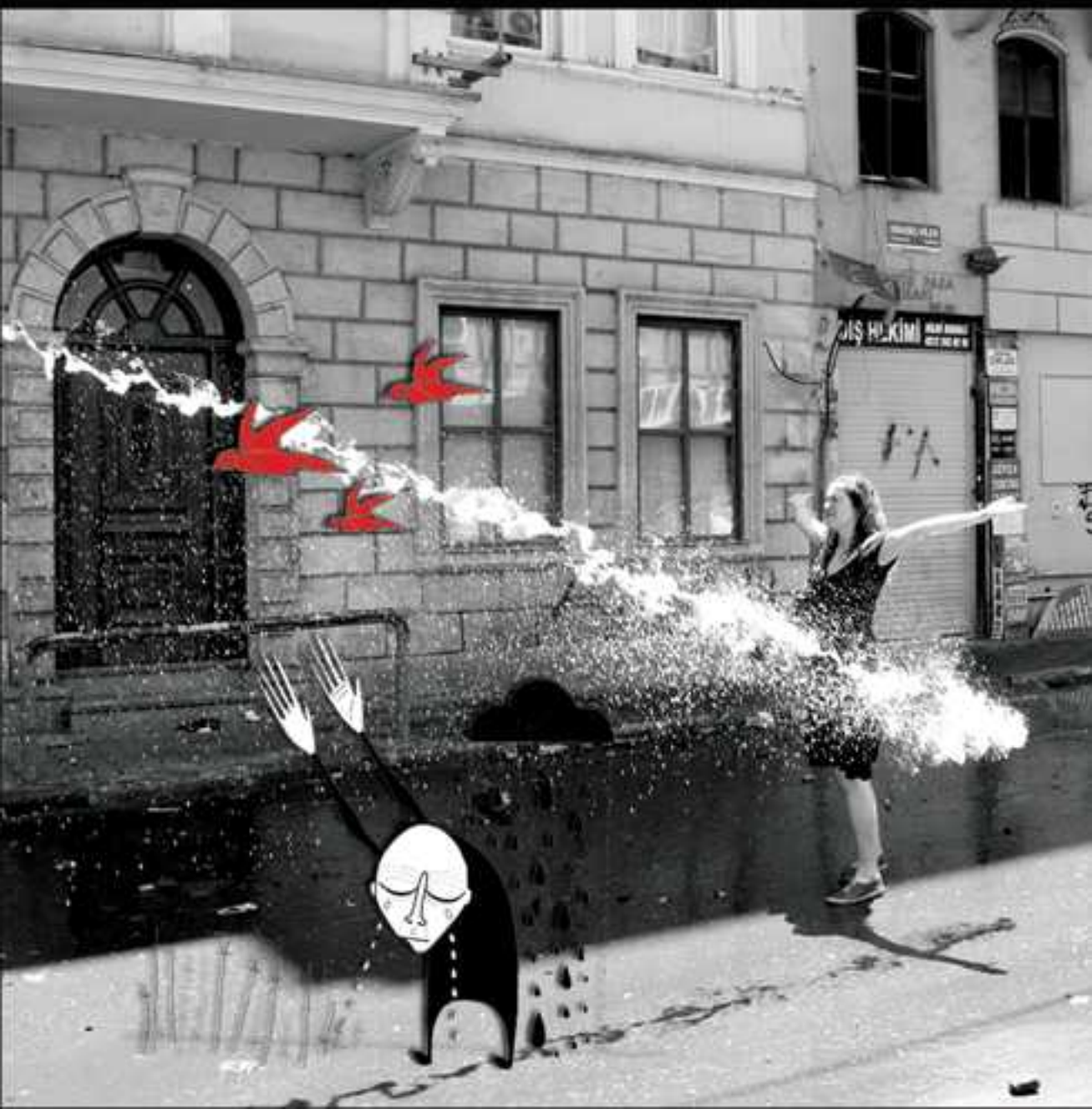


# STVAR

časopis za teorijske prakse br. 5







**ČASOPIS ZA TEORIJSKE PRAKSE  
GERUSIJA NOVI SAD, BR. 5/2013**

---



---

**JOURNAL FOR THEORETICAL PRACTICES  
GERUSIA NOVI SAD, No. 5/2013**

# STVAR - THING

Časopis za teorijske prakse / Journal for theoretical practices

## **Izdavač/Publisher**

**Gerusija** Novi Sad

ksf.gerusia@gmail.com

<http://gerusija.com>

## **Uredništvo/Editorship**

Aleksandar Matković, Aleksandar Stojanović, Andrea Jovanović,  
Đorđe Hristov, Ivan Radenković, Maja Solar, Mark Lošonc i  
Saša Hrnjez

