočitija od tih aporija tiče se Foucaultove ideje estetike egzistencije ili brige o sebi, to jest *askeze* posredstvom koje pojedinac ili subjekt postaje sposoban *formirati se* ili dati formu vlastitom životu kroz nalaženje »stila«. (60) Bez ulazanja u raspravu o primjerima takvih procesa autoestetizacije koje nam nudi Foucault (a koji nisu samo antička Grčka već i bodlerovska modernost, dakle i određeni dendizam), primijetimo da se tu očigledno radi o odgovoru na izazov koji je



postavljen opisom »gubernamentalnosti« kao skupa *mehanizma moći koji proizvode individualnost* (odnosno »individualiziraju individue«) istodobno epistemološkim i disciplinarnim procedurama. (61) Estetika sebstva je opreka odnosima moći bez koje se ne bi moglo pojmiti zašto u svakoj moći još uvijek preostaje *moгуćnost otpora*, pa možda čak i *moгуćnost preokreta odnosa*, ali svakako mogućnost nekog pomaka. Dakako, ostavimo li po strani ekstremne situacije u kojima se subjekt suočava s vječitim strukturama koje nikad ne odlaze s pozornice ili pak, još gore, dinamikama moći koje nemaju cilj učiniti život pojedinaca produktivnim, već ga naprotiv uništiti, likvidirati. Ideja estetike sebstva je stoga ključna za razumijevanje što bi to bila fukoovska strategija civilnosti. Međutim, upravo ta strategija ostaje vezana uz predodžbu jednog »sebstva«, dakle *identiteta* (ma koliko transgresivnog, pragmatškog ili performativnog), a to svakako nije slučajnost. (62) Samo poimanje stvaranja ili »proizvodnje« sebstva (nekom tehnologijom ili umjetnošću) u sebi nosi strahovite antinomije, ništa manje od onih koje pogađaju revolucionarnu ideju »transformacije svijeta«. (63) Uzet ćemo barem za indikator tih problema činjenicu da se Foucault tu povremeno vraća terminologiji preobrazbe:

*Može li se tu briga o sebi, koja ima pozitivno etičko značenje, shvatiti kao svojevrsna preobrazba moći? – Preobrazba, da. To je zapravo način da je se kontrolira i ograniči. Jer, ako je istina da je ropstvo taj veliki rizik kojemu se suprotstavlja grčka sloboda, onda postoji i druga opasnost po nju koja se na prvi pogled čini oprečnom od ropstva – a to je zloupotreba moći. Kod zloupotrebe moći premašuje se ono što predstavlja legitimnu primjenu vlastitih ovlasti i drugima se nameće vlastita fantazija, vlastiti apetiti, vlastite želje. Tu se susrećemo s figurom tiranina ili jednostavno moćnog i bogatog čovjeka koji tu moć i bogatstvo koristi da bi zlostavljao druge [...]. I to je moć nad sobom koja će regulirati moć nad drugima. (64)*

U kojoj mjeri Foucault misli da su te formule (koje u svakom slučaju nisu bile moguće bez ponavljanja moderno-

dopskih formulacija: »vlast ograničava vlast« itd.) primjenjive izvan grčkog konteksta? I gdje bi on povukao granicu između onoga što je u odnosima moći preobrazivo i onoga što nije?

Stoga mislim da mogu reći kako Deleuze i Foucault imaju jedan zajednički projekt: iz pojma politike eliminirati sve što vraća na antinomickost moći, pa slijedom toga eliminirati i temelje »ultrasubjektivnog« nasilja naslijeđene iz tradicije *suverenosti*. Ali isto tako mislim da se Deleuze upustio u pokušaj da izmjesti fukoovsku strategiju, i to na dovoljno dubokoj razini da ga je to dovelo do jedne radikalno drukčije »ontologije«. Pojam postajanja-manjinskim nije iskaz aktivnosti formiranja i identifikacije sebstva, već kretanje deidentifikacije koje bismo možda mogli nazvati »aktivno-pasivnim«. (65) Raskidajući fiksnost i jedinstvo sebstva, ono sebstvu omogućuje ne samo da *promijeni mjesto* već i da *zamijeni svoje mjesto* s drugima u transindividualnom prostoru »želje«. Ta praktička filozofija pasivnosti (ili njene fikcije) prekasno je počela nalaziti svoje mjesto kod Deleuzea, pogotovo u njegovoj estetskoj, moralnoj i političkoj preferenci prema problematici »perverzije« namjesto problematici »transgresije«. (66)

Ono što Foucaultu i Deleuzeu u toj tenziji između njihovih pojedinačnih strategija civilnosti ipak ostaje zajedničko jest njihova proklamirana ničeanska referenca na *igru*, bilo da se radi o igri identiteta ili igri mnoštva maski. Dakle, radikalno suprotstavljanje normalnosti i normalizaciji koje, po definiciji, isključuju svaku igru. Zbog toga su oni, uzeti zajedno ili odvojeno, došli do najradikalnije alternative hegelijanstvu i Hegelovu nasljeđu (uključujući i to kako se ono javlja kod Marxa i u marksizmu, pod uvjetom da ih njih uopće možemo svesti pod to nasljeđe). Međutim, to ne znači da su oni *izlašli* iz horizonta problema civilnosti. Naprotiv, oni nam omogućuju da bolje uvidimo do koje je mjere, i iz kojih je razloga, centralno pitanje uvijek pitanje identifikacije i njene suprotnosti, deidentifikacije – rastrgane između različitih modusa tragičkog: kao žrtve (ili žrtvovanja žrtve), kao heroizma bez »nade« ili kao igre preobrazbi u potrazi za vlastitim pravilima.

I. Lacan (vidi gore, str. 81; vidi dolje, str. 171)

U ovim naznakama ne idem za »psihoanalitičkom interpretacijom« ekstremnog nasilja, već topološkom strukturom koja nam omogućuje da zamislimo paradoksalno jedinstvo njegovih manifestacija. Ako pogledamo kontekst u kojem se ona pojavljuje, vidjet ćemo da Lacan koristi dva supripadna svojstva »Möbiusove trake«: s jedne strane, činjenicu da površina ima samo jednu »stranu« (dakle, i samo jedan »rub«), tako da »hodom« u istom mjestu (poput onih kukaca ulovljenih u klopku fantazme – kakvi smo tu i mi sami...) *stalno prelazimo iz vlastitog mjesta na njegovu suprotnu stranu* ; s druge strane, činjenica da je jedinim rubom trake opisana (»za nas«, teorijske ili političke promatrače) praznina ili *rupa* koja njoj nije niti »unutarnja« niti »vanjska«, već je radikalno smještena *drugdje* (u koje drugdje onda možemo upisati sve ono što se pokazuje kao nesvodivo na njegovu predodžbu, bilo da se radi o nemogućem nedostatku koji treba ispuniti ili objektu koji je »viška«).

Kroz kontinuitet površine Möbiusove trake »suprotni« predznaci percepcije i halucinacije neprestano prelaze jedan u drugoga (prepoznavanje sebstva i njegovih predmeta stalno se pretvara u pogrešno prepoznavanje). Na rubu koji Lacan naziva »mjestom strepnje« nazire se alternativa. Odnosno prolaze nebrojeni djelomični objekti želje (i, općenitije, afektivne fiksacije: ljubavi i mržnje) koji u svojoj nedostatnosti subjektu »nadomještaju« *izgubljeni objekt* (dakle nemogućnost da dopre do izvora želje, ovisnosti o Drugome i simboličkom poretku, nedostupnog »uzroka« subjektivacije), ali iz istog tog razloga posjeduju moć da ga »zarobe«. Odnosno pojavljuju se u opsesivnom, »depersonalizirajućem« (dakle, destruktivnom, izluđujućem) obliku nelagodne (*unheimlich*) halucinacijske stvari, kao »dvojnici« jastva (ili sebstva) koji

prijete njegovim uništenjem: oni *zauzimaju prazno mjesto* objekta apsolutne, izvorne ili totalne želje (koji je očigledno nepostojeći, puki »ostatak« podčinjavanja simboličkom poretku, odnosno jezičnim označiteljima). (1) Zbog toga Lacan ponavlja da »strepnja ne vara«. (2) »Prazno« i nesmjertivo mjesto (nelokalizirano, za razliku od paradoksalnog ruba koji je vanjsko-unutarnji) mora se misliti kao samo mjesto jedne *oscilacije* kojom se prelazi iz *objektivacije želje* (ili njenog utjelovljenja u »objektima« ljubavi i mržnje, djelomičnim izvorima ugone i neugode) u *postvarenje* (ili »fetišizaciju«) u formi neprepoznatog i neljudskog subjekta dvojnika ili stvari koju je »nemoguće izbrisati«. (3)

To osciliranje fundamentalno je nepredvidljivo jer ne postoje apsolutni kriteriji ili granice koji razlikuju um i ludilo, iako ih nije moguće zamijeniti. Ono također znači da imamo istodobno posla sa stalnim »prelaskom« i s nesvodivim »procijepom« – što topološki ilustrira nemogućnost da »insekt« koji hoda u jednoj točki Möbiusove trake »probije površinu« da bi se našao na drugoj strani (u *istoj točki*, ali na suprotnoj strani) – jedini prijelaz išao bi upravo preko ruba, odnosno kroz nedostupnu »rupu« u kojoj se subjekt fantazmatski poništava u vlastitim objektima i klizi u »ultrasubjektivnost«. (4)

II. Faye (vidi gore, str. 84; vidi dolje, str. 171)

U djelu *Langages totalitaires. Critique de la raison/l'économie narrative* iz 1972. godine Jean-Pierre Faye uzima si u zadatak opisati »topografiju« diskursâ njemačke »konzervativne revolucije« u razdoblju Weimarske republike, između neuspjelog Kappova puča i Hitlerove pobjede na izborima 1933., ne bi li proniknuo u to kako su semantička oscilacija tih diskursa između ljevice i desnice te dinamika njihovih transformativnih učinaka na ideološko polje mogle transformacijom samoga političkog jezika pripremiti hegemoniju »nacionalsocijalizma«. Višeznačnost riječi *Volk* (»narod«) i njenih izvedenica (*völkisch*, »narodnjačko« ili »populističko«, ali također »nacio-

nalno« koje na kraju postaje istoznačno s »rasno«) i simetrije sintagmi koje su koristile »ekstremističke« skupine na kraju su dokinule (*aufheben*) suprotnost lijevo-desno i ovlastile prijenos ideje revolucije s komunizma na nacizam.

Nije on izmislio figuru »potkove«, već ju je preuzeo iz narativa koji je nastao na tragu spekulacija pokrenutih u krugovima nacionalističkih spisatelja poput onoga koji se okupljao oko Ernsta Jüngerera: »Potkova stranaka, to je polje sila u kojemu će se promijeniti definicije onoga što je utemeljeno i opravdano – što je *prihvatljivo*.« (5) Ona omogućuje da se lociraju »radikalne« formulacije koje zaokupljaju masovne pokrete u oba tabora – »nacionalkomunističkom« i »nacionalboljševističkom« s jedne strane, »nacionalnih revolucionara« i »konzervativnih revolucionara« s druge – a čija direktna međusobna bliskost objašnjava kako su strane mogli promijeniti oni pojedinci koji će odigrati više ili manje prolaznu ulogu u izgradnji nacionalsocijalizma i pripremati do samo kraja svoju likvidaciju od strane »nijemog domaćina« te scene. Opkoračivši prazninu Hilter će u taj diskurzivni prostor uvesti svoj označitelj, *antisemitizam*, oko kojeg će se okupiti mase dezorijentirane krizom:

Međutim jedan se paradoks implicitno provlači kroz opreku tih dvaju lica i njihovih postupnih i paralelnih razotkrivanja [...]. To je zanimljivo raskrižje u genezi hitlerovske ideologije: nacionalno je povezano s revolucionarnim, dok je socijalno povezano s konzerviranjem. Ako ne prežemo pred dvostrukim anakronizmom, mogli bismo reći da se mladi Hitler osjećao nacionalno-revolucionarnim prije nego što je otkrio da je socijalno-konzervativan. On sebe vidi kao političkog revolucionara, ali je – kao što je slučaj kod Naphte Thomasa Manna – zapravo *Revolutionär der Erhaltung* [revolucionar očuvanja, konzerviranja]. On je »nacionalan«, ali otkriva da je »socijalan«. Očekivali bismo da se nacionalizam deklarira kao konzervativan, a da se otkrivanje socijalnog pokaže kao revolucionarno. I pripadajuće formule odgovaraju na to očekivanje. Ali kroz slijed priče dogodilo se upravo suprotno. Upravo ono što će Mann nazvati isprepletenošću, *Verschranktheit* [...]. Određena

logika u toj isprepletenosti htjela je da Adolf Hitler sebe implicitno smatra nacionalno-revolucionarnim i socijalno-konzervativnim prije nego što će se deklarirati nacionalno-konzervativnim i socijalno-revolucionarnim. To jest, konačno, nacionalno-socijalnim što će se pokazati kao »najkonzervativnije moguće revolucionarnim«. Kod njega točka u kojoj se te opreke preklapaju, do krajnjeg stupnja nerazlučivosti, nije ništa drugo do antisemitizam. (6)

### III. Habermas (vidi gore, str. 102; vidi dolje, str. 181)

Kod Habermasa se iza »unutrašnje kolonizacije« krije opis povratnog učinka koji birokratska racionalnost (u veberovskom i lukačevskom smislu kombiniranja ekonomskog utilitarizma i pravnog formalizma) ima na »životni svijet« sazdan iz tradicionalnih značenja – bilo religijskih ili ne – koja organiziraju svakodnevni život i određuju vrijednosti zajednice od kojih biva odvojen kroz tok kapitalističkog razvoja. Tu je specifični doprinos Marxa ležao u mogućnosti koju nudi »teorija vrijednosti« ili teorija komodifikacije kada se primijeni na samu radnu snagu (dakle, na neki način, na »život«) da bi se došlo do uvida da ta racionalizacija završava ne toliko u »začaranosti« svijesti koliko u njenoj *fragmentaciji*. Habermas misli da upravo tu fragmentaciju, koja pojedinca u kasnom kapitalizmu na neki način »lišava ukorijenjenosti« u njegovoj životnoj okolini, može usporediti s povijesnim psihosocijalnim posljedicama kakve su zamijećene u kolonijalnom svijetu:

U stvarnosti takvo djelovanje završava u tome da karakteristično razlikovanje zapadnog racionalizma između sfera znanosti, morala i umjetnosti dovodi ne samo do autonomizacije specijaliziranih profesionalnih sektora već i do njihovog odvajanja od svekolike tradicionalne kulture i svekolike prakse ukorijenjene u svakodnevnom životu. To odvajanje neprestano se doživljava kao problem. Pokušaji da se nadide i očuva »filozofija« i umjetnost razbili su se o strukture koje svakodnevno iskustvo podvrgavaju mjerilima jednodimenzionalne kulture

stručnjaka, a istodobno ga odvajaju od izvora te kulture. Svakodnevna svijest time se našla upućena na tradicije čije su legitimacijske osnove već dokinute, a pokuša li se otrgnuti od carstva tradicije ostaje beznadno rascijepljena. Na mjesto »lažne« danas dolazi *fragmentirana svijest*, koja prosvjetiteljstvo priječi mehanizmom postvarenja. Tek time su ispunjeni preduvjeti *kolonizacije životnog svijeta* – imperativi osamostaljenih podsistema, čim im se makne njihov ideološki veo, prodiru *izvana* u životni svijet – kao što kolonijalni gospodari prodiru u plemensko društvo – i nameću mu prisilnu asimilaciju. Ali raspršene perspektive koje nudi domorodačka kultura ne uspijevaju se sabrati da bi se iz periferije moglo proniknuti u igru metropola i svjetskog tržišta. Teorija postvarenja u kasnom kapitalizmu, tako pojmovno reformulirana u terminima sistema i životnog svijeta, stoga iziskuje nadopunu analizom jedne kulturne moderne koja bi zamijenila staru teoriju »klasne svijesti«. Namjesto da služi kritici ideologije, ona bi trebala pokazati kulturno osiromašenje i fragmentaciju svakodnevne svijesti. Namjesto da uzalud trči za iščezavajućim tragovima revolucionarne svijesti, ona bi trebala analizirati uvjete mogućnosti jedne nove razrade odnosa racionalne kulture i sfere svakodnevne komunikacije koja bi dala značaj prenošenju vrijednosti života. (7)

Radi se, dakle, o promjeni iskustva svijeta, koja ide dublje od same svijesti. A moj bi prijedlog bio da pod pojmom »unutrašnja kolonizacija« vidimo jedan fenomen *drugog stupnja* koji se očituje čim tendencijalno dolazi do utilitarne racionalizacije djelovanja pojedinaca time što je svekoliko individualno i kolektivno iskustvo postalo bespovratno zatočeno u prostor tržišta, ali također čim se *forme socijalizacije* karakteristične za klasično kapitalističko društvo (bilo da se radi o novim tradicijama koje je »izumila« radnička klasa kroz iskustva otpora i borbe ili o oblicima odgoja i potrošnje koje je vladajuća buržoazija nametnula »podčinjenim« klasama) počnu raspadati pod učinkom *nove* »velike transformacije« koja ima za metu samu proletersku kulturu. (8) U tom smislu, tu se doista radi o »kasnom kapitalizmu«, kapitalizmu

kakvog oblikuju učinci takozvane »neoliberalne« globalizacije. To mi se čini da je i smisao analiza koje Robert Castel nudi u pogledu prelaska iz »stanja redovnog plaćenog rada« na opći prekarijat i u pogledu učinaka »negativnog individualizma« ili »dokidanja društvene pripadnosti« koji ga prate. (9) I upravo sam u tom smislu nedavno opisao paradoksalno stanje suvišnih pojedinaca koji su »iznutra isključeni« iz globalnog tržišta koje kao takvo zapravo više ne sadrži ništa izvanjskoga. (10)



### UVOD

#### Nasilje i politika: neka pitanja

- (1) Ovaj tekst preuzima većinu elemenata izlaganja koje sam održao u Cerisy-la-Salleu u lipnju 1992. u sklopu kolokvija »Prelaženje granica. Oko djela Jacquesa Derride« pod naslovom »Nasilje/a, nenasilje/a, protunasilje/a, antinasilje/a«. Predavanje je objavljeno u zborniku radova s kolokvija *Les Passage des Frontières, Autour de l'oeuvre de Jacques Derrida*, Pariz, Galilée, 1994.
- (2) Možda bi prije trebalo reći: objedinjuje »različite stvari« pod generičkim imenom nasilja.
- (3) Ta shema objedinjavanja/razdiobe, naravno, nije karakteristična samo za političko. Ona, između ostalog, ulazi također u teološko. Ono što je specifično za političko jest pak postavljanje carstva zla kao «zemaljskog», imanentnog ako ne i materijalnog, te pretpostavka da je «duhovno» (ili «simboličko») nasilje *nenasilje*. Ono postaje nasilje – teže ili blaže – tek kada pribjegava sredstvima prisile. Iz čega proizlazi čitava dijalektika prisile ili zavodjenja. Iz čega također proizlazi jedna – uvijek otvorena – mogućnost »kritike politike«: pokazati da je nenasilje odnosno simboličko nasilje uistinu nasilje.
- (4) Sama ta ideja, dokle god se temelji na psihologiji, očigledno predstavlja poseban oblik nasilja – a da bi to nadišla potrebno je ili, kao što je učinio Freud, problematizirati nagon za smrću ili, kao što je učinio Spinoza, promisliti element »pasivnosti« koji bi u sferi nasilja bio konstitutivan za samu »aktivnu poziciju«.

- (5) Jacques Derrida, »Nasilje i metafizika. Oglad o mišljenju Emanuela Levinasa«, *Pisanje i razlika*, Sarajevo, Šahinpašić, 2007. Vidi također komentar Catherine Malabou, »Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx), u *Revue philosophique*, br. 2, 1990.
- (6) Odnosno, rečeno drugim riječima: bez činjenice da situacija »voljnog ropstva« u sebi nosi *unutarnju granicu*, a riječ je o onoj gdje nasilje postaje nepodnošljivo, nespojivo s »ljudskim« bivanjem, gdje ono prijeti smrću, bijedom ili poniženjem.
- (7) Vidi É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Pariz, La Découverte, 1992., i *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Pariz, PUF, 2010.
- (8) Nemam ovdje za cilj raspravljati o ovom ili onom povijesnom primjeru, pa niti o primjerima čija se tražičnost najneposrednije tiče našeg pokušaja da se zajedno misle politika i nasilje. Samo ću reći da mi se čini nemogućim tvrditi kako strahote povijesnih ugnjetavanja do kojih je došlo u ime revolucije proizlaze jednostavno iz izopačenja ili utopijske naivnosti revolucionarne ideje, podjednako kao što mi se čini nemogućim uvjeravati da one svakako nisu proizašle iz nemoći revolucionara da se suoče s izokretanjem njenih ciljeva.
- (9) Čime se Marx neosporno vraća na revolucionarnu tezu »univerzalnog prava na politiku«, koju sam svojedobno povezo s »propozicijom jednake slobode«, a što je nadalje vidljivo iz programatskih formulacija koje je Marx priredio uz statut Prve internacionale («oslobođenje radničke klase mora izboriti sama radnička klasa»). Vidi Jaroslav Šidak (ur.), *Prva internacionala – materijal za proučavanje*, Beograd, Rad, 1950., str. 55-57.
- (10) Karl Marx, *Kapital*, svezak I., glava XXIV., prev. Moša Pijade i Rodoljub Čolaković, Zagreb, Kultura, 1947., str. 673.

- (11) *Ibid*, gl. VIII, str. 183.
- (12) To bismo mogli nazvati shemom Thomasa Morea – koji, ako se prisjetimo, u *Utopiji* besprijekornom logikom povezuje lanac »uzroka« i »učinaka« koji polazeći od privatnog vlasništva vodi do bijede, zločina i rata. Iz čega proizlazi projekt vraćanja na prvotni uzrok kako bi se dokinuo čitav lanac: *tollata causa, tollitur effectus...*
- (13) Pojam »diktatura proletarijata« (koji je sam po sebi antinomički) dugo je simbolizirao to podvajanje revolucionarne perspektive u njenom odnosu prema problemu nasilja.
- (14) Louis Althusser je uvijek inzistirao na činjenici da u povijesti kapitalizma »borba vladajuće klase« preventivno prethodi otporu, »borbi ugnjetavanih klasa« – što je evidentno figura suviška u samoj jezgri strukture.
- (15) Ovo govorim djelomično inspiriran sjajnim formulacijama Catherine Malabou u »Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)«, *art. cit.* Vidi također moj leksikon »Pouvoir« (u Georges Labica i Gérard Bensussan (ur.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Pariz, PUF, 1982) i »L'idée d'une politique de classe chez Marx« (u B. Chavance (ur.), *Marx en perspective*, Pariz, EHESS, 1985).
- (16) Uпитat ćete se zašto se tu ne bismo pozvali na Gandhijeve pouke? Unatoč krajnjoj zanimljivosti njegove ideje »nenasilja«, koja se ne svodi na moral, nego je zbilja jedna *politička* ideja – ideja *određenog, organiziranog* »nenasilja« koje se kolektivno provodi u djelo na osnovi strategije, u cilju stvaranja odnosa sila protiv institucionalnog nasilja (ili okretanja odnosa očiglednih sila) i postizanju postavljenih *zadataka*, meni se čini da Gandhi nije dovoljan da se razriješi problem koji ovdje preispitujemo. Ne samo zbog neizvjesnosti posljedica koje se čini da za sobom nosi gandijevska

politika – naime, zastrašujuće osвете kolektivnog nasilja što ga je ona historijski porodila. Jer, razlučiti što ta osвета ima zahvaliti povijesnim uvjetima, a što svojim unutarnjim kontradikcijama nije ništa lakše no u slučaju lenjinizma. Nego također zbog toga što to »nenasilje« također služi određenoj *svrsi*, čije je ono *sredstvo*: nacionalizmu, koji je doduše nerazdvojiv od velikog zahtjeva za jednakošću i slobodom. I zato jer je etika koja je vezana uz tu politiku, i predstavljena kao njen preduvjet, etika *nutrine* – a znamo li točno što je *nutrina* u indijskoj civilizaciji?

- (17) É. Balibar, »Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses«, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Pariz, Galilée, 1997.; također, *Spinoza et la politique*, Pariz, PUF, 1985.
- (18) Ta izjava pripisuje se Saint-Justu. Iako se u doslovno toj formulaciji ne pojavljuje u raspravama u obranu Terora (recimo u onom od 13. ventoza godine II. »O načinu izvršenja dekreta protiv neprijatelja Revolucije«), ona odiše njihovim duhom.
- (19) Iako dobro znam da među njima nema velike bliskosti, neizbježno moram povući usporedbu s analizom »okupljanja« koje Jean-Claude Milner izlaže u *Les Noms indistincts*, Pariz, Le Seuil, 1983.
- (20) Čini se da *fizička* narav nasilja, to jest njegov bitni odnos s tijelom (svakako trebamo ići tako daleko i reći da je i »moralno« nasilje uvijek fizičko), nije ništa više posljedica »ekonomije« nego što je posljedica »ideologije«, i upravo u tom paradoksalnom modalitetu istovremene negacije pripada i jednoj i drugoj.
- (21) Točnije, znamo da se ta primjena u biti temelji na »pasivnosti«. Ona je analogija – na međunarodnoj razini – »nepomaganju unesrećenoj osobi«, a čiji razmjeri nisu niti dotaknuti »pravom humanitarne intervencije«.

je«. Međutim, u kontekstu međunarodnih odnosa nepomaganje više nije »kazneno djelo«.

- (22) Pojam koji je skovala, možda ćete se sjetiti, Germaine Tillon tijekom Alžirskog rata (vidi *Les Ennemis complémentaires. Guerre d'Algérie* [1960], Pariz, Tirésias, 2005.).
- (23) É. Balibar, »Racisme et nationalisme«, u É. Balibar i Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Pariz, La Découverte, 1988. Izraz »unutarnja granica« ključan je kod Fichtea: vidi É. Balibar, »La frontières intérieure: réflexions sur les *Discours à la Nation allemande* de Fichte«, [1990], *La Crainte des masses*, op. cit.
- (24) Neki bi rekli: nacionalizam i nije nego *jedan od oblika*, ali nikad jedini, nikad čisti, radikalizacije konflikata i nasilja zajednice. Ali u suvremenom dobu to je samo način da se opiše globalni rasizam jer su sve sadašnje postojeće ili moguće zajednice uvijek već smještene u diferencijacijsku i hijerarhijsku strukturu.
- (25) Primjerice, u vidu onoga što bi se moglo nazvati »sigurnosno-ugrožavajuće« djelovanje državnih aparata ili u vidu poopćenja politika provokacije na oružano nasilje kojoj je kao ilustracija poslužio »Zaljevski rat« 1991. time što je dao konzistentnost »novom međunarodnom poretku« (materijalno i ideološki izaziva se »terorizam države« kako bi se globalni »protuterorizam«, kao zamjena za nemoguću organizaciju globalne sigurnosti, činio nezaobilaznim...).

## Od ekstremnog nasilja prema problemu civilnosti

- (1) Što mi se čini da nije isto što i *a priori* postaviti antitezu ili nekompatibilnost između pojmova »nasilja« i »politike« (Éric Weil) ili »nasilja« i »moći« (Hannah Arendt).
- (2) É. Balibar, »Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité« [1996.], *La Crainte des masses*. op. cit.
- (3) Ovdje nije moguće izložiti cijelu genealogiju termina civilnost koja bi uključivala njegova grananja i njegove preobrazbe kroz europske jezike. Uostalom, koliko mi je poznato, kritički rad koji je proveden za termin »civilizacija« (koji je djelomično njegova izvedenice i njegove nasljednica) nije dostupan za »civilnost«. *Vidi* međutim François Bourricaud, članak »Civilité«, *Encyclopedia Universalis* (II. izdanje, 1984.); Edward C. Banfield (ur.), *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, New York, Paragon House, 1992.; Claudine Haroche, »La civilité et politesse, des objets négligés de la sociologie politique«, u *Cahiers internationaux de sociologie*, sv. 94, 1993., str. 97-120; Philippe Reynaud, »Les philosophes et la civilité«, u Philippe Roger (ur.), *L'Homme des Lumières de Paris à Pétersbourg*, Napulj, Biblioteca Europea, Vivarium, 1995. Već latinski *civilitas* (izvedeno iz *civis*, koje bismo prije preveli sa »sugrađanin« negoli »građanin« slijedimo li Benvenistea u »Deux modèles linguistiques de la cité«, *Problèmes de linguistiques générale*, II, Pariz, Gallimard, 1974.) evoluiralo iz objektivnog smisla (pripadnosti *civitas*) u subjektivni smisao (»vrline« građanina). Tek srednji vijek u okviru prve urbane renesanse (13-14. stoljeće) čini ga istoznačnim s pojmom *politeia* kako bi time označila »civilnu vladavinu« nasuprot vladavini crkvene moći i vojnog *imperiuma*. U klasicizmu (u rasprava-

ma između filozofa francuskog prosvjetiteljstva i predstavnika škotskog prosvjetiteljstva) upotrebe tog termina igraju ključnu ulogu u definiranju i kritici odnosa između ideje napretka i ideje autonomizacije društva – koje se upravo nazivalo »civilnim« – naspram patronata monarhijske moći. Ipak, one se teže dijeliti na pol »privatnog života« (uljudenosti, prijateljstva) i pol »javne sfere« i vladavine (reda, javnog duha). Pojam *običajnosti* (kod Montesquieua i kasnije) upravo je taj koji povezuje ta dva različita pola, prije nego što se i on sam postupno podijelio na vladavinu civilizacije ili kulture (nasuprot »barbarstvu«) i društvenosti (nasuprot sukobu ili ratu). U to međurazdoblje pada predklasicistički trenutak u kojem se etabliiraju upotrebe koje su najizravnije bitne za problematiku koju ovdje pokušavam locirati – Erazmova upotreba (*civilitas puerilis*), iz koje je Norbert Elias izgradio nosivi stup svoga slavnog poduhvata da napiše genealogiju »civilizacije običaja« ili ustrojavanja procedura normalizacije individualnog ponašanja u društvu (N. Elias, *Über den Process der Zivilisation* [1969.]; »O povijesti pojma *civilité*«, u *O procesu civilizacije*, prev. M. Bobinac i S. Bosner, Zagreb, Antibarbarus, 1996., str. 102) i Machiavellijeva upotreba (*vivere civile*), koja se odlikuje time (što je presudno za naše razmatranje) da *civilità* imenuje (više kao problem nego kao rješenje) odliku vladavine koja *istodobno* pokriva moment mira i moment sukoba uz uvjet očuvanja zajedničke koristi (dakle, vladavinu smještenu u međuzoni između građanske sloge i građanskog rata) (vidi Marie Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Pariz, Honoré Champion, 2004.). Iskoristio bih priliku koju mi daje ova bilješka da ukažem na zanimljivu knjigu Johna Keanea, *Reflections on Violence* (London, Verso, 1996.), koja je prekasno objavljena da bih je uzeo u obzir u razradi ovih predavanja. Ona se eksplicite smješta u horizont »ponovnog otkrivanja civilnog društva« i ima za cilj konceptualizirati *politics*

*of civility*, politike koja bi bila antiteza teškim oblicima *necivilnosti* koji se očituju kroz rađanje jednog necivilnog društva, *uncivil society*, baziranog na novim necivilnim ratovima, *uncivil wars* – politike koja bi »imala cilj učiniti javnima posve različite fenomene kao što su ubojstva, silovanja, genocid i nuklearni rat, nasilje disciplinarnih institucija, okrutnost prema životinjama, zlostavljanje djece i smrtnu kazna, ne bi li time ograničila njihove posljedice« (str. 22). Naposljetku, u djelu *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* (Pariz, Le Seuil, 2003.) Étienne Tassin od civilnosti čini imenicu koja je dijelom ideje »globalnog civilnog društva«.