## **Lektura i korektura**

GERUSIJA

## **Ilustracije/Illustrations**

Nemanja Bogdanov

## **Prelom/Layout**

Ivan Radenković

## **Štampa/Print**

Futura

## **Tiraž/Print run**

1100

**Projekat i publikaciju je podržala Fondacija Rosa Luxemburg**

# **PREDGOVOR**

## **UVOD U RADIKALNE TEORIJE**

- Ženski problem u političkoj ekonomiji – od jugoslavenskog samoupravljanja do mjera štednji\_16

**ANKICA ČAKARDIĆ**

- Novac i kredit u marksističkoj teoriji\_34

**MISLAV ŽITKO**

- Kako je Marksa sustiglo vreme?\_44

**ALPAR LOŠONC**

- Nematerijalni rad u operaizmu i postoperaizmu\_57

**PRIMOŽ KRAŠOVEC**

- Altiser u svojim granicama\_72

**ALEKSANDAR STOJANOVIĆ**

- Altiser, subjekt i radnička klasa\_92

**ĐORĐE HRISTOV**

- “Staro umire a novo ne može da se rodi”:

Gramši na putu rađanja novoga\_101

**SAŠA HRNJEZ**

- Lenjin i politička intervencija – smemo li da pobedimo?\_117

**VUK VUKOVIĆ**

- Brecht, politika umetnosti i teorije\_133

**MAJA SOLAR**

- Odbijanje rada – od pohvale lenjosti do strukturalne kritike\_152

**MARK LOŠONC**

- Privatno, javno i zajedničko\_165

**IGOR CVEJIĆ**

- Crvena genealogija ili beg od tržišta?\_173

**ALEKSANDAR MATKOVIĆ**

- Sociologova tjeskoba ili o politici znanja\_181

**LEONARDO KOVAČEVIĆ**

- Strukturalizam i marksizam\_185

**IVAN RADENKOVIĆ**

- O bičevima, točkovima, prazninama i drugim (ne)bitnim stvarima. Postkolonijalizam, kulturalizam, politika\_201

**VLADIMIR GVOZDEN**

- Destrukcija „antropološkog sna“ i antikolonijalna misao\_215

**MILAN RAKITA**

## **PREVODI**

- Teorijska istorija Marksove kritike ekonomije\_242

**MIHAEL HAJNRIH**

(Prevod sa nemačkog: Đorđe Hristov i Tatjana Karg)

- Moć bez nasilja: lekcija iz plemenskog komunizma\_259

**DARKO SUVIN**

(Prevod sa engleskog: Lazar Atanasković)

- **MANIFEST INICIJATIVE ZA DEMOKRATSKI SOCIJALIZAM\_271**

(Prevod sa slovenačkog: Maja Solar, Marko Miletić i Vladimir Simović)

## **INTERVJUI**

- "Grad kao centralno mesto eksploatacije" \_278

**INTERVJU SA IVOM MARČETIĆ** (razgovarao: Aleksandar Matković)

- "Ništa nije elitističnije od podjele na ezoterično i egzoterično znanje" \_283

**INTERVJU SA STIPOM ČURKOVIĆEM** (razgovarala: Maja Solar)

## **PREFACE**

### **INTRODUCTION TO RADICAL THEORIES**

- The Problem of Women in Political Economy  
– From Yugoslav Self-management to Austerity Measures\_16

**ANKICA ČAKARDIĆ**

- Money and Credit in the Marxist Theory\_34

**MISLAV ŽITKO**

- How Time Caught up with Marx?\_44

**ALPÁR LOSONCZ**

- Immaterial Labour in Operaism and Post-operaism\_57

**PRIMOŽ KRAŠOVEC**

- Althusser in his own Limits\_72

**ALEKSANDAR STOJANOVIĆ**

- Althusser, the Subject and the Working Class\_92

**ĐORĐE HRISTOV**

- "The old is dying and the new cannot be born":  
Gramsci toward the Birth of the New\_101

**SAŠA HRNJEZ**



• Lenin and Political Intervention – Dare We Win?\_117  
**VUK VUKOVIĆ**

• Brecht, Politics of Art and Politics of Theory\_133  
**MAJA SOLAR**

• The Refusal of Work – From the Praise of  
Laziness to a Structural Critique\_152  
**MÁRK LOSONCZ**

• Private, Public and the Common\_165  
**IGOR CVEJIĆ**

• A Red Genealogy or a Flight from the Market?\_173  
**ALEKSANDAR MATKOVIĆ**

• The Sociologist's Anguish or On the Politics of Knowledge\_181  
**LEONARDO KOVAČEVIĆ**

• Structuralism and Marxism\_185  
**IVAN RADENKOVIĆ**

• Whips, Wheels, Empty Spaces and Other (Un)important things.  
Post-colonialism, Culturalism, Politics.\_201  
**VLADIMIR GVOZDEN**

• The Destruction of the „Anthropological Dream“  
and Post-colonial Thought\_215  
**MILAN RAKITA**

## **TRANSLATIONS**

• Theoretical History of Marx's Critique of Economy\_242  
**MICHAEL HEINRICH**  
(Translated from German: Đorđe Hristov i Tatjana Karg)

• Power without Violence: a Lesson from Tribal Communism\_259  
**DARKO SUVIN**  
(Translation from English: Lazar Atanasković)

• **The Manifesto of the Initiative for Democratic Socialism\_271**

(Translation from Slovenian: Maja Solar, Marko Miletić i Vladimir Simović)

**INTERVIEWS**

• "The City as a Central Place of Exploitation"\_278  
**AN INTERVIEW WITH IVA MARČETIĆ** (by: Aleksandar Matković)

• "Nothing is More Elitistic Than the Division Between Esoteric and Exoteric Knowledge"\_283  
**AN INTERVIEW WITH STIPE ĆURKOVIĆ** (by: Maja Solar)

## UVOD U RADIKALNE TEORIJE

„Nepriistrasnost’, ’objektivni pogled’, ako ne već sasvim naivan izraz površne nadležnosti, postali su laži“ – piše Valter Benjamin. Tako ni *theoria* očigledno više nikada neće biti mirno posmatranje izdaleka, nego će uvek podrazumevati učestvovanje u odnosima moći ovde i sada. Priroda kapitalizma je takva da nam se sistem nameće kao agresivna vidljivost, ali upravo stoga treba pitati šta ostaje neprimećeno, naturalizovano i depolitizovano. Za razliku od zajednica neposredne dominacije, u društvu kapitalističkog načina proizvodnje upravo apstraktne prinude imaju prevlast, a ta činjenica zahteva rad mišljenja. Otpor naprosto nije moguć bez kritičkog oka. „Klasa“, „zakon tendencije pada profitne stope“ ili „višak vrednosti“ se vrlo retko ili nikada ne pojavljuju u neposrednom iskustvu – reč je o pojmovima koji mogu da služe kao korisne ratne mašine. U takvoj situaciji i mržnju prema teoriji treba razumeti kao ideološki efekat koji treba odbaciti.

Antikapitalizam se često koleba između dva ekstrema. Sa jedne strane se nalazi hladan teoreticizam koji se usred nedostatka antisistemske borbe ograničava na ezoteričan diskurs teorijskih mandarina, a sa druge strane stoji antiteorijska pozicija koja bi svako odstupanje od „direktne akcije“ okarakterisala kao akademsku masturbaciju u kuli od slonovače. Altiser, čitajući Lenjinov opis klasne pozicije intelektualca kao neizbežnog *petit-bourgeois*, na jednom mestu piše: da bi se ideje promenile, neophodna je duga i mučna re-edukacija, unutrašnji i spoljašnji sukob. Ukoliko se praksa shvata kao puka primena teorijskih uvida, jasno je da je nešto već odavno promašeno. Vreme supremacije teorije, teorijske avangarde ili intelektualnog vođstva je prošlo. Međutim, što se tiče antiteorijske pozicije, tu bi trebalo ponoviti Adornovo pitanje: da li čisto neposredan otpor može da bude ekifasan u društvu realnih apstrakcija, tj. u društvu najveće posredovanosti? Pseudomilitantni žargon zapravo potcenjuje snagu kapitalizma i ne može čak ni da dodirne vladajuće odnose. Opsesivna lamentacija na temu „naši teoretičari su elitisti i nemaju veze sa praksom“ jeste simptom koji samo pokazuje koliko je optužitelj lišen moći *i prakse*.

Prvi mislioci marksizma nisu smatrali da teoriju treba importovati u proletarijat spolja, baš naprotiv: oni su smatrali da zajednički, koordinisani rad u fabrici sa svojim naučnim i tehnološkim aspektima uvek već ima tendenciju da stvori izvesnu racionalnost koja bi radničku klasu mogla da pretvori u samosvesnog političkog aktera. U tom smislu se moglo reći da je proletarijat naslednik nemačkog idealizma. Ima li razloga da se misli da danas ne postoji mogućnost takvog *general intellecta*?

Pitanje o odnosu teorije i prakse je aktuelnije nego ikada, jer se istovremeno odvija pojavljivanje novih teoreticizama i nove mržnje prema teoriji. Glavni izazov se sastoji u pronalasku pozicije koja je s onu stranu tih jednostranih opcija. Teorija, ukoliko je radikalna, mora biti aktivistička.

*Stvar* od svog početka ima podnaslov „časopis za teorijske prakse“. Gerusija je tokom 2012/13. godine organizovala *Uvod u radikalne teorije* kao program predavanja koji je trebalo da ponovi vezu koja je prisutna i u podnaslovu gerusijanskog časopisa. Program *Uvoda* je već i po sebi bio kontra-edukacija i re-edukacija: on kontrira selekciji na fakultetima koja isključuje ili pacifikuje i neutralizuje teorije koje su kritične prema postojećem društvu. Naravno, reč je i o ideji da se znanje mora prilagoditi i podrediti tržištu. *Uvod u radikalne teorije* je u tom smislu bio pokušaj da se interveniše u novosadskoj pustinji.