- (4) Vidi Jean-Pierre Lefebvre i Pierre Macherey, *Hegel et la société*, Pariz, PUF, 1984.
- (5) Michel Foucault, *Rađanje biopolitike – Predavanja na Kolež de Fransu 1978-1979.*, Novi Sad, Svetovi, 2005.; *Dits et Écrits, 1954-1988*, sv. IV (1980-1988.), Daniel Defert i François Ewald (ur.), Pariz, Gallimard, 1994., str. 213 i dalje, str. 728 i dalje, str. 750 i dalje, str. 785. i dalje.



## Predavanje prvo

### Hegel, Hobbes i »preobrazba nasilja«

- (1) Izraz »posthistorija« popularizirao je Pasolini (*dopo-storia*). Ali on u stvari potječe od Marxa koji govori o *Nachgeschichte* u jednom čudesnom odlomku uvoda u *Kritiku Hegelove filozofije prava* (1844.) gdje se javlja kao pandan »pretpovijesti« (*Vorgeschichte*). Posthistoriju je u 20. stoljeću u opticaj vratio Arnold Gehlen (vidi *Post-Historie* [1962.], u H. Klages i H. Quaritsch (ur.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994., str. 885-895).
- (2) Benjamin R. Barber, *Jihad versus McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York, Ballantine Books, 1995.
- (3) Danas smo također svjedoci perverzije fenomena *nejednake besmrtnosti* kakva je odavno odlikovala ljudska društva – kao što je to nedavno naglasio Zygmunt Bauman (*Mortality, Immortality & Other Life Strategies*, Palo Alto, Stanford University Press, 1992.).
- (4) Ovi su reci ispisani puno prije početka ciklusa ratova koje su pokrenuli napadi 11. rujna 2001. i američka invazija na Afganistan i Irak. Moglo se učiniti da su utoliko oslabljeni povratkom težnje prema suverenosti u jednom izrazito imperijalnom obliku. Međutim, danas vidimo da tome nije tako, iako se radi o okolnostima koje iziskuju čitavu analizu, a ne samo tezu.
- (5) Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000., str. 272 i dalje.
- (6) Prisjetimo se da je tu diskusiju Sartre uzeo za predmet u *Kritici dijalektičkog uma* [1960.] u kojoj je pokušao problematikom totalizacije zamijeniti problematiku

totaliteta koja je po njemu karakterizirala hegelijansku dijalektiku, a ne bi li sačuvao jedinstvenost pojma povijesti, kao preduvjeta njene pojmljivosti.

- (7) Vidi É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, Pariz, La Découverte, 1993., str. 95 i dalje.
- (8) Naravno, izraz »pravna država« (prijevod njemačkog pojma *Rechtsstaat*, s početka 19. stoljeća) ne nalazimo kod Hobbesa (kao ni onaj stariji – *rule of law* – koji se često navodi kao ekvivalent). Međutim, poglavlja XXVI.-XXVII. *Levijatana* izlažu teoriju univerzalnosti zakona (koja se, sjetit ćete se, temelji ne na »istini« već »autoritetu« zakonodavca) koji sudovi imaju zadatak provoditi nad privatnim osobama, *pod uvjetom da je prethodno objavljen*. Vidi Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'État*, Pariz, PUF, 1994. i »Le concept d'État de droit«, u *Droits*, br. 15, 1992. Za usporedbu Hobbesa po tom pitanju s pravnim pozitivizmom (Kelsen) vidi Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Pariz, PUF, 1988., str. 178 i dalje; Norberto Bobbio, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Torino, Einaudi, 1985./1995., str. 87.
- (9) Otuda borba koju Hobbes vodi protiv kategorije »savjesti« – vidi Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, fr. prev. H. Hildebrandt, Pariz, Minuit, 1979., str. 22-23.
- (10) Vidi Alexandre Passerin d'Entrèves, *La Notion de l'État*, Pariz, Sirey, 1969., str. 136 i dalje.
- (11) Vidi N. Bobbio, *Stato, governo, società, op. cit.*, str. 71-72.
- (12) Vidi Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destine de la communauté*, fr. prev. N. Le Lirzin, Pariz, PUF, 2000., str. 40 i dalje. Krilatice uvodnog dijela *De Cive*: »treba izaći iz prirodnog stanja (*exeundum est e statu naturae*)« priziva odmah gorki zaključak: ali iz njega zapravo nikad ne »izlazimo«.

- (13) Dva pola te argumentacije jesu *prenošenje nadležnosti* (kojim se pojedinci odriču toga da sami provode pravdu i prihvaćaju da budu kažnjeni, štoviše da sebe smatraju »autorima« vlastite kazne) (to je »teror« iz XVII. poglavlja *Levijatana* čiju granicu tvori činjenica da se oni ne mogu odreći toga da brane vlastiti život, iz čega proizlazi višak prisile) i *uskraćivanje*, »u krajnjoj instanci«, moći zajednica da reguliraju svoje unutarnje sukobe i da sude o vlastitim činjenicama (to je teorija podređenih sustava u XXII. poglavlju). Kao posljedica (XVIII. poglavlje) podanici nikad ne mogu optužiti suverena koji ih štiti za nepravdu (i to učiniti bilo bi subverzivno djelovanje...).
- (14) Za tu radikalnu, ali rigoroznu interpretaciju vidi Frieder-Otto Wolf, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromann Verlag, 1969. Ista ideju nalazimo kod Roberta Esposito, *Communitas*, *op. cit.*
- (15) O izvorima i značenju pojma »*Rechtsstaat*«, koji se prevodi u francuskom kao »*État de droit*«, »pravna država«, koji retrospektivno primjenjujem na Hegela (a koji je nedvojbeno bio jedan od njegovih nadahnitelja), vidi članak Pilippe Raynaud, »*État de droit, État légal*«, u Barbara Cassin (ur.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Pariz, Le Seuil/Le Robert, 2004.
- (16) U izlaganju na kolokviju u Cerisyju (1994.) o »Nasilju i politici« Jean-François Kervégan je precizno i temeljito istražio pitanje Hegelova odnosa prema problemu koje nasilje stavlja pred politiku oslanjajući se na *Znanost logike* i *Fenomenologiju*. Njegov postupak razlikuje se od onoga koji ja ovdje nudim utoliko što privilegira pojam *posredovanja*, koji upravlja prelaskom iz »predpolitičkog« stanja nasilja u »političko« stanje državne moći koja u sebe ugrađuje institucije civilnog društva. Vidi »*Politique, violence, philosophie*«, u

*Lignes*, br. 25., »Violence et politique«, svibanj 1995., str. 57 i dalje.

- (17) Pitanje »dvostrukog značenja« riječi *Gewalt* u njemačkom jeziku i dijalektičkih učinaka koje ono povlači za sobom (tenzija između »vlasti« i »nasilja« i pretapanja jednog termina u drugi) poslužilo je kao povod znamenitim komentarima, između ostalih onome Raymonda Arona (»*Macht, Power, Puissance. Prose démocratique ou poésie démoniaque*« [1964.], *Les Sociétés modernes*, Pariz, PUF, 2006.) i Jacquesa Derride (»*Sila zakona: mistični temelj autoriteta*«, prev. Milorad Belančić, Novi Sad, Svetovi, 1995.). Ono se provlači kroz interpretaciju u Engelsovoj brošuri o »Ulozi nasilja u povijesti« (*Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*) (1895.). Razdvajanje *Gewalt* i *Gewaltsamkeit* ponekad pomaže da se razluči taj odnos i da se tu uvede unutarne razlikovanje. Za Kanta i Hegela vidi J.-F. Kervégan, »Politique, violence, philosophie«, *art. cit.*; za Kanta i Webera vidi Catherine Colliot-Thélène, »Violence et contrainte« (u *Lignes*, br. 25, »Violence et politique«, svibanj 1995., str. 264 i dalje). Jean-Pierre Faye pak u jednoj važnoj opasci svoga *Dictionnaire politique portatif en cinq mots: démagogie, terreur, tolérance, répression, violence* bilježi: »Kako prevesti to *Gewalt* koje je istodobno i nasilje i vlast – u smislu koji mu daje teorija razgraničenja ili podjele vlasti, od Lockea do Montesquieua? Kako prevesti taj termin tamo gdje je njemačka misao provela temeljnu raspravu o njemu – od Hegela do Marxa? Aristotel je samo imenovao 'dijelove' vlasti, *kra-tos*: a tu, u njemačkom jeziku, one su prevedene kao forme nasilja – forme toga *Gewalt*. Tako se preokreće velika engleska problematika, ona koja je zacrtana u Dijelu drugom *Levijatana*: gdje se vlast izdiže nad ratom svih protiv svijtu. S jedne strane *power*, a s druge *war*. Odnosno, s jedne strane *terror*, a s druge *cruelty*. Teror vlasti nasuprot okrutnosti rata. Reći ćete da se tu vlast diže protiv nasilja rata? Ali nije li mač vlasti – *the*

*sword* – također nasilje? [...] A njemački jezik je već odgovorio da je nasilje unutarnje toj sili koju provodi državna vlast.« (Pariz, Gallimard, 1982., str. 206-207.) (Referenca u citatu je na XVII. poglavlje *Levijatana*.)

- (18) Hegel kritiku »*Polizeistaat*« razvija primarno u *Osnovnim crtama filozofije prava* [1821.], prev. Danko Grlić i Sulejman Bosto, Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost, 1989. Vidi J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Pariz, PUF, 1992., str. 233 i dalje.
- (19) Radi se o Hegelovim uvodnim predavanjima u seminaru o »*Filozofiji povijesti*« čiji je tekst (temeljem seminara 1822., 1828. i 1830.), polazeći od Hegelovih manuskripata i bilješki njegovih slušača, rekonstruirao Lasson (a revidirao Hoffmeister). G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, sv. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955. [Citati u prijevodu prema izdanju *Filozofija povijesti*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Zagreb, Naprijed, 1966., koje ne obuhvaća neke dijelove rekonstruiranog izvornika. Tamo gdje Balibar citira dijelove koji nedostaju u tom izdanju, oni su prevedeni temeljem francuskog teksta. *Op. prev.*]
- (20) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, str. 89-90; *Filozofija povijesti*, *op. cit.*, str. 35. Očigledno je teško čitati te izvode, a ne pretpostaviti da Hegel, s obzirom na mjesto i vrijeme kada je to pisao, nije imao na umu podjednako ili čak više Napoleona negoli Cezara, ali da to nije bio u mogućnosti otvoreno reći zbog političkih okolnosti restauracije. Još jedno »lukavstvo« uma.
- (21) *Die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, str. 171-172; *Filozofija povijesti*, *op. cit.*, str. 73 Njemački pojam »*verkehrt*« (od glagola *verkehren*, iz kojeg nastaje imenica *Verkehrung*) znači »preobrazbu« u smislu »izokretanje«,

»inverzija«. U religijskom i teološko-političkom smislu (»preobraćenja« svetaca, nevjernika itd.) njemački uobičajeno koristi *bekehren*, *Bekehrung*. I jedan i drugi izvedeni su iz *kehren*, *Kehre* – »okrenuti« ili »okrenuti se«, »obrat«, »okret« ili »povratak«.

- (22) Friedrich Engels, *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* (prema rukopisu), u *Marx Engels Werke*, sv. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1962., str. 405-465. *Uloga sile u istoriji: sila i ekonomija pri stvaranju novog njemačkog Rajha*, prev. Zvonko Tkalec, Beograd, Kultura, 1961.
- (23) Karl Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, glava XXIII., str. 684.
- (24) G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, *op. cit.*, str. 33.
- (25) Walter Benjamin, »O pojmu povijesti« [1942.], prev. Snješka Knežević, u *Uz kritiku sile*, Zagreb, Studentski centar, 1971.
- (26) Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme« [1934.], u *Œuvres complètes*, sv. I., Dennis Hollier (ur.), Pariz, Gallimard, 1970., str. 339-371; »Psihološka struktura fašizma«, u *Polja politike*, prev. Ana Moralić, Novi Sad, Jugoslavensko udruženje za političke nauke, Ogranak u Novom Sadu, 1999., str. 257-275; »Lettre à X [Alexandre Kojève], u Denis Hollier (ur.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Pariz, Gallimard, 1979., str. 170 i dalje.; *La Part maudite*, III, »La Souveraineté« [1953-1954.], u *Œuvres complètes*, sv. VIII., Thadée Klossowski (ur.), Pariz, Gallimard, 1976., str. 243-456; *Prokleti deo – eseji iz opšte ekonomije: potrošnja*, prev. Pavle Sekeruš, Novi Sad, Svetovi, 1995.
- (27) G. W. F. Hegel, *Die Venunft in der Geschichte*, *op. cit.*, str. 157; *Filozofija povijesti*, *op. cit.*, str. 62.
- (28) Mali svezak Vittorija Morfina, *Sulla Violenza, Una lettura di Hegel*, koji je objavljen nakon ovih predavanja

(Ibis, Como-Pavia, 2000.), razrađuje tu tezu u mnogo točaka. On donosi krajnje zanimljive analize odnosa između pitanja nasilja u Hegelovim djelima i preuzimanja/transformiranja Aristotelove sheme kauzalnosti (a koje je »teleologija« dio), koju Hegel izolira od dva iracionalna »ekstrema« (slučajnost, sudbina) ne bi li je naknadno sveo i uklopio.

- (29) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., str. 29.
- (30) Napomenimo da kod Hegela ne postoji samo problem *preobrazbe nasilja* već i problem *preobrazbe ljubavi*, koja je upravo predmet teorije *braka*, kao »etičke« transformacije osjećaja u »objektivni«, odnosno društveni odnos (*Osnovne crte filozofije prava*, op. cit., § 161 i dalje). Ovdje se isto otvoreno radi o nadilaženju kontingencije i »prirode« – u »drugu prirodu« koja se javlja čak i prije momenta obrazovanja (*Bildung*). Međutim, valja primijetiti da tu postoji asimetrija: ono što je usporedivo s preobrazbom ljubavi nije preobrazba *mržnje*, već preobrazba *nasilja* (*Gewalt*) – dakle, možemo pretpostaviti da je nasilje o kojem se ovdje radi »*nasilje bez mržnje*«, što ga upravo čini preobrazivim.
- (31) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., str. 70. Taj će odlomak Marx doslovno izdvojiti u prvom dijelu *Njemačke ideologije* zbog teme »izvanjskih« i »unutarnjih« uzroka propasti civilizacija.
- (32) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit. str. 71; *Filozofija povijesti*, op. cit., str. 83.
- (33) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit. str. 175-176. Hegel time ostavlja anticipirajući trag teze koju će tek u 20. stoljeću, uz vrlo različite intencije, iznijeti Schmitt, Arendt i Aimé Césaire: obrana režima civilizacije (uključujući *civilizacije rata* ili njegovog samoograničavanja) u proširenom »europskom pravnom prostoru« ima kao svoju posljedicu (i nedvojbeno

kao preduvjet) eksploziju zvjerstva (to jest *totalnog rata*, etnocidnog i genocidnog) protiv »divljih naroda« izvan Europe. Vidi Nestor Capdevila, »Impérialisme, empire et destruction«, u Bartolomé de las Casas, *La Controverse entre Las Casas et Sepulveda*, Pariz, Vrin, 2007.

- (34) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.* str. 80. *Povijest filozofije*, *op. cit.*, str. 26. U stvari, uvriježeniji prijevod za riječ »*Schlachtbank*« koju tu koristi Hegel jest »stol za klanje«.
- (35) »Svjetska povijest kao posljednji sud.« G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, *op. cit.*, §340 (također, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, sv. III., »Filozofija duha«, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Sarajevo, »Veselin Masleša, 1965., §548). Ali formula potječe iz jedne Schillerove pjesme (»Rezignacija«, 1786.).
- (36) Jean-Luc Nancy u jednom vrlo lijepom ogledu (»*L'insacrifiable*« [1989.], u *Une pensée finie*, Pariz, Galilée, 1990., str. 65-106), u kojem preispituje mišljenje žrtve kod Bataillea i Heideggera iz perspektive promišljanja o nacističkim likvidacijskim logorima (koji to mišljenje u njegovim očima radikalno delegitimiraju), polazi od podsjećanja da Hegelova koncepcija procesa pripada zapadnoj tradiciji koja započinje sa svetim Pavlom, a koju on također interpretira kao »žrtvovanje žrtvovanja« koje dijalektički razotkriva njegovu istinu. On citira §546 *Enciklopedije*: »Supstanciju države u njenom individualitetu, koji ide do apstraktnog negativiteta, prikazuje to stanje kao moć u kojoj sebe posebna samostalnost pojedinaca i stanje njihove uronjenosti u vanjsku egzistenciju posjeda i u prirodni život osjeća kao nešto *ništavno* i koja posreduje održavanje opće supstancije s pomoću njezina žrtvovanja te prirodne i posebne egzistencije, koja se zbiva u njenoj nastrojivosti...« Ali kako se to žrtvovanje pojedinca u korist zajednice koje predstavlja država poklapa s ispunjenjem patriotske zadaće, Nancy zaključuje da je žrtvova-



nje žrtvovanja ujedno beskonačno očuvanje njegovog modela: »Isti onaj Hegel koji odbacuje religijsko žrtvovanje kada se radi o državi ponovo otkriva svu vrijednost ratničke žrtve. (A što reći o Marxovu proletarijatu, proletarijatu koji 'posjeduje univerzalni karakter univerzalnošću svoje patnje?') Nadilazeći žrtvu Zapad proizvodi fascinanciju momentom okrutnosti u vlastitoj ekonomiji. I to, možda, upravo srazmjerno širenju i očitovanju nasilja u svijetu modernog rata i tehnike – barem do određene mjere [...]. Zapadna spiritualizacija/dijalektizacija otkrila je tajnu beskonačne učinkovitosti transgresije i njene okrutnosti. Nakon Hegela i Nietzschea pojavit će se oko za tu tajnu [...] primjerice Batailleovo oko.« (str. 79-80.)

- (37) G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, op. cit., §93, dodatak: «U državi više ne može biti heroja.» U tom smislu Brechtov dijalog u *Životu Galileievom* posve je hegelovski: «Andrea (*glasno*): Nesretna zemlja koja nema heroja! [...], Galileo: Ne. Nesretna zemlja kojoj su potrebni heroji heroja.« Bertolt Brecht, »Život Galileiev«, u *Uvod u Brechta*, sastavljač Darko Suvin, prevoditelji Darko Suvin i Slavko Goldstein, Zagreb, Školska knjiga, 1970, str. 202. O nadilaženju »herojstva slobode« u Hegelovim zrelim radovima vidi J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, op. cit., str. 174 i dalje.
- (38) M. Foucault, »Politique et éthique: une interview« (razgovor s M. Jayem, L. Löwenthalom, R. Rortyjem i C. Taylorom, travanj 1983.), u *Dits et Écrits*, sv. IV., op. cit. str. 586-587.
- (39) Fethi Benslama, »La dépropriation«, u *Lignes*, br. 24, veljača 1995., str. 36, 39-40.
- (40) Pridjev »ultrasubjektivn« koristio je Lacan. Vidi Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Jacques-Alain Milner (ur.), Pariz, Le Seuil, 2004., str. 248: »To

mjesto koje pokušavamo razlučiti i definirati, to mjesto koje nikad do sada nije bilo naznačeno u svem onom što bismo mogli nazvati njegovim ultrasubjektivnim zračenjem, ono središnje mjesto čiste funkcije želje, ako se to tako može reći, to je mjesto na kojem sam vam pokazao kako se formira  $a - a$ , objekt objekata. Naš vokabular za taj objekt predložio bi termin objektnosti kao suprotan od termina objektivnosti...« Ja sam adekvatno skovao termin »ultraobjektivan«.

- (41) Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- (42) Vidi tipologije koje predlaže Pierre-André Taguieff u *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Pariz, La Découverte, 1988. I moj ogleđ »Racisme et nationalisme«, u É. Balibar i I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Pariz, La Découverte, 1997., str. 54 i dalje.
- (43) Robert Ian Moore, *La Persécution. La formation en Europe (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)* [1987.], fr. prev. Ch. Malamoud, Pariz, Les Belles Lettres, 2004.
- (44) Bertrand Ogilvie, »Violence et représentation. La production de l'homme jetable«, u *Lignes*, br. 26., listopad 1995., str. 114. Ogilvie ne citira izvode Hannah Arendt o »totalitarnom pokušaju da se ljude učini suvišnima« (*Izvor totalitarizma*, prev. Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, »Feministička izdavačka kuća 94«, Beograd, 1998., poglavlje XII, § 3, str. 464.) Međutim, možemo zamisliti da ih on ima pred očima i da pokušava obrnuti vektor arentovske metafore (»Pokušaj [...] da reflektira o iskustvu koje moderne mase imaju o svojoj suvišnosti na prenapućenom planetu«), kako bi si postavio pitanje *koji su to* iz perspektive objektivnih procesa suvišnog stanovništva u komercijalnom svijetu ekvivalenti okrutnosti totalitarnog nasilja.

- (45) B. Ogilvie, » Violence et représentation«, *art. cit.*, str. 126.
- (46) *Ibid.*, str. 127.
- (47) É. Balibar, »Exclusion ou lutte des classes«, *Les Frontières de la démocratie, op. cit.*, str. 191 i dalje (i recentnije, »Uprisings in the Banlieues« – francuska verzija u *Lignes*, br. 21, studeni 2006. (novo kolo)).
- (48) B. Ogilvie, » Violence et représentation«, *art. cit.*, str. 129.
- (49) *Ibid.*, str. 130.
- (50) *Ibid.*, str. 136.
- (51) *Ibid.*, str. 128. Zygmunt Bauman je nedavno iznova otvorio to pitanje u širim razmjerima unutar okvira njegove fenomenologije »fluidnog društva« (*liquid society*): *Vie perdue. La modernité et ses exclus* [2004.], fr. prev. M. Bégot, Pariz, Payot, 2006.
- (52) M. Foucault, »Le sujet et le pouvoir« [1982.], u *Dits et Écrits*, sv. IV., *op. cit.*, str. 222-243.
- (53) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, J.-A. Miller (ur.), Pariz, Le Seuil, 1986.; i vidi pojašnjujući komentar Slavoj Žižeka u *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Women and Causality*, London, Verso, 1994., poglavlje 4., str. 89 i dalje.
- (54) William Faulkner, *Abšalome, sine moj!*, prev. Nada Šoljan, Zagreb, Globus, 1977. str. 158 i dalje.
- (55) Rafael Sanchez Ferlosio prenosi da su konkvistadori uzgajali »plemenite rase« pasa koji su dobivali imena velikana i genealogije paralelne s njihovima, tako da su se konkvistadori i sami identificirali, a te pse su obučavali za lov na Indijance koje su smatrali lovinom (»Lâchez les chiens. Prélude au 500<sup>e</sup> anniversaire de la

découverte des Amériques», fr. prev. J. Lacor u *Les Temps modernes*, br. 509, prosinac 1988.)

- (56) Louse L. Labrichs, »Un aspect particulier du nettoyage ethnique«, *Le Monde*, 30. svibnja 1996.
- (57) Bilo da se riječi *cruauté* – okrutnost – prida značenje iz njenog latinskog porijekla, to jest tako nužnog historijata prolivene krvi [...], krvnog zločina, krvnih veza, bilo da je se veže uz druge jezike i druge semantike (primjerice, *Grausamkeit*, koja je Freudova riječ) gdje nije povezana s prolijevanjem krvi, već s imenovanjem želje da se druge i sebe tjera na patnju, štoviše da se muči i ubija, da se sebe ubija i sebe muči kako bi se mučilo i ubijalo, *kako* bi se imalo psihičko zadovoljstvo u zlu radi zla, štoviše da bi se *uživalo* u radikalnom zlu, u svim tim slučajevima okrutnost bi bilo teško *odrediti* ili *razgraničiti* [...] Niti jedan drugi diskurs – teološki, metafizički, genetički, fizikalistički, kognitivistički itd. – ne može se otvoriti prema toj hipotezi. Svi bi bili skloni reducirati, isključiti, lišiti je smisla. Jedini diskurs koji danas može tražiti stvar psihičke okrutnosti kao vlastiti posao jest ono što se naziva, skoro pa čitavo jedno stoljeće, psihoanalizom [...]. To pitanje [koje, dakle, treba postaviti psihoanalizi] nije: postoji li nagon za smrću (*Todestrieb*), to jest – Freud ih često povezuje – *okrutni* nagon za razaranjem i uništavanjem? Odnosno: postoji li također okrutnost koja je inherentna nagonu za moć i za suverenim vladanjem (*Bemächtigungstrieb*) s onu ili ovu stranu načela [...] užitka i stvarnosti? Moje bi pitanje prije, i poslije, bilo: postoji li, za [...] buduću psihoanalitičku misao, neko drugo s onu stranu [...] koje se nalazi s onu stranu *moćnosti* koje još uvijek predstavljaju *i* načela ugode i stvarnosti *i* nagon za smrću ili suverenim vladanjem, a koji su izgleda na djelu gdje god se očituje okrutnost? Drugim riječima [...], možemo li misliti tu očigledno nemoguću stvar [...] to jest to neko s onu stranu nagona za smrću ili suverenim vladanjem, dakle s onu stra-

nu okrutnosti, neko s onu stranu koje ne bi imalo ništa ni s nagonom ni s načelima?» (J. Derrida, *État d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États-Généraux de la psychanalyse*, Pariz, Galilée, 2000., str. 10-14.)

- (58) Gilles Deleuze i Félix Guattari, u *Mille Plateaux (Capitalisme et schizophrénie, II)*, Pariz, Minuit, 1980., str. 356-357, govore o »mikrofašizmu« – poslije ću se vratiti na to.
- (59) André Green, *La Folie privée. Psychanalyse des cas limites*. Pariz, Gallimard, 1990., str. 287 i dalje (»Idéalisation de l'amour – Idéalisation de la haine«).
- (60) »Realno se ovdje uvijek vraća na isto mjesto, na ono mjesto gdje ga subjekt utoliko ukoliko kogitira, gdje ga *res cogitans* ne susreće.« (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, J.-A. Miller (ur.), Pariz, Le Seuil, 1973., str. 49.; *XI Sminar, Četiri temeljna pojma psihoanalize*, prev. Mirjana Vujanić-Lednicki, Zagreb, Naprijed, 1986., str. 56.)
- (61) Još uvijek se sjećam razgovora koji smo Michael Löwy i ja vodili 1992. godine u Pontevedri povodom *Semana Galega de Filosofía* (te godine posvećene temi »*Filosofía y Nación*«) s jednim zagrebačkim filozofom (koji mislim da se zvao Franjo Zenko): nakon što nam je objasnio da je bit »hrvatske filozofije« otpor srpskom imperijalizmu, mi smo ga upitali kako se razlikuje Srbin od Hrvata. On nam je odgovorio: »Svatko zna za sebe što je.« »Ali«, prigovorili smo, »što je s onom (mnogobrojnom) djecom iz 'miješanih' srpsko-hrvatskih brakova?« »Oni moraju izabrati.« »A ako ne mogu, ako ne žele?«, inzistirali smo. »Onda nisu nitko.« Poželjeli smo ga podsjetiti na neke povijesne primjere kada su se oni koji »nisu nitko« zbog svog lošeg ukusa ipak tu zatekli i na ono što ih je potom zadesilo. Ali koja korist od toga?

## Predavanje drugo

### »Nepreobrazivo« nasilje? Pokušaj topike

- (1) I. Wallerstein, »Trois idéologies ou une seule? La problématique de la modernité«, *Genèses*, br. 9, listopad 1992., str. 7-24. Vidi također njegovu knjigu *L'Après-libéralisme. Essai sur un système-monde à réinventer*, fr. prev. P. Hutschinson, *La Tour-d'Aigues, L'Aube*, 2003; *After Liberalism*, New York, The New Press, 1996. Zanimljivo je usporediti tu tipologiju s onom koju Reinhart Koselleck nudi u svom sada već klasičnom djelu *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, fr. prev. J. Hoock i M.-C. Hoock, Pariz, EHESS, 1990; *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- (2) Na tu temu, koju je prvo izložio u *De Cive*, vraća se u *Levijatanu* u razrađenijoj formi, pogotovo u poglavlju XXIX: »O onome što slabi državu i vodi k njezinu raspadu«.
- (3) Vidi Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Pariz, PUF, 1986.
- (4) Dakako, on nije jedini. Tu bi se mogle povući usporedbe s Nietzscheom i pogotovo Freudom (vidi Georges Canguilhem, »La décadance de l'idée de progrès, u *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987., sv. 92, br. 4, str. 437-454). To »urušavanje« je ujedno, neizbježno, dovođenje u pitanje vektora »laicizacije« kojem je Weber dao ime »rašćaravanje svijeta« (vidi Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005., pogotovo poglavlje 2. (»Tempo e rivoluzione«) i poglavlje 6. (»Tempo della norma e tempo dell'eccezione«).