Predavanja na *Uvodu u radikalne teorije*, držali su: Srećko Horvat, Dušan Maljković, Milan Rakita, Vladimir Gvozden, Gašpar Mikloš Tamaš, Branko Romčević, Primož Krašovec, Dušan Grlja, Saša Hrnjez, Andrej Pavlišič, Aleksandar Stojanović, Đorđe Hristov, Goran Rujević, Milena Stefanović, Adriana Zaharijević, Vuk Vuković, Alpar Lošonc, Vladan Milanko, Lidija Prišing, Ivan Radenković, Bojan Vasić, Ankica Čakardić, Mislav Žitko, Sanja Todorović, Leonardo Kovačević, Ivan Milenković, Darko Drašković, Aleksandar Matković, Lazar Atanasković, Igor Cvejić, Petar Bojanić, Mark Lošonc i Maja Solar.

Zahvaljujemo se svim izlagačima i izlagačicama, kao i publici koja je svake radikalnoteorijske subote slušala, pitala, komentarisala, sugerisala, predlagala, ljutila se, smejala se, teoretisala sa nama. Veliku zahvalnost dugujemo i ljudima iz Crne kuće, ne samo zbog ustupanja prostora za sve *Uvode*, već i zbog velike podrške i pomoći u svakom pogledu (posebno Anici koja je sva predavanja redovno snimala, Žoltu na svojoj tehničkoj podršci, Neni za šankom i njenom psu Garpu koji je lajao i nosio kamenčiće, i našoj Višnji koja se borila sa papirima).

## INTRODUCTION TO RADICAL THEORIES

„The ‘unclouded,’ ‘innocent’ eye has become a lie, perhaps the whole naïve mode of expression sheer incompetence.“ – writes Walter Benjamin. Thus *theoria* will never be a peaceful observation made from a safe distance, but will always imply an involvement in power relations that are here and now. The nature of capitalism is such that the system is forced upon us as an aggressive visibility, and this is precisely why one needs to question that which remains unseen, naturalized and depoliticized. Unlike the congregations of immediate dominance, in a society governed by a capitalistic mode of production, that which gains predominance are precisely the abstract coercions themselves, and this fact requires the labour of thought. Resistance is simply not possible without the critical eye. “Class”, “the law of the tendency of the profit rate to fall” or “surplus value”, appear very rarely or never at all in any immediate experience – these are the concepts which can serve as useful war machines. In that sort of situation, one needs to understand even the hatred towards theory as an ideological effect which needs to be repudiated.

Anti-capitalism often hesitates between two extremes. On the one side there is a cold theoreticism which limits itself, in an absence of an anti-systematic struggle, to an esoteric discourse of theoretical mandarins, and on the other side stands an anti-theoretical position which would characterise any deviation from „direct action“ as an academic masturbation inside its own ivory tower. Althusser, reading Lenin’s description of the class position of intellectual as an inevitable *petit-bourgeois*, writes: for the ideas to change, a long and exhausting re-education is necessary, as well as an internal and external struggle. If practice is understood simply as an application of theoretical insights, it becomes evident that we are missing something. The time of theoretical supremacy, theoretical avant-garde and intellectual leadership is over. But, as to the anti-theoretical position, here one should repeat Adorno’s question: can a purely immediate resistance be useful in a society of real abstractions, i.e. a society of the upmost mediation? The pseudo-militant jargon actually underestimates the power of capitalism and cannot even touch its ruling relations. The obsessive lamentation on the subject matter of „our elitist theoreticians who have nothing to do with practice“ is a symptom which only points out how much the accuser is deprived of power and *practice*.

The first thinkers of Marxism did not think that theory needs to be imported into proletariat from outside, but exactly the opposite: they thought that a common, coordinated labor inside the factories with all its scientific and technological aspects always already has a tendency to create a certain rationality which could turn the working class into a self-conscious political actor. In that sense one could say that the proletariat is a successor to German Idealism. Is

there any reason to think that today this sort of *general intellect* is not possible? The question of the relation between theory and practice is alive more than ever, because new theoreticisms are today simultaneously being developed along with a renewed hatred towards theory. The main challenge consists in seeking a position which would be beyond these one-sided options. Theory, as long as it's radical, must be activist.

*Thing* had from its start a subtitle: „Journal for theoretical practices“. During the years 2012/2013 Gerusija has organized the *Introduction to radical theories* as a program of lectures which ought to renew the link which is present in the subtitle of the Gerusian journal. The program of the *Introduction* was by itself already a counter-education and re-education: it goes against the grain of faculty selection which includes or pacifies and neutralises those theories which are critical towards the existing society. Of course, this has roots in the idea that knowledge must be adapted and subjected to the market. The *Introduction to radical theories* was, in that sense, an attempt to intervene into the desolate desert of Novi Sad.