- (5) Svakako je začuđujuće da za Hegela oni čija je egzistencija osuđena na »slučajnosti« egzistencije, to jest na njenu radikalnu neizvjesnost i nesigurnost, ujedno imaju ulogu predstavljati dio nesvodive kontingencije za društvenu i političku teoriju.
- (6) Vidi J. Derrida, »Violence et métaphysique«, *L'écriture et la différence*, op. cit, str. 195. *Pisanje i razlika*, Sarajevo, BTC Šahinpašić, 2007., str. 83.
- (7) Očigledno tu imamo na umu sistematični izostanak nasilja vezanih uz dominaciju muškaraca nad ženama u historijskoj shemi *Manifesta* (iako su dva oblika dominacije vezana uz vlasništvo i spol već bila paralelno spominjana u »romantičarskoj« tradiciji utopijskog socijalizma). Zanimarimo li trenutno sve druge razloge, njihovo uključivanje dovelo bi u pitanje linearnost evolucijske sheme načina proizvodnje prema »pojednostavljenju antagonizama«. Podjednako je zanimljivo konstatirati da prijelaz koji Marx poduzima s pojmom koji Hegel koristi kako bi označio isključene iz građanskog društva, koji su žrtve osiromašenja i potencijalna opasnost po društveni poredak, *Pöbel* (ološ), u »proletarijat« socijalističkih autora, gotovo odmah prati negativna referenca na *lumpenproletarijat* koji je predstavljen kao kontrarevolucionarni element »u redovima naroda«. Tu je poantu posebno istaknuo Jacques Rancière (*La Philosophie et ses pauvres*, Pariz, Fayard, 1983.), koji je od nje napravio polazište svoje dekonstrukcije Marxove »teorije« kao povratka privilegija »filozofa-kralja«.
- (8) Te dvije mogućnosti u antitezi, koje ujedno na svoj način izražavaju Hegelovu teleološku pretpostavku, ilustriraju dva ključna, međusobno ne posve razjašnjava povezana momenta u *Fenomenologiji duha*, a koja se protežu kroz cjelokupno Hegelovo djelo – moment Antigonina žrtvovanja (koji ilustrira – polazeći od sukoba dvaju spolova – nasilje koje čini i trpi ličnost

koja apsolutno zahtijeva »privatno« pravo nasuprot javnoj moći) i moment revolucionarnog »Terora« (koji ilustrira – polazeći od hiperrusoističkog čitanja jakobinizma – samouništavajuće nasilje jednog političkog delirija u kojem se pripadnik civilnog društva posve dokida pred građaninom).

- (9) M. Foucault, »Učiniti da žive i pustiti da umru: rođenje rasizma« [1976.] u *Treba braniti društvo. Predavanja na Kolež de Fransu iz 1976. godine*, prev. Pavle Sekeruš, Novi Sad, Svetovi, 1998.
- (10) K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, glava XXIII., str. 558 i dalje.
- (11) Poznato je da su nacisti ljude internirane u logore smrti nazivali tom riječju: *Stücke*, koja se sada iznova koristi upravo za načine na koje globalizirani kapitalizam pristupa uklanjanju svoga suvišnog stanovništva.
- (12) Vidi knjigu Liise Malkki o izbjegličkim logorima u istočnoj Africi, *Purity and Exile*, University of Chicago Press, 1995.
- (13) To podjednako vrijedi u slučaju okrutnosti španjolskih konkvistadora kao i u slučajevima okrutnosti francuske vojske u Africi, okrutnosti SS-a, okrutnosti počinitelja genocida u Bosni i Ruandi itd.
- (14) Postoji čitava jedna fenomenologija lica okrutnosti, pa tako za njih možemo reći da su »izobličena mržnjom« ili da su potpuno nestala u »ravnodušnosti«. Deleuze preispituje te oscilacije u *Présentation de Sacher-Masoch* (Pariz, Minuit, 1967.) i u *Mille Plateaux* (s F. Guattarijem), *op. cit.*, 7. poglavlje, »Année Zéro – Visagéité«, str. 295 i dalje.
- (15) Vidi Rony Brauman, *L'Action humanitaire*, Pariz, Flammarion, 1995.; Pierre de Senarclens, *L'Humanitaire en catastrophe*, Pariz, Presses de Sciences-Po, 1999.



- (16) Vidi É. Balibar, »Y a-t-il un 'néo-racisme'«, »Racisme et nationalisme«, »Le racisme de classe«, u É. Balibar i I. Wallerstein, *Race, nation, classe*, op. cit.
- (17) Vidi É. Balibar, »Élection/Sélection«, u Marie-Louise Mallet i Ginette Michaud (ur.), *Cahier de L'Herne Deddira*, br. 83., Pariz, L'Herne, 2004., str. 226-231.
- (18) Referiram se na izdanje J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X., L'angoisse*, op. cit. Tu sam za svrhe objave korigirao svoj prvotni tekst iz 1996., a koji se oslanjao na moje stare bilješke.
- (19) O kritičnoj funkciji koju igra razrada »stadija zrcala« u Lacanovu mišljenju vidi B. Ogilvie, *Lacan. Le sujet*, Pariz, PUF, 1987. O nastanku te problematike vidi Émile Jalley, *L'Enfant au miroir – Freud, Wallon, Lacan*, Pariz, EPEL, 1998.
- (20) Lacanova analiza tu je pod Kantovim utjecajem: u pripremnim radovima za *Kritiku čistog uma* (pogotovo »Dizertaciji iz 1770.«) on navodi »paradoks simetričnih objekata«, odnosno nepreklopivost zbog prostorne izmještenosti jednog geometrijskog objekta i njegovog zrcalnog odraza, kao »kriterij« autonomije opažajne intuicije u odnosu na »čisti pojam«.
- (21) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X., L'angoisse*, op. cit., str. 116. I nešto poslije: »Freud nam kaže da je osjećaj strepnje popratni fenomen, signal koji nastaje na granici jastva kada ono biva ugroženo nečime što se ne bi smjelo pojaviti. To je *a*, zastrašujući preostatak Drugog [...]. Njega jasno nalazimo među najpoznatijim popratnim fenomenima osjećaja strepnje, onima koje se označava kao fenomene depersonalizacije. To su upravo fenomeni koji su u najvećoj suprotnosti sa strukturom jastva kao takvog [to jest, u Hegelovim terminima, priznanja, odnosno u Freudovim terminima, identifikacije] [...] Što je opasnost [tih fantazmatskih objekata] po jastvo? To je sama struktura tih objekata koja ih čini

neprisvojivim u jastvo. Upravo sam to pokušao koncipirati pomoću [...] topoloških [...] metafora, utoliko što one uvode mogućnost nezrcaljive forme u strukturu svojih objekata [...]. Ako ono što se opaža u ogledalu uzrokuje strepnju, onda je to zato što se ne može ponuditi prepoznavanju Drugoga [...] to je zato što je subjekt previše zarobljen u odraz [...] tako da ga čisti dvojni odnos lišava njegovog odnosa prema velikom Drugom [...] Zrcaljenje je tu čudno [...] van simetrije. To je Maupassantova Horla, izvanprostorna – utoliko ukoliko je prostor dimenzija preklapanja...« (Str. 140-142). Vidi *infra*, Annex I, str. 139 i dalje.

- (22) U postumnom tekstu *Machiavelli i mi* Althusser govori da politička praksa ponajprije počiva u sposobnosti da »stvari prazninu« u historijski naddeterminiranom prostoru (i ispunjenom prethodno postojećim formama) ne bi li sama sebi uredila mjesto. Ona dakle, na razini »uzročnosti«, sadrži fundamentalnu kružnost. (L. Althusser, *Machiavel et nous* [1972], novo, dvama tekstovima prošireno izdanje F. Matherona, Pariz, Tallandier, 2009.)
- (23) J.-P. Faye, *Langages totalitaires. Critique de la raison/l'économie narrative* [1972.], Pariz, Hermann, 2004. Vidi *infra*, Annex II, str. 140 i dalje.
- (24) Koja je trebala postati prvi svezak cjeline naslovljene *Povijesti seksualnosti* za koju je poznato da je, nakon prekida od nekoliko godina, konačno trebala dobiti potpuno drukčiji smjer (M. Foucault, *Istorija seksualnosti, I. Volja za znanjem*, Beograd, Nolit, 1978., poglavlje »Hipoteza o prigušavanju«, str. 21).
- (25) M. Foucault, *Nadzor i kazna. Radanje zatvora*, prev. Divina Marion, Zagreb, Informator, 1994.
- (26) Koji je još značajno potkrijepljen analizama »discipliniranja«, procesa »normalizacije« i formi »guvernmentalnosti« koje je Foucault proučavao narednih godina

tijekom svojih predavanja na Collège de Franceu i koje su prvo postale dostupne u obliku sažetaka ili uređene u članke i predavanja, a danas postupno u svome integralnom obliku.

- (27) Foucaultova namjera da jednim dijelom »odgovori« na Althusserovu konceptualizaciju »ideoloških državnih aparata« u mojim očima uopće nije dvojbena. Vidi »Le sujet et le pouvoir« [1982.], u *Dits et Écrits*, sv. VI., *op. cit.*, str. 222. i dalje.
- (28) M. Foucault, *Treba braniti društvo*, *op. cit.*
- (29) Među ta imena danas očigledno treba uvrstiti i Agambena. Vratit ću se na to poslije.
- (30) Upravo je to Foucault stavio u uvodni dio *Nadzora i kazne*, gdje se eksplicitno referira na Kantorowiczove analize o mističnom temelju kraljevske moći, ali gdje se također prisjeća Batailleovih izvoda o elementu inherentne transgresije u suverenosti kojima je nekoliko godina ranije napisao predgovor (»Préface à la transgression« [1963.], u *Dits et Écrits*, sv. II. (1970-1975.), D. Defert i F. Ewald (ur.), Pariz Gallimard, 1994.). Raščetvorenje Damiensa odgovara kineskoj kazni »stotine komadića« čiji se komentar nalazi u *Erosivim suzama*. Jedan od predmeta na kojima je radila *Groupe Information Prisons* – Skupina za informiranje o zatvorima – u kojoj je Foucault sudjelovao zajedno s Deleuzeom i nekolicinom drugih i koja se uvijek bavila gorućim aktualnostima, bilo je pokazati kako se okrutnost proteže kroz cjelokupni kazneni aparat. Začuđujuće je u kojoj su mjeri države koje su dokinule smrtnu kaznu (poput Francuske 1981.) nakon toga upale u eskalaciju postroženja »zamjenskih« kazni za »teške« ili »nepopravljive zločince« (vidi *Le Groupe d'Information sur les Prisons: archives d'une lutte, 1970-1972*, dokumente su sastavili i javnosti predstavili Philippe Artières, Laurent Quérou i Michelle Zancarini-

Fournel, pogovor napisao Daniel Defert, Pariz, IMEC, 2003.).

- (31) [Fr. *sujet* – subjekt, podanik. *Op. prev.*] O tome koji su ulozi institucionalne i povijesne »igre riječima« pri upotrebi kategorije subjekt (*subjectus/subjectum*) na Zapadu vidi moj ogleđ »Citoyen sujet. Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?«, u *Cahiers Confrontation*, br. 20, zima 1989.
- (32) Ako Freudovu shemu identifikacije, kakvu predlaže u *Psihologiji mase i analizi ega* iz 1921. (i rezimirane u »grafu« u 8. poglavlju), tumačimo kao izlaganje ideotipske geneze suverenosti, onda posve začuđuje njegova analogija shemi »reprezentacije« naroda u osobi suverena kakvu je Hobbes iznio u *Levijatanu*. Ali Freudova analiza eksplicira jedan preduvjet koji kod Hobbesa ostaje prikriven »voluntarističkim« konotacijama pojma ugovor (*pactum*): nužnost da se pristupi »deseksualizaciji« libida – odnosno njegovom inhibiranju u pogledu njegovih ciljeva – kako bi mogao uspostaviti dvostruki horizontalni i vertikalni odnos između podanika i suverena. Vidi Sigmund Freud, *Izabrani spisi*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2006.
- (33) Okrutnost doprinosi legitimaciji državnog nasilja samo u mjeri u kojoj se ona istodobno pojavljuje kao učinak materijalizacije zakona i kao eksces nasilja koji ispunjava nedostatak zakona. Pogotovo je Machiavelli naslutio »monstruoznost« koja se rađa iz tog proturječnog odnosa između »osobnosti« i »neosobnosti« apsolutne moći, pretvorivši je u odliku »politike« kao takve: vidi slavnu epizodu javnog raščetvorenja koje je Cesare Borgia naložio nad svojim ministrom u 7. poglavlju *Vladara*. »Demokratska« društva pak to srljanje naprijed prenose u registar masovnih likvidacija.
- (34) J. Derrida, *Sila zakona. Mistični temelj autoriteta*, Novi Sad, Svetovi, 1995. Zanimljiv komentar tog ogleđa dao

je Adolfo Barbera del Rosal, »Détours. Derrida et le positivisme juridique«, u *Le Passage des frontières, op. cit.*, str. 385 i dalje.

- (35) Vidi É. Balibar, *Lieux et noms de la vérité*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1994., 2. poglavlje.
- (36) Vidi ogled Stanislasa Bretona, »Dieu est dieu. Essai sur la violence des propositions tautologiques«, *Philosophie buissonnière*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- (37) »Ako neki dio našeg tijela ugrožava opstojnost ostalih dijelova, mi ga odrežemo ili spalimo, prihvaćajući radije gubitak jednog ekstremiteta nego gubitak čitavog tijela – isto tako s tijelom države, da bismo ga očuvali u cjelini svaki truli ud moramo odsjeći. To je teška riječ, ali ova će biti još teža: spasimo li hulje, zločince i nevjernike, nestat će bezopasni, iskreni, dobri građani – a na kraju i čitava država« (Ciceron, *Filipike*, VIII, 5.)  
»Grešnik je opasna i okrutna zvijer, koja pokazuje ne samo svoju zloću nad ljudima već širi otrov svoje podlosti pod slavom samom Vrhovnog vladara [...] Zbog toga Prorok grešnika izganja iz svih krajeva svijeta. Vješt muzičar da bi mu instrument bio ugođen odsijeca strunu koja se pokaže neugodnom, iz straha da ona ne bi pokvarila harmoniju ostalih; liječnik koji poznaje svoj zanat mudro odsijeca gangrenozni ud, iz straha da se trulež ne bi prenijela na zdrave udove – Prorok čini to isto, odsijeca grešnika od cjeline tijela stvorenih bića, kao kakav truli ud i kao neugodenu strunu.« (Prvi govor Ivana Zlotuostog nakon zaređenja, u *Œuvre complètes*, sv. II., Bar-le-Duc, Guérin & Cie, 1864., str. 191.)
- (38) Ista ta tautologija na djelu je u mehanizmu likvidacije narodnog neprijatelja u Revolucionarnom teroru: »Građani, želite li revoluciju bez revolucije?«, pita Robespierre (govor od 5. studenog 1792., »Réponse à l'accusation de Jean-Baptiste Louvet«, u *Pour le bonheur*

*et la liberté. Discours*, izabrali i uredili Y. Bosc, F. Gauthier i S. Wahnich, Pariz, La Fabrique, 2000., str. 164).