Lectures on the *Introduction to radical theories* were held by: Srećko Horvat, Dušan Maljković, Milan Rakita, Vladimir Gvozden, G. M. Tamás, Branko Romčević, Primož Krašovec, Dušan Grlja, Saša Hrnjez, Andrej Pavlišič, Aleksandar Stojanović, Đorđe Hristov, Goran Rujević, Milena Stefanović, Adriana Zaharijević, Vuk Vuković, Alpár Losoncz, Vladan Milanko, Lidija Prišing, Ivan Radenković, Bojan Vasić, Ankica Čakardić, Mislav Žitko, Sanja Todorović, Leonardo Kovačević, Ivan Milenković, Darko Drašković, Aleksandar Matković, Lazar Atanasković, Igor Cvejić, Petar Bojanić, Márk Losoncz i Maja Solar.

We would like to thank all the speakers, as well as the audience that attended every radical-theoretical Saturday, and listened, questioned, commentated, suggested, angered, laughed, and theoreticized with us. We owe a big thanks to the people from Crna kuća, not just for giving us a place to hold the *Introductions*, but also for the very big support and help in every aspect (especially to Anica who properly filmed every lecture<sup>1</sup>, to Žolt for his technical support, to Nena at the bar and her dog Garp who barked and brought us stones, and to our Višnja who fought a battle with our paperwork).

---

<sup>1</sup> Videos of the whole program can be viewed on Youtube on the following link:  
<http://www.youtube.com/playlist?list=PL4O55NHHW-XidLQQekNhlUPMVSxC6aITg>



## PITANJA RADNIKA KOJI ČITA

Ko je sagradio sedmovratu Tebu?  
U knjigama stoje imena kraljeva.  
Jesu li kraljevi dovlačili kamene blok-  
ove?

A više puta razarani Vavilon –  
Ko ga je toliko puta podizao? U kojim su  
kućama

Lime, blistave od zlata, živeli graditelji?  
Kuda su ono veče kad je završen Kineski  
zid

Otišli njegovi zidari? Veliki je Rim  
Pun slavluka. Ko ih je podigao? Nad  
kime li su to

Trijumfovali cezari? Jesu li u mnogope-  
vanoj Vizantiji

Postojale za njene žitelje samo palate? I  
u legendarnoj su Atlantidi

One noći kad ju je progutao okean  
Davljenici urlikom dozivali svoje robove.

Mladi Aleksandar osvojio je Indiju.

On sam?

Cezar je potukao Gale.

Zar s njim nije bio bar neki kuvar?

Filip Španski je plakao kad mu je mor-  
narica

Potonula. Zar niko drugi nije plakao?

Fridrih Drugi je pobeđio u

sedmogodišnjem ratu. Ko je

Pored njega pobeđio?

Svaka stranica po jedna pobeda.

Ko je zgotovio pobeđničku gozbu?

Svaki deset godina po jedan velikan.

Ko je snosio troškove?

Toliko izveštaja.

Toliko pitanja.



Bertolt Brecht



Ankica Čakardić

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

*Sažetak:* Tema će u metodološkom kontekstu historijsko-materijalističke analize skicirati „ženski problem“ u dvama različitim sistemima političke ekonomije, gdje se prvi referira na jugoslavensko samoupravljanje, a drugi se – preko tzv. hrvatskog tranzicijskog perioda 90-ih sve do trenutne ekonomske krize i mjera štednje od 2009. naovamo – tiče kapitalističkog načina proizvodnje koji se uspješno formira nakon prvobitne akumulacije kapitala u ratnoj Hrvatskoj. Tezom koju bih ovdje ponudila pokušala bih ukazati na činjenicu da oba spomenuta sistema generiraju dvostruku opresiranost kao osnovni modus ženskog života koji se ozbiljuje kao utemeljenje društvene reprodukcije i proizvodnje znanja, koja joj na specifičan način određuje sadržajni i formalni smisao. Kada je riječ o društvenoj/socijalnoj reprodukciji koja je za ovu temu ključni element unutar kojega raspravljamo o ženskom položaju unutar određenih proizvodnih odnosa, tada pokušavam upozoriti na tvrdoglavu konzistentnost problema kućanskog i obiteljskog rada koji se kreće od njegovateljskog posla vezanog za djecu i starije, seksa kao rada i njegovih bitnih potencijala koji reproduciraju radničku klasu do različitih oblika neplaćenih poslova u sferi doma.