- (39) U poglavlju XXII. Hobbesova *Levijatana* (*«Of Systems Subject, Political and Private»*) nalazimo neobičnu klasifikaciju građanskih »udruženja« ili »saveza« (*»systems«*) prema tome podliježu li, bilo da su u političkoj ili privatnoj sferi, uređenjem pod ovlast zakona (čiji je kriterij priznanje moći suverena da sudi u krajnjoj instanci), a tu klasifikaciju također možemo čitati kao dedukciju viškova suverenosti naspram kojih »normalna« sila i primjena ovlasti nisu dovoljni (dva tipična »slučaja« koje Hobbes navodi su »korporacije onih koji se po ovlasti neke strane osobe ujedinjuju na nečijem drugom području radi lakšeg promicanja učenja i radi osnivanja stranke protiv državne vlasti« (Hobbes tu primarno cilja na Anglikansku crkvu) i »korporacije prosjaka, kradljivaca i Cigana, da bi bolje uredile svoje bavljenje prošnjom i krađom«, ali također privremeni »skupovi ljudi« neodređenog broja).
- (40) Prisjetimo se, primjerice, načina na koji se u »najdemokratskijim« društvima tretiraju javni neprijatelji koji su »provodili teror« i preko kojih sada treba provoditi »protuteror« – članove IRA-e, grupe Baader-Meinhof ili, u Francuskoj, grupe »Action Directe« podvrgava se izolaciji, razrađenim fizičkim i psihološkim postupcima mučenja koji vode u ludilo ili samoubojstvo. Lakanovsku analizu tog »samuožitka zakona« možemo čitati u terminima »standardnog superega« kako predlaže S. Žižek, *The Metastases of Enjoyment, op. cit.*, str. 54 i dalje.
- (41) M. Foucault, »L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle«, u *Dits et Écrits*, sv. III. (1976-1979.), Pariz, Gallimard, 1994., str. 443 i dalje. Vidi moj ogleđ »Crime privé, folie publique«, u Nathalie Robatel (ur.), *Le Citoyen fou*,

Pariz, PUF, 1991. Treba si postaviti sukladno pitanje »tko je« pojedinac/građanin/subjekt koji stoji nasuprot »rođenog kriminalca« i sebe definira naspram njega te kako je on povijesno evoluirao jednom kad je ideja obrane društva postala službena.

- (42) Vidi É. Balibar, »De la préférence nationale à l'invention de la politique« [1996.], *Droit et cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1998.
- (43) Ako želite, možemo ovo čitanje usporediti s onim kojim sam davno poduzeo u sklopu seminara što ga je organizirao i inicirao Althusser: »Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique«, u L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire Le Capital* [1965.], ponovno izdanje PUF, 1996.; L. Althusser, É. Balibar, *Kako čitati kapital*, prev. Rade Kalanj, Ljerka Schiffler, Zagreb, CKD, 1975. Pažljivo razlikujući stvarnu povijest od unutarnje dinamike društvenih odnosa, ja sam u sklopu seminara proučavao »reprodukciju« (jednostavnu i proširenu) kao strukturu kako bih iz toga pokušao deducirati problematiku »tranzicija« između načina proizvodnje, među kojima bi se »prijelaz u socijalizam« (a preko njega u komunizam) mogao (ili morao) uzeti kao jedan zaseban slučaj. Danas bih rekao ne da je ideja prijelaza izgubila smisao, već da se svaki prijelaz događa u nepredvidljivim uvjetima naddeterminiranosti različitim (međusobno heterogenim) modusima ekstremnog nasilja, tako da njegov rezultat i sama njegova mogućnost ne mogu biti zacrtani nekakvom teorijskom anti-cipacijom.
- (44) *Op. prev.* Citati prema izdanju *Kapitala* iz 1947. u prijevodu M. Pijade i R. Čolakovića, K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*
- (45) K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, glava XXIV., str. 638 i

dalje. Za kasnije prikaze tih procesa vidi Karl Polanyi, *Velika preobrazba. Politički i ekonomski izvori našeg vremena*, prev. Luka Marković, Zagreb, Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo, 1999. Maruice Dobb, *Études sur le développement du capitalisme* [1945.], Pariz, Maspero, 1969.; Isaac Joshua, *La Face cachée du Moyen Age*, Montreuil, La Brèche, 1988.; Heide Gerstenberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 1990. (vidi također *idem*, »La violence dans l'histoire de l'État, ou la puissance de définir«, u *Lignes*, br. 25, »Violence et politique«, svibanj 1995., str. 23 i dalje); Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Pariz, Fayard, 1995.

- (46) Za patrijarhat navest ću samo Christine Delphy i Carole Pateman, a za simboličko nasilje Pierrea Bourdieua i Stuarda Halla, ne ulazeći u potrebne detaljne diskusije.
- (47) Vidi L. Althusser, »Marxisme comme théorie 'finie'« [1978.], u *Solitude de Machiavel*, Yves Sinomer (ur.), Pariz, PUF, 1998.
- (48) Vidi K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, glava XIII., str. 315 i dalje.
- (49) Upravo je taj problem (koji malo-pomalo zahvaća čitavo pitanje odnosa između »podruštvljenja«, »klasne borbe« i »komunizma«) u 1960-ima bio zajednički altizerijanizmu (pogotovo kod Roberta Linharta, *Lénine, les paysans*, Taylor, Pariz, Le Seuil, 1976.), američkoj školi okupljenoj oko Monthly Reviewa (pogotovo u radovima Harryja Bravermana, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York, Monthly Review Press, 1974.) i, naravno, talijanskom *operaizmu* kako ga je teorijski postavio Mario Tronti u *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966. Pa prema tome i problem po kojem su se razlikovali.



- (50) Vidi K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, pogotovo glave VIII. («Radni dan») i XIII. («Mašinerija i krupna industrija»). Značaj tvorničkih izvještaja pri koncipiranju i sastavljanju Marxove knjige, ravan značaju Ricardove političke ekonomije čiju tamnu stranu izvještaji razotkrivaju, točno je uvidio Michel Henry koji im je posvetio jedno važno poglavlje u knjizi *Marx, II, Une philosophie de l'économie* (Pariz, Gallimard, 1972., str. 409 i dalje). Ja od njega odstupam u tome što u odlomcima izvještaja tvorničkih inspektora koji opisuju patnju radnika M. Henry misli da čuje »čisti glas« živog rada, dok ja tu čitam postupak pisanja kojim se jedan tekst smješta u drugi. Što međutim, u mojim očima, nimalo ne umanjuje nasilje opisano u njima.
- (51) K. Marx, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, str. 337 i dalje, str. 417 i dalje te *passim*. U tom pogledu postoji začudna komplementarnost između Marxovih i Dickensovih opisa. Međunarodna organizacija rada redovito objavljuje pregled izrabljivanja dječjeg rada u svijetu, koji još uvijek nije zabranjen u čitavom svijetu.
- (52) Što je prepoznao i sam Foucault. Vidi pogotovo njegovu referencu na »Svezak II. Kapitala« u »Les mailles du pouvoir« [1981.] (*Dits et Écrits*, sv. IV, *op. cit.*, str. 186-187). (Taj Foucaultov »lapsus calami« nažalost su ponavljali brojni njegovi komentatori – u stvari tu se radi o II. svesku izdanja Marxa koje se danas uobičajeno koristi u Francuskoj (*Le Capital* u 8 svezaka, Éditions Sociales, 1960.), dakle vjerojatno o poglavlju sveska I. o »manufakturi« koje mu također služi kao jedan od ključnih izvora u *Nadzoru i kazni*. Tu grešku je ispravio i rasvijetlio Rudy M. Leonelli u »*Fonti marxiane in Foucault*«, u *Altreragioni*, br. 9, 1999.).
- (53) »Između dva jednaka prava odlučuje nasilje [sila]«, *Kapital*, svezak I., *op. cit.*, glava VIII., str. 183.

- (54) U iskušenju smo da u toj točki pomirimo Gramscijeve analize u kontekstu »pozicijskog rata« s Althusserovim analizama u kontekstu »ideoloških državnih aparata« čiji daljnji izvod nalazimo u njegovu nedovršenom rukopisu, *Sur la reproduction*, Pariz, PUE, 1995.
- (55) Tu terminologiju (centar/periferija) nametnuo je Immanuel Wallerstein kroz seriju knjiga *The Modern World-System* (New York/London, Academic Press, 1974. i dalje).
- (56) Rosa Luxemburg, *Akumulacija kapitala. Prilog ekonomskom objašnjenju imperijalizma*, prev. Milan Gavrić, Kultura, Beograd, 1955.
- (57) Problem koji nameće organizacija završnog dijela sve-ska I. dodatno se komplicira prihvatimo li, u svjetlu nedavno objavljenih pripremnih rukopisa, da izvod vezan uz »historijsku tendenciju kapitalističke akumulacije« postoji u konačnoj redakciji čitave jedne glave koja je izbačena u završnoj verziji; vidi »neobjavljeno poglavlje *Kapitala*« u K. Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt am Mein, Verlag Neue Kritik, 1969.; *Rezultati neposrednog procesa proizvodnje. Rukopis neobjavljene Šeste glave Prve knjige »Kapitala«*, prev. Vera Pilić, Beograd, Izdavački centar Komunist, 1977.
- (58) U predavanju »Solitude de Machiavel« – »Machiavellijeva samotnost« [1977.] (danas objavljeno u istoimenom svesku, pod uredništvom Y. Sintomera, *op. cit.*), Althusser kreće suprotnim smjerom: on uspoređuje Machiavellijevu teoriju iz *Vladara* i političku upotrebu nasilja koju ona zagovara u »prvobitnoj političkoj akumulaciji« kakva je karakteristična za tranziciju prema modernoj državi (»apsolutna monarhija«).
- (59) Postoji čak i četvrta, pridodamo li im čitavu teoriju »realne supsumpcije« koja je skicirana u *Rezultatima*

*neposrednog procesa proizvodnje. O ideji alternativnih strategija koje proizlaze iz Marxovih analiza kao fundamentalno djelo, nadahnuto sukobima unutar komunističkog pokreta tijekom 1960-ih, i danas ostaje izvrsna knjiga Stanleyja Moorea, Three Tactics. The Background in Marx, New York, Monthly Review Press, 1963.*

- (60) Primijetimo mesijanske odjeke u toj proslavljenoj formuli koju je Marx ispisao čudnim francusko-njemačkim žargonom (*Die Expropriateurs werden expropriert*): ona nedvojbeno evocira slogan Francuske revolucije protiv »spekulatora«, ali u krajnjoj analizi se pokazuje da je njoj kao predložak poslužio jedan odlomak iz Izaije: »Da, smilovat će se Jahve Jakovu i opet izabrati Izraela, dati mu da počine u svojoj zemlji. Pridružiti će im se došljak i priključiti se domu Jakovljevu... I zarobit će one koji njih bijahu zarobili i gospodovat će nad svojim tlačiteljima.« (Izaija, 14, 1-4; vidi također 27, 7-9). [*Biblija*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1972.]
- (61) Rosa Luxemburg, *Akumulacija kapitala*, sv. II., *op. cit.*, poglavlja 26-29.
- (62) Tu karakterističnu tezu »ekonomskog romantizma« Rose Luxemburg temeljito su pobile i socijaldemokratska i lenjinistička marksistička ortodoksija prije nego što ju je povijest kapitalizma 20. stoljeća potvrdila, a škola teoretičara »razvoja podrazvijenosti« – André Gunder-Frank, Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi – dala opći značaj.
- (63) »Kapitalistička proizvodnja razvija, dakle, tehniku i kombiniranost društvenog procesa proizvodnje samo istovremenim potkopavanjem izvora svakog bogatstva: zemlje i radnika.« (*Kapital*, svezak I., *op. cit.*, str. 439)
- (64) Michael Harrington, »*The Two Nations*«, *The Other America, Poverty in the United States*, Harmondsworths, Penguin Books, 1971., str. 167 i dalje.

- (65) Sama Rosa Luxemburg nije došla do tog zaključka jer je razumljivo, s obzirom na okolnosti svog vremena, privilegirala ideju »vanjske kolonizacije«, efekta širenja europskih industrijskih država na svijet u cjelini – dakle za nju je, »budući da je zemlja okrugla«, odnosno da ima konačnu površinu, taj proces nužno imao apsolutnu granicu. »Katastrofa« 1914. godine – rasplamsavanje svjetskog rata među imperijalnim silama – uvjerila ju je da je ta točka dosegnuta i ponukala da se vrati *apokaliptičkom* scenariju »općeg rata« koji će truli svijet nepravde i ugnjetavanja gurnuti u samouništenje, ali također otvoriti mesijansku mogućnost oslobođenja, budu li revolucionarne snage znale iskoristiti – vidi pogotovo »Junius« brošure iz 1916. godine gdje se pojavljuje znamenita alternativa koju ona prema vlastitim riječima preuzima od Engelsa – »socijalizam ili barbarstvo« (*Die Krise der Sozialdemokratie* [1916.], ponovo objavljeno u R. Luxemburg, *Gesammelte Werke*, sv. IV (kolovoz 1914. - siječanj 1919.), Berlin, Dietz Verlag, 1974., str. 49-164; »Kriza socijaldemokracije« u R. Luxemburg, *Izabrani spisi*, Zagreb, Naprijed, 1974., str. 165-258.)
- (66) Jürgen Habermas upotrijebio je izraz »unutrašnja kolonizacija« u jednom bitnom odjeljku svog djela iz 1981., *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1985., sv. II) – ja taj izraz preuzimam od njega, ali uz izmještanje njegovog značenja. Vidi *infra*, Annex III., str. 142.

## Predavanje treće

### Strategije civilnosti

- (1) Pogotovo u tekstu *Uz kritiku Hegelove filozofije prava* iz 1844. gdje se prvi put javlja pitanje proletarijata iz decidirano mesijanske perspektive: »Kada budu ispunjeni svi unutrašnji uvjeti, njemačko uskrснуće bit će objavljeno snažnom pjesmom galskog pijetla« (u K. Marx, »Uz kritiku Hegelove filozofije prava«, u K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, prev. Stanko Bošnjak, Zagreb, Naprijed, 1989., izd. IX, str. 105). Vidi É. Balibar, »Le moment messianique de Marx«, u *Revue Germanique Internationale*, 8/2008, »Théologies politiques du Vormärz. De la doctrine à l'action (1817-1850)«, str. 143-160.
- (2) Vidi Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Pariz, PUF, 1986.
- (3) Knjiga Eduarda Bernsteina koja je pokrenula prijepor oko »revizionizma« u marksizmu (*Les Présupposés du socialisme [Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1899.]*, fr. prev. J. Ruffet et M. Mozet, Pariz, Le Seuil, 1974.) sistematično provodi »igru riječima« koju u njemačkom omogućuje dvoznačnost pojma *Bürger*, a u francuskom je eliminirana razlikovanjem pojmova *bourgeois* i *citoyen*. On time smjera civilnost postaviti kao točku ravnoteže između teorije autonomije civilnog društva i teorije političkog građanstva te odgovarajućih praksi.
- (4) Premda ne na isti način kao što je to učinio Antonio Negri u svojoj prekrasnoj, teškoj knjizi *Marx au-delà Marx [Marx oltre Marx, 1979.]*, fr. prev. Y. Moulier-Boutang, Pariz, Christian Bourgois, 1980.