*Ključne riječi:* feminizam, jugoslavensko samoupravljanje, mjere štednje, kapitalizam, proizvodni odnosi, historijski materijalizam

### 1. Ženski problem u jugoslavenskom socijalističkom samoupravljanju

U poslijeratnom razdoblju (nakon 1945) Jugoslavija je sprovela niz promjena u načinu upravljanja ekonomijom. To razdoblje se ugrubo može podijeliti na administrativno-centralističko (1945-50), nakon kojeg je došlo do uvođenja radničkog samoupravljanja (1950), decentralizacije i deetatizacije, i koje je konačno – sa SFRJ Ustavom iz 1947.g. – transformirano u razdoblje razvijenog socijalističkog samoupravljanja.<sup>1</sup> Citirajući jednog od najbližeg suradnika Josipa Broza Tita i glavnog konceptualnog tvorca jugoslavenskog samoupravnog socijalizma:

„Osnova svih sloboda i prava radnih ljudi i građana u našem socijalističkom društvu jeste pravo na samoupravljanje. To je novo i direktno demokratsko socijalističko pravo, koje je moguće jedino

---

<sup>1</sup> V. Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, Begrade: Jugoslovenska stvarnost, 1981, 33.

u uslovima društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i vladajuće pozicije radničke klase u društvu. Ovo pravo je neupitno i neotuđivo, i kao takvo pripada svim radnim ljudima i građanima.”<sup>2</sup>

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

Samoupravljanje je u idealtipskom smislu – kad je riječ o emancipaciji žena – zagovaralo restrukturiranje privatne sfere života tako da ona postane sastavnim dijelom jedinstvene društvene organizacije. Na taj su način mnoga „ženska pitanja“, u prvom redu kućanski rad, trebala u praksi postati opće-društvena, socijalizirana. No, bez obzira na nominalne egalitarne zahtjeve samoupravnog sistema, ono što se u Jugoslaviji počelo događati uslijed prvih tehnokratskih upliva u samoupravljački model političke ekonomije dva su problema: prvi i najvidljiviji se ogledao u nedovoljnoj afirmaciji radničke klase u upravljanju i „zaostajanje“ u progresivnom ostvarivanju pretpostavljenog položaja žena o čemu će u nastavku teksta biti više govora.<sup>3</sup>

Premda je ponešto teže pronaći neprogramatske tekstove koji su pisani u Jugoslaviji a koji bi ponudili kritičku analizu ženskog statusa u samoupravljanju, neki nam radovi ipak omogućuju bitne podatke, ako ne i adekvatnu analizu. Istraživanje o samoupravnom i radnom položaju žena u Bosni i Hercegovini omogućilo je čitavi niz zanimljivih podataka, primjerice na pitanje „što društveno angažiranje i samoupravni angažman znači za žene“ 35.7 % ispitanica je izjavilo da im to nosi samo brojne i dopunske obaveze, za 16.4 % ta mogućnost ne znači ništa, 12.8 % nema o tome svoje mišljenje i za 32 % ispitanica to znači niz pogodnosti.<sup>4</sup>

---

2 E. Kardelj, *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Belgrade: IC „Komunist“, 1978, 132.

3 Kada je riječ o učešću žena u radu društveno-političkih organizacija, u SKJ-u je 1977. bilo 23 % žena, u Savezu sindikata 34 % žena – što odgovara postotku žena u ukupnom broju zaposlenih – u Savezu boraca oko 30 % žena, u Savezu socijalističke omladine oko 40 % žena. Za ovim brojkama bitno zaostaje ženska zastupljenost u rukovodećim i izvršnim organima navedenih organizacija. Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, str. 55.

4 F. Kožul, *Žena u samoupravljanju*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Fakultet političkih nauka, 1973., str. 91.

Drugim riječima, preko 50 % ispitanica ima negativno mišljenje o samoupravljanju, a primarni razlog je opterećenost kućanskim i obiteljskim poslovima. S obzirom da uzorak zahvaća urbane sredine i visoki postotak vršiteljica društvenih funkcija različitog ranga, otuda je velikim dijelom moguće interpretirati stav o „nizu pogodnosti“ koje je samoupravljanje omogućavalo ženama. U tom smislu, pitanje ženskog angažmana u društvenim i samoupravnim praksama je klasno pitanje (u razlici među ženama i razlici muškog i ženskog položaja u samoupravljanju) koje se temelji primarno na problemu slobodnoga vremena i problematičnoj distribuciji obiteljsko-kućanskoga rada. Na pitanje „zašto žene u samoupravnom odlučivanju nedovoljno učestvuju“ u spomenutom istraživanju dobijamo ovakve odgovore:<sup>5</sup>

---

18

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

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

Nominalno, strategije razvoja socijalističke ekonomije i Savez komunista su upućivali na važnost znanstvenih istraživanja o položaju žena, idejno raščišćavanje teorijskih pitanja o položaju žena u društvu i obitelji, te poticali na praćenje svjetskih procesa u koje je ugrađena borba za ravnopravne životne i radne uvjete žena. Isticalo se da komunisti „trebaju odlučnije i efikasnije voditi borbu protiv raznih devijacija i otpora i svojim djelovanjem doprinositi da se uspješnije prevazilaze nazadna shvaćanja o ženi, naročito razna konzervativna i patrijarhalna shvaćanja, feministički i ekonomistički pristup i slično“.<sup>6</sup>

Taj tip socijalističkog razumijevanja i prepoznavanja materijalističke fundamentalnosti ženskoga položaja u društvu i obitelji (iako mahom u nominalnom smislu) nakon sloma socijalizma više nikad neće naići na afirmativne „upute“ na liniji historijsko-materijalističke metodologije ženskog

---

<sup>5</sup> Isto, str. 114.