- (5) »Bližnji« je onaj koji se nalazi *odmah preko* neke »grani-  
ce« – osim ako ta granica nije povučena upravo da bi  
ga se moglo pretvoriti u neprijatelja, a prije toga u  
neko nesvodivo »drugo«. Vidi Ulrich Bielefeld, »*Das  
Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des  
Imaginären*«, u U. Bielefeld (ur.), *Das Eigene und das  
Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburger  
Institut für Sozialforschung, 1991.
- (6) U iskušenju smo da izokrećući Spinozu napišemo:  
»Čovjeku ništa nije manje korisno od čovjeka«.
- (7) Što su izričito činili Hegel ili Arendt, ali implicitno i  
Marx.
- (8) Između onoga što ja ovdje predlažem i pojma «biopo-  
litika» koji Giorgio Agamben uvodi u knjizi *Homo  
Sacer I. Suverena moć i goli život* [1995.], (prev. Mario  
Kopić, Zagreb, Multimedijalni institut & Arkzin,  
2006.), koji bi iziskivao dužu raspravu, čini mi se da je  
na prvu analizu razlika u najmanje tri točke: 1) slažem  
se s Agambenom kada pretpostavlja da se uvjeti  
mogućnosti politike (nerazdvojivi od uvjeta njene  
*nemogućnosti*) moraju misliti polazeći od oblika njenog  
urušavanja, ali ja ne vjerujem da se oni mogu svesti na  
jedan model (bilo da je to »logor« ili neki drugi) –  
smatram da su uvjeti *heterogeni* i da proizvode posljedi-  
ce u kontingentnim situacijama koje ne proizlaze ni iz  
kakve ontologije, već iz okolnostima uvjetovanih vari-  
jacija određene strukture; 2) zbog čega mi se čini pre-  
sudnim iščupati »pojam povijesti« (i fundamentalnije,  
shemu povijesnosti) iz ralja teleoloških formulacija – a  
u mnogo pogleda *negativna* koncepcija povijesnosti  
koju je Agamben razvio polazeći od fundamentalnog  
čitanja Benjaminovih »teza« još uvijek se nalazi u hori-  
zontu teleologije, ona iz suverenosti i njene moći nad  
»golim životom« stvara metafizički usud politike  
Zapada (zbog čega mu je upravo ključno da već kod  
Aristotela raspozna prvu figuru »suverene« moći i

»unutarnjeg isključivanja« *zoe* ustrojavanjem *bios politikos* i političkog građanstva); 3) »mesijanska« koncepcija političke zajednice koja se nazire kao protuprojekt (u skladu s tezama jednog njegovog prethodnog djela, *La Communauté qui vient*, fr. prev. M. Raiola, Pariz, Le Seuil, 1990.) radikalno je antiinstitucionalna – ja ne samo da se slažem da institucija sama po sebi nije garancija protiv ekstremnog nasilja, nego također mislim da je ona njegova stalna mogućnost – pa ipak ne smatram da se može *izaći* iz institucionalnog horizonta, što u mojim očima predstavlja više tragičku, a ne mesijansku perspektivu. Upravo tu tragičku perspektivu preispitujem pod naslovom »strategije civilnosti«.

- (9) G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, *op. cit.*, str. 262.
- (10) Pritom posebno mislim na Alaina Badioua koji tu temu izlaže u svakoj raspravi o demokraciji i komunizmu (vidi *Abrégé de métapolitique*, Pariz, Le Seuil, 1998., pogotovo čitava rasprava o radovima Jacquesa Rancièrea).
- (11) Catherine Neveu, pogotovo James Holston i vidi Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Pariz, Le Seuil, 1975.)
- (12) To je, posve opravdano, gledište koje Jacques Rancièr razvija u *La Méésentente* (Pariz, Galilée, 1995.) i prethodno u zbirci eseja sabranih pod naslovom *Aux bords du politique* (Pariz, Osiris, 1990., novo izmijenjeno izdanje, Pariz, La Fabrique, 1998.). Podudarno gledište razvio je, čini mi se, također Miguel Abensour polazeći od svoga »makjavelijanskog« iščitavanja tekstova mladog Marxa (»Rukopisi iz 1843.«) o »istinskoj demokraciji« kao izbijanju »zakonodavne moći« ili »totalnog *demos*« kroz pobunu (vidi »Marx et le moment machiavélien. 'Vraie démocratie' et modernité«, u *Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à Jacques Terminiaux*, Bruxelles, Ousia, 1989., str. 17-114; novo izdanje, *La Démocratie*

*contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Pariz, Le Félin, 2004.)

- (13) Jer, slijedeći tu smjer mišljenja koji je, čini mi se, utabao Spinoza i koji ujedno daje konstruktivno značenje »nedovršenosti« njegove *Političke rasprave*, ali koji slijedi i Marx u »Rukopisima iz 1843.« (*Kritika Hegelove filozofije države* u *Uz kritiku Hegelove filozofije prava*, *op. cit.*), mislim da postoje manje ili više uznapredovali procesi demokratizacije, koji su u dijalektičkom odnosu prema građanskosti, a da se ne radi o jednom *političkom uređenju* koje bilo na istoj ravni s drugima. U tom smislu, obrnuto gledano, »demokracija« postoji u svakom političkom uređenju, ali u formi unutarnjeg antagonizma (É. Balibar, *Spinoza et la politique*, *op. cit.*). Bilo bi nužno kontrastirati to gledište s onim koje Max Weber razvija u studiji o *Gradu* u *Privredi i društvu*, kada demokraciju, za razliku od svih oblika »legitimne vladavine«, postavlja kao povijesnu instancu »nelegitimne vladavine« (prev. O. i T. Kostrešević, Beograd, Prosveta, 1976.).
- (14) Težnje prema onome što ja nazivam »propozicijom jednake slobode [*égalité*]» (u *La Proposition de l'égalité*, *op. cit.*).
- (15) Marxova fraza (koja je bila izvorom brojnih komentara i izvoda) pojavljuje se na početku *Osamnaestog Brumairea Louisa Bonaparte* [1852.], u *Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1858.*; *Osamnaesti Brumaire Louisa Bonaparte*, prev. Nataša Tkalec, Zagreb, Naprijed, 1973., str. 145 (u *Marx Engels Werke*, sv. 8., Berlin, Dietz Verlag, 1960., str. 115.)
- (16) Pitanje rata kao institucije (koje ne valja brkati s pitanjem »institucije vojske«) bilo je akutno u rimskoj civilizaciji – simbolička figura toga je *Janusov bram*, čija su razdoblja otvorenih ili zatvorenih vrata obilježavala prelazak iz stanja mira u stanje rata, a prema tome pri-



padanje i jednog i drugog stanja istom pravnom prostoru (vidi Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Pariz, Payot, 1966., str. 322 i dalje). U 20. stoljeću niz »svjetskih« ratova i transformacija međunarodnog prava potakle su dvije velike, gotovo istodobno (ali u polazištima oprečne) studije o ratu kao instituciji i »pragovima« koji ga dijele – studije Quincyja Wrighta, *A Study of War* ([1942.], University of Chicago Press, 1965), čija je komparativna tipologija imala za cilj sagledati premještanja točke prijelaza između dvaju »stanja«, i studije Carla Schmitta, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, 1950. (*Le Nomos de la terre dans le droit des gens du »jus publicum europaeum«*, predgovor i fr. prev. P. Haggenmacher, Pariz, PUF, 2001.), koja opisuje nastanak i nestanak »samoobuzdavanja u ratu« (*Hegung des Kriegen*) unutar europskog prostora paralelno s njegovim rasplamsavanjem u prostoru periferija u kojima je započela kolonizacija. U »Traktatu o nomadologiji«, koji su uvrstili u knjigu *Mille Plateaux*, (*op. cit.*, str. 434 i dalje), Deleuze i Guattari, nadahnuti Pierreom Clastresom, načelno suprotstavljaju rat i državu (čiji aparat ga tek naknadno prisvaja) i stoga rat tretiraju kao autonomni model političke institucije koji se suprotstavlja modelu suverenosti. Upravo obrnutu perspektivu razvija Alain Joxe kroz čitavo svoje djelo koje se pokazuje kao genealogija »carstva nereda« koje stvara preklapanje ekonomske globalizacije i pretenzija suverenosti američkog *imperija* (vidi *Voyage aux sources de la guerre*, Pariz, PUF, 1991.).

- (17) É. Balibar, »Violence et mondialisation«, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Pariz, La Découverte, 2001.
- (18) *New World Order* je predložio, ako ne baš definirao, predsjednik G. H. W. Bush u govoru pred Kongresom Sjedinjenih Američkih Država pokušavajući interpreti-

rati povijesne promjene nakon urušavanja SSSR-a i satelitskih sistema u Istočnoj Europi.

- (19) Rosa Luxemburg, *Die Revolution in Russland* [1917.], *Œuvres, II. Écrits politiques 1917-1918*, fr. prev. C. Weill, Pariz, Maspero, 1971., str. 85; «Ruska revolucija», u R. Luxemburg, *Izabrani spisi*, Zagreb, Naprijed, 1974., str. 295.
- (20) W. Benjamin, *Uz kritiku sile*, *op. cit.*
- (21) Vladimir Iljič Lenjin, *O državi* (predavanje iz 1919.), citirano u É. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Pariz, Maspero, 1976., str. 209 i dalje. Koliko mi je poznato, Lenjin nikad nije izravno odgovorio na kritike Rose Luxemburg. Naprotiv, on se pozivao na njeno svjedočanstvo u polemici protiv Kautskog koji je unutar marksističke tradicije predstavljao »odricanje« od proleterskih pozicija u korist »liberalne« koncepcije demokracije (*Proleterska revolucija i renegat Kautsky* [1918.], u *Proleterska revolucija i renegat Kautsky / Dječja bolest ljevičarstva u komunizmu*, prev. Nataša i Zvonko Tkalec, Zagreb, Naprijed, 1973., str. 20). Daljnje reference na Luxemburg tiču se samo značaja njenog ubojstva od strane njemačke jedinice dobrovoljaca, a koje je prikrila socijalno-demokratska vlada Friedricha Eberta i ministra obrane Gustava Noskea. O cjelokupnoj raspravi vidi opsežnu analizu Antonija Negrija, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, fr. prev. É. Balibar i F. Matheron, Pariz, PUF, 1997., str. 352-397.
- (22) Vidi Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986., poglavlje IV., »The Moment of Manoeuvre: Gandhi and the Critique of Civil Society«.
- (23) J. Derrida, »Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emmanuela Levinasa«, *Pisanje i razlika*, *op. cit.*, str. 83.

- (24) Drugdje sam već rekao (povod je bio Fichte) da se zadaća filozofa sastoji u iznošenju alternativa ili proturječja koja nisu oni sami izmislili, ali koja nigdje drugdje osim u filozofskom jeziku ne nalaze radikalni iskaz (*La Crainte des masses*, *op. cit.*, str. 133).
- (25) Knjiga Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, Pariz, Fayard, 1975., tu ostaje nezaobilaznom lektinom. A za detaljniju analizu posve heterodoksnog Gramscijeva »hegelijanstva«, vezanog uz povijest talijanske filozofije i njenu »repciju« Hegela između Labriole, Crocea i Gentilea, vidi André Tosel, *Marx en Italiennes*, Mauvezin, Éditions TER, 1991.
- (26) Vidi također knjigu *Kafka – za manjinsku književnost*, prev. Slavica Miletić, Novi Sad, Izdavačka knjižara Zorana Stojanovića, 1998.
- (27) U *Uz kritiku Hegelove politike prava*, *op. cit.*
- (28) O razlici između tih dvaju djela vidi J.-F. Kervégan, »La vie éthique perdue dans ses extrêmes. Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*« [1995.], *L'Effectif et le Rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Pariz, Vrin, 2007., str. 213 i dalje.
- (29) Pojam *Verfassungspatriotismus* još je bolje prevesti kao »patriotizam ustava« (ustav ne označava pravni okvir patriotizma, već *predmet* s kojim se on sada treba identificirati namjesto s historijskom nacijom). Uveo ga je 1979. liberalni teoretičar Dolf Sternberger (»Verfassungspatriotismus«, u istoimenom svesku, *Schriften X*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1990., str. 13 i dalje), dok ga Habermas preuzima prvo 1983. u kontekstu rasprave s pacifističkom »izvanparlamentarnom« radikalnom ljevicom, a poslije u kontekstu *Historikerstreit* – spora među povjesničarima – o značaju nacizma u europskoj povijesti, a blisko vezano uz obranu ideje Hannah Arendt o »građanskom neposluhu« i uz »kozmpolitsku« perspektivu koju je otvorio

(u Habermasovim očima) europski ustav; vidi tekstove koji su na francuskom sabrani u *Écrits politiques. Culture, droit, histoire* (fr. prev. Ch. Bouchindhomme i R. Rochlitz, Pariz, Le Cerf, 1990.) i u *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique* (fr. prev. R. Rochlitz, Pariz, Fayard, 1998.). Vidi Habermasov članak »Državljanstvo i nacionalni identitet« u svesku *Patriotizam*, ur. Igor Primorac, Zagreb, KruZak, 2004., str. 133 i dalje (*op. prev.*).

- (30) Vidi C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, Pariz, Minuit, 1992. U toj točki treba posve odbaciti prihvaćene ideje o opreci liberalizma i etatizma. Hegel je vrlo blizak suvremenim teoretičarima »političke racionalnosti« kao što je Guizot (vidi P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Pariz, Gallimard, 1985.). Vidi isto tako Domenico Losurdo, *Hegel et les libéraux. Liberté – Égalité – État*, fr. prev. F. Mortier, Pariz, PUF, 1992. i Jürgen Habermas, *L'Éspace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, fr. prev. M.B. de Launay, Pariz, Payot, 1978., str. 126. [*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. (1962.)]
- (31) Vidi Georges Devereux, »L'identité ethnique: ses bases et ses dysfonctions«, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Pariz, Flammarion, 1973., str. 131 i dalje; É. Balibar, »Les identités ambiguës«, *La Crainte des masses*, *op. cit.*; É. Balibar, »Culture and Identity (Working Notes)«, u John Rajchman (ur.), *The Identity in Question*, London, Routledge, 1995.
- (32) Pojam »biopolitika« kod Foucaulta ima vrlo preciznu upotrebu vezanu uz medicinske i demografske politike građanskih država 19. i 20. stoljeća. Vidi pogotovo »La naissance de la médecine sociale« [1974.], u *Dits et Écrits*, sv. III, *op. cit.*, str. 207 i dalje; »Les mailles du pou-

voir« [1976.], u *Dits et Écrits*, sv. IV, *op. cit.*, str. 182 i dalje; *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Pariz, Gallimard/Le Seuil, »Hautes Études«, 2004.; *Rođenje biopolitike, op. cit.*

- (33) O »instituciji pojedinca« kao *bourgeois* i *citoyen* kod Hegela – koju on naziva »slabim institucionalizmom«, to jest kompatibilnom s liberalizmom, što je pak usko vezano uz pitanje »pluralizma« – vidi J.-F. Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel, op. cit.*, str. 371 i dalje, i već Hegel, *Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité, op. cit.*, str. 183 i dalje.
- (34) Upravo na to ukazuje činjenica da Hegel kozmopolit-ske perspektive smješta u nenadilazivi horizont rata na kraju *Osnovnih crta filozofije prava, op. cit.*
- (35) Odjeljak *Filozofije prava* o »Odgoju djece i razrješenju porodice« (§ 173 – 180). U ogledu »L'État et la concentration du capital symbolique« (u B. Théret (ur.), *L'État, la finance et le social*, Pariz, La Découverte, 1995.) Pierre Bourdieu uz tu temu citira turobne riječi Thomasa Bernharda iz *Starih majstora*, kao zadnje odjeke jedne duge i okrutne povijesti: »Škola je škola države, u kojoj mlade ljude pretvaraju u stvorenja države i, dakle, ni u šta drugo nego u fizikalce države. Kad sam išao u školu, išao sam u državu i, pošto država uništava ljude, išao sam u ustanovu za uništavanje ljudi. [...] Država me je silom uvukla u sebe, uostalom kao i druge, i pretvorila u poslušnika države i od mene učinila čoveka države, pokornog i registrovanog i dresiranog i diplomiranog i pervertiranog i deprimiranog, kao i sve ostale. Kad gledamo ljude, vidimo samo ljude države, sluge države, kako je apsolutno tačno rečeno, ne vidimo nijednog prirodnog čoveka, nego potpuno neprirodno stvorene ljude države kao sluge države, koji celog svog života služe državu i, tako, celog svog života služe neprirodu.« (prev. Jovica Aćin, Novi Sad, Stylos, 2001.).