<sup>6</sup> Citirano u Tomšič, *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, str. 75.

pitanja, premašujući svaki kasniji pseudoemancipatorski projekt koji se bazirao na juridičkim i identitetskim koncepcijama egalitarnosti. S jednu stranu, Bebel je pisao:<sup>7</sup>

„Za nas je, stoga, žensko pitanje samo jedna faza općeg društvenog pitanja, koje trenutačno okupira sve inteligentne umove i čije konačno riješenje je moguće dostići jedino uklanjanjem društvenih ekstrema i zla koja su posljedica ovih ekstrema.

Međutim, žensko pitanje zahtijeva našu posebnu pozornost. Kakva je bila pozicija žene u drevnom društvu, kakva je njezina pozicija danas i kakva će biti u nadolazećem društvenom poretku, pitanja su koja se duboko tiču najmanje jedne polovice čovječanstva.“<sup>8</sup>

a Paul Lafargue u članku *Žensko pitanje* piše:

„No, Kapitalizam nije otrgnuo ženu od domaćeg ognjišta bacivši je u društvenu proizvodnju ne bi li je emancipirao, već ju je eksploatirao okrutnije nego muškarca, tako da je bio oprezan da ne svrgne ekonomske, legalne, političke i moralne barijere koje je podigao kako bi je osamio u bračnom prebivalištu. Žena, eksploatirana od strane kapitala, podnosi bijedu slobodnog radnika i uz to nosi lance svoje prošlosti. Njezina ekonomska bijeda se pogoršala: umjesto da je izdržavaju otac ili muž, čijoj vladavini je i dalje podređena, ona je obavezna da zarađuje za svoj život; pod izlikom da ona ima manje potreba od muškarca, njezin rad je manje plaćen; a kada se njezin dnevni rad u dućanu, uredu ili školi završi, rad u kućanstvu tek počinje. Majčinstvo, ta sveta i najviša društvena funkcija, u kapitalističkom društvu postaje uzrokom strašne mizerije, ekonomske i fiziološke.“<sup>9</sup>

Ako se složimo s tvrdnjom da je jugoslavensko samoupravljanje (dakako, u nekoj detaljnijoj analizi to bismo mogli istaknuti za samoupravljanje uopće, referirajući se, pored ostaloga, i na netom navedene citate) veoma jasno

---

7 A. Bebel, “Women and Socialism”, marxists.org, datum zadnjeg posjeta: 15. 03. 2013.  
8 Ovom prilikom samo usputno upozoravam na problematičnost Bebelovog zagovaranja ženskog pitanja koje je prema Rayi Dunayevskajoj tek nominalnog karaktera. Ona će u ukazati na neke neuralgične točke njegovih stavova o ženama, ističući neke dijelove pisama iz korespondencije Augusta Bebela i Karla Kautskog, odnosno Bebela i Vicora Adlera. Npr. 1910. Bebel piše Kautskom: “It is an odd thing about women. If their partialities or passions or vanities come anywhere in question and are not given consideration, or, let alone, are injured, then even the most intelligent of them flies off the handle and becomes hostile to the point of absurdity. Love and hate lie side by side, a regulating reason does not exist.” Iz: R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Sussex: Harvester Press, 1981., str. 27.

9 P. Lafargue, „The Woman Question“, marxist.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.

detektiralo probleme ženske opresije i „poticalo“ na teorijsko-praktičko bavljenje njime, pitanje koje ćemo teško zaobići jest kako je moguće da uz feminističko-antifašističku tradiciju, socijalističko razvijanje strategija reaproprijacije kućanskog rada i čitavi set artikulacija i mjera koje su trebale emancipirati žene, one i nadalje ostaju u dvostruko opresiranoj poziciji?