Vidi É. Balibar, »La violence des intellectuels«, u Lignes, br. 25, »Violence et politique«, str. 9-22.

- (36) Norbert Elias, *La Société des individus*, fr. prev. J. Étoré-Lortholary, Pariz, Fayard, 1991.
- (37) Ono što je je Benedict Anderson nazvao *zamišljenom zajednicom*, a ja srodnim pojmom »fiktivni enticitet« (B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Zagreb, Školska knjiga, 1990.; É. Balibar i I. Wallerstein, *Race, Nation, Class, op. cit.*).
- (38) Kao što je poznato, upravo je to cilj njegova problematiziranja »priznanja« kojemu kroz čitavo svoje djelo daje nove i nove formulacije – Axel Honneth je nedavno briljantno podsjetio na važnost te crvene niti za čitanje Hegelova djela i razumijevanje kako ono artikulara fenomenologiju i sociopolitičku teoriju »prava« – *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- (39) Što Hegela čini po tom pitanju bliskim prethodnikom Durkheima.
- (40) I onoga što Englezi izvrsno nazivaju *privacy*.
- (41) Ta tema je već bila podvrgnuta sistematičnoj dekonstrukciji u knjizi Jacquesa Derride *Glas*, Pariz, Galilée, 1974. Vidi cjelokupni svezak *Feminist Interpretations of Hegel*, Patricia Jagentowicz Mills (ur.), University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- (42) O »razdoru među spolovima« vidi Monique David-Ménard, Genviève Fraisse i Michel Tort, *L'Exercice du savoir et la différence des sexes*, Pariz, L'Harmattan, 1991. O Antigoni vidi François Duroux, *Antigone encore. Les femmes et la loi*. Éditions Côte-femmes, 1993.; Suzanne Gearhart, *The Interrupted Dialectic. Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992.

- (43) K. Marx, *Kritika Gotskog programa* [1875.], prev. Zvonko Tkalec, Zagreb, Kultura, 1950., str. 38.
- (44) Trebalo bi se tu vratiti na njegove kasnosrednjovjekovne izvore, u trenutak autonomizacije politike od teološkog okvira: na *većinski udio* Marsilija Padovanskog (vidi članak Andréa Tosela, »Nature de la politique chez Marsile de Padoue«, u *Réseaux, Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique*, br. 24-25, 1974., »L'Idée de nature«).
- (45) Gledano iz te perspektive, postoji crvena nit koja se provlači od znamenitih Kantovih izvoda u članku *Was ist Aufklärung?* iz 1784. (koji prosvjetiteljstvo, pa prema tome i politiku prosvjetiteljstva, definira kao »izlazak čovjeka iz samoskrivljenog stanja nezrelosti«) i Marxova *Pozdravnog govora* pred Međunarodnim udruženjem radnika iz 1864. (»oslobođenje radnika bit će djelo samih radnika«).
- (46) Ta je ideja itekako prisutna kod Marxa - u općem obliku kao načelo borbe protiv »vladajuće ideologije«, ali također u obliku dijagnoza koje on daje za određene situacije – pa tako nakon gušenja revolucija 1848. godine on govori da »radnička klasa mora prvo transformirati samu sebe ne bi li postala sposobna da sruši dominaciju vladajuće klase« (vidi É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Pariz, Maspero, 1974., str. 26).
- (47) Tu očigledno mislim na rad Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe, onako kako je sistematiziran kroz kritičku reviziju marksističkog nasljeđa u djelu *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.
- (48) Upravo tu problematiku razmatra, iz teorijske perspektive, kasnije djelo Ernesta Laclaua. Vidi pogotovo članke sabrane u svesku *Emancipations*, London, Verso, 1996.

- (49) U što posredno uključujem i ono što je Gramsci, na tragu Renana, nazivao »intelektualnom i moralnom reformom«: u *Quaderni del carcere* (kritičko izdanje Instituta Gramsci, Valentino Gerratana (ur.), sv. 4, Torino, Einaudi, 1975.) Gramsci razrađuje kategoriju »hegemonije« interpretirajući marksističku (i lenjinstičku) koncepciju »praktične istine« ideologija i, s druge strane, razvoj jedne univerzalne kulture potlačenih klasa i njihovih organskih intelektualaca kao dvije strane takve jedne »reforme«.
- (50) Te su formulacije kod Deleuza vezane uz radikalnu kritiku kategorija *djelovanja, volje* (opće i pojedinačne) i *mogućega* koje rukovode paradigmom »većinske« politike. Vidi François Zourabichivili, »Deleuze et la possibilité (de l'involontarisme en politique)«, u Éric Alliez (ur.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo/Les empêcheurs de penser en rond, 1998., str. 335-357.
- (51) G. Deleuze i F. Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, str. 356-357.
- (52) *Ibid.*, str. 261-262.
- (53) Deleuze je taj problem počeo preispitivati u knjizi *Nietzsche i filozofija* [1962.] (prev. S. Stojanović, Beograd, Plato, 1999.), kritizirajući Hegelov koncept »borbe gospodara i slugu«.
- (54) Vidi nadasve razgovor »Contrôle et devenir« koji je vodio Toni Negri, u G. Deleuze, *Pourparlers* (Pariz, Minuit, 1990.), i G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, str. 200. Temelji te teze postavljeni su u *Ponavljajući i razlici* (prev. I. Milenković, Beograd, Fedon, 2009.).
- (55) Čitava ta diskusija opsjednuta je pitanjem kako je nacizam mogao naći upotrebu za figuru *radnika* (*Arbeiter, proleter*) – a istodobno nasilno dokinuti povijesne



organizacije radničke klase. Tu bi se također mogla povući usporedba s radom Klaus Theweleita, *Männerphantasien 1 i 2* (1977.-1978.), München, Piper, 2000.

- (56) G. Deleuze i F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, str. 247 i dalje; i nadalje G. Deleuze i Claire Parnet, *Dijalozi* [1977.], (prev. O. Petrović, Beograd, Fedon, 2009.). O »narodu koji nedostaje«, vidi G. Deleuze, *Cinéma 2, L'image-temps*, Pariz, Minuit, 1985., str. 281 i dalje.
- (57) Vidi G. Deleuze i F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, str. 262.
- (58) Vidi *ibid.*, str. 187 i dalje (»Ne mudrost, već razboritost, predostrožnost, kao imanentno pravilo eksperimentiranja – cijepljenje iz predostrožnosti.«) U nastavku tog odjeljka (*ibid.*, str. 190.) Deleuze i Guattari predlažu čitanje Spinozine *Etike* kao »velike knjige o tijelu bez organa«.
- (59) »Fuko kaže: Grci su učinili mnogo više, ili pak mnogo manje [od čuda], po vašem izboru. Oni su savinuli silu, oni su otkrili silu preko strategije, jer su pronašli odnos sila koji prolazi preko suparništva slobodnih ljudi (upravljati drugima pod uslovom da upravljaš sam sobom). Međutim, budući da je čovjek jedna od sila, on ne savija sile od kojih je sačinjen da se i samo spolja ne savije i ne izdubi jedno Ja u čoveku [...]. Možda u Fukou još uvijek postoji Grk, jedno izvesno poverenje u 'problematizaciju' zadovoljstava...« G. Deleuze, *Fuko*, prev. S. Stojanović, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1989., str. 117-118.
- (60) M. Foucault, »À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours«, intervju s H. Dreyfusom i P. Rabinowim [1983.], u *Dits et Écrits*, sv. IV, *op. cit.*, str. 383 i dalje. »Un esthétique de l'existence«, intervju s A. Fontanom [1984.], u *ibid.*, str. 730 i dalje; »Technologies of the self«, u *ibid.*, str. 783 i

dalje; *Istorija seksualnosti, III., Staranje o sebi*, prev. B. Jelić, Beograd, Prosveta, 1988., poglavlje 2. »Njegovanje samoga sebe«, str. 45 i dalje. U tu temu ulazi nadalje u predavanju »Što je prosvjetiteljstvo?« kada govori o Baudelaireu u kontekstu »asketskog samoizlaganja« (»Što je prosvjetiteljstvo«, prev. Tomislav Medak, u *Čemu*, br. 4, 1997., str. 87 i dalje).

- (61) «The Political Technology of Individuals», u *Dits et Écrits*, sv. IV., op. cit., str. 813 i dalje. Bavljenje pitanjem discipline počelo je s *Nadzorom i kaznom* [1976.].
- (62) Foucault je 1981-1982. čitav jedan semestar predavanja posvetio »hermeneutici subjekta« (vidi *Hermeneutika subjekta. Predavanja na Kolež de Fransu (1981-1982. godine)*, Novi Sad, Svetovi, 2003.).
- (63) Vidi paralelu koju sam skicirao u »Trois concepts de la politique«, *La Crainte des masses*, op. cit.
- (64) »L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté«, intervju s H. Beckerom, R. Fornet-Betancourom i A. Gomez-Mullerom [1984.], u *Dits et Écrits*, sv. IV, op. cit., str. 715.
- (65) To je njegov odnos sa spinozističkom ontologijom (ako je taj termin primjeren)...
- (66) Prema »mazohizmu« namjesto »sadizma«. Vidi već *Présentation de Sacher-Masoch*, op. cit.

## Aneksi

- (1) Ovdje neću dalje ulaziti u Lacanovu konstrukciju koja kroz predavanja o »Strepnji« taj »ostatak« poistovjećuju s djelićem tijela koje se ne da simbolizirati, »negativom« onog organa koji je uvijek već simboliziran kroz društvenu organizaciju ljudske spolnosti, odnosno razliku među spolovima (falus), i koja ga povezuje s jednim tipom radikalnog »nedostatka« koji ne bi bio niti doki-danje, niti poricanje, niti..., »nedostatak koji nije nadomješten simbolom« jer je on sam posljedica njegovog postojanja, odnosno njegovog zaposjedanja subjekta« (*Le Séminaire, Livre X. L'angoisse, op. cit.*, str. 158 i dalje). U drugim momentima svog djela Lacan pokušava u to isto mjesto »smjestiti« ne samo strepnju nego i užitak, primjerice mistički užitak, kao (ne)odnos »realnoga« sa samim objektom želje. Tu je zapanjujuća analogija s načinom na koji je Bataille opisivao »unutarnje iskustvo«, koje je za njega uvijek bilo vezano ili uz erotizam, ili uz okrutnost, ili vjerojatnije uz »eksces« koji im je zajednički. Tim smjerom mogli bismo se također pokušati vratiti problemu odnosa prema pitanju »preobrazivog« i »nepreobrazivog« nasilja do kakvog smo došli krenuvši od čitanja Hegela jer Lacan svoj opis heterogenosti »objekta *a*« i svijeta subjektivnog iskustva, onakvo kakvo se otkriva u strepnji i halucinaciji, izričito postavlja kao demonstraciju »granica« hegelijanske dijalektike priznanja (*ibid*, str. 380-383). I mogli bismo zauzeti stav da je hegelijanska koncepcija povijesne »preobrazbe« nasilja u legitimnu vlast usko vezana uz njegovu ideju »borbe za priznanjem« kao »dijalektičkog razrješenja« sukoba između autonomije subjekata i njihove zajedničke pripadnosti društvenom poretku. Ali onda preostaje da se iznova zapitamo je li Hegel posve nesvjestan te »granice«, što bi nas vratilo na njegove analize Antigonine pobune (»ironija zajednice«) i Terora u *Fenomenologiji duha* te tajne veze koja ih objedinjuje. Tu analizu pokušat ću izvesti na nekom drugom mjestu.

- (2) *Ibid*, str. 360.
- (3) Poput krvave mrlje koja toliko muke zadaje Lady Macbeth (*ibid*, str. 162).
- (4) *Ibid.*, str. 161.
- (5) J.-P. Faye, *Langages totalitaires. Critique de la raison/ l'économie narrative*, *op. cit.*, str. 405.
- (6) *Ibid*, str. 512-513. Na stranici 407. svoje knjige Faye također donosi jedan dijagram njemačkih partija, s jedne i druge strane centra, koji mu omogućuje da diskurzivne »konstelacije« oko svake od dviju krajnosti (komunistička partija KPD i nacistička partija NSDAP) postavi tako da pokaže kako one objašnjavaju čas njihovo diskurzivno udaljavanje, čas zbližavanje. Ja pak, polazeći od ideje »potkove«, konstruiram jedan drukčiji dijagram: moj cilj nije pokazati kako oprečni termini koji su »izrečeni gotovo istodobno – dakle, nedijalektički« mogu dovesti do zbrajanja njihovih političkih vrijednosti namjesto njihovog poništavanja (*ibid.*, str. 413), već naprotiv da učinim vidljivim ili zamislivim mogućnost jedne praktične politike koja bi počivala na razdvajanju modusa nasilja, preprieci njihovoj preobrazbi jednog u drugog.
- (7) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, sv. II., str. 521.
- (8) Vidi Eric Hobsbawm, Terence Ranger (ur.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992; Karl Polanyi, *Velika preobrazba. Politički i ekonomski izvori našeg vremena*, *op. cit.*
- (9) R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*
- (10) É. Balibar, »Exclusion ou lutte des classes?«, *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, str. 191.







CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

141.7  
321.01

BALIBAR, Étienne, 1942-

Nasilje i civilnost : Wellekova predavanja 1996. /  
Étienne Balibar ; prevod Tomislav Medak.  
— Beograd : Centar za medije i komunikacije ;  
Zagreb : Multimedijalni institut, 2011 (Beograd : Akademija).  
— 200 str. ; 21 cm. — (#Biblioteka #Philoxenia /  
Centar za medije i komunikacije, Beograd)

Prevod dela: Violence et civilité. — Tiraž 600.  
— Napomene i bibliografske reference: str. 145-197.

ISBN 978-86-87107-13-7 (Centar)  
ISBN 978-953-7372-06-4 (MI)

a) Филозофија политике b) Насиље — Политика  
COBISS.SR-ID 187785740