Odgovori koji se obično pojavljuju najčešće ponavljaju samorazumljive teze o patrijarhalnosti društva (a u novije vrijeme ta se notornost uviđa i u tobožnjim tezama o repatrijarhalnosti) koje ni na koji način ne objašnjavaju razloge neuspjelih praksi ženske emancipacije. Takvo samo-razumijevanje patrijarhalnosti ima veze s identitetskim teorijama koje rijetko pokušavaju izaći iz okvira deskripcije i ponuditi neku eksplanatornost mimo transhistorijskog razumijevanja muško-ženske binarnosti, a koja bi uključivala strukturnu i klasnu kritiku spolne razlike te razumijevanje patrijarhata kao sistema proizvodnih odnosa.<sup>10</sup>

20

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

Budući da socijalistička „dobra volja“ nije bila politički aktualizirana, a žene su i nadalje ostale u dvostruko opresioniranoj poziciji koja će se neupitno generirati i kroz novonastale neoliberalističke oblike radne neravnopravnosti i eksploatacije, možemo tvrditi da postoji stanovita konzistencija ženske subordinacije koja se prenosi iz jednog modela političke ekonomije u drugi. U tom smislu, neoliberalizam shvaćamo kao aktivnu ulogu države u organiziranju oligopolije tržišta i komodifikacije socijalnog sektora, čime naracije i mitovi o „minimalnoj“ ili „neutralnoj“ državi onemogućuju validne teze o naravi neoliberalne države čime postaju neupotrebljivom alatkom u analizi stvarnosti.<sup>11</sup> Čini se da će neuspješnost pretpostavljenog obujma socijalizacije kućanskog i

---

10 U tom smislu je zanimljiva diskusija Tada Tietzea i Richarda Seymoura koja je uslijedila upravo uoči krize SWP-a tijekom siječnja 2013. radi curenja podataka iz CC-a stranke radi slučaja silovanja, što je uvjetovalo brojne diskusije o odnosu feminizma i ljevice, kao i trockističkoj „suzdržanosti“ kad je riječ o inzistiranju na feminističkim principima, vidi: „Debate on patriarchy and capitalist mode of production“, left-flank.org, 15. 01. 2013.

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

obiteljskog rada preći u posve regresivan oblik redistribucije kućanskoga rada koji će se od kraja 90-ih s ostalim socijalnim i javnim sektorima ubrzanom tempom prebacivati na privatizirajući modus. Taj problem uz dugotrajnu tradiciju podjele rada u domu i na tržištu bitno bolje pojašnjava razloge tvrdokornosti socijalne, ekonomske i pravno-političke nejednakosti žena i muškaraca nego li pozivanje na posve neodređeni sadržaj i argument patrijarhalizacije.

Dakako, kad je riječ o jugoslavenskom samoupravljanju, pored problema socijalne reprodukcije i činjenice da su žene u stvarnom smislu posve u zanemarivoj brojci bile neposredno prisutne u organima samoupravljanja i drugim rukovodećim političkim tijelima važno je spomenuti i treći moment koji je bitno uvjetovao otežanu (ili uopće) emancipaciju žena. Najvažnije ženske organizacije koje su nastale nakon 2. svj. rata uskoro su bile ugašene.<sup>12</sup> Iako je programski vezan za Komunističku partiju, AFŽ (Antifašistički front žena) od samih početaka djeluje samostalno i autonomnom mrežom organizacija i rukovodstava. Već krajem 1942. godine u Hrvatskoj Antifašistički front žena okuplja oko 250 000 žena i izdaje svoj list *Žena u borbi*.<sup>13</sup> Svejedno, AFŽ je 1953. godine ukinut radi „suvišnog bavljenja političkim radom“ i zato što se smatralo da pitanja koja se neposredno tiču žena ne nastaju na osnovu spola, već klasne i konzervativne orijentacije.<sup>14</sup> Drugim riječima, kada se riješi pitanje od primarne važnosti (radničko-klasno), tek tada možemo razrađivati sekundarne fenomene poput ženske potlačenosti. U posebnoj Rezoluciji o stvaranju Saveza ženskih društava Jugoslavije, Kongres je obrazložio odluku o ukidanju AFŽ-a uglavnom argumentima koje je u pozdravnoj riječi istaknuo delegat SSRN-a, a konačnim zaključkom da bi postojanje jedinstvene ženske organizacije: „suviše izdvajalo žene iz zajedničkih napora u rešavanju društvenih problema, podržavalo pogrešno mišljenje o tome da je pitanje položaja žene nekakvo odvojeno žensko pitanje, a ne pitanje naše društvene zajednice, pitanje svih boraca za socijalizam“.<sup>15</sup>

Nakon ukidanja AFŽ-a, osniva se Savez ženskih društava Jugoslavije koji nastavlja s radom do 1961. godine, otkada se formira Konferencija za društvenu aktivnost žena koja se organizira do 1965. godine.<sup>16</sup> Tijekom 70ih i 80ih feminizam na prostoru bivše Jugoslavije, a ne bitno različito od trenda na svjetskoj sceni, obilježavaju posve nove pojavnosti u odnosu na postojeću feminističku tradiciju.<sup>17</sup>

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

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

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

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

16 Vidi u isto, str. 171-196.

17 Usp. Đ. Knežević, „Kraj ili novi početak? Feminizam od šezdesetih do danas u Jugoslaviji/Hrvatskoj“, u: *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*, prir. A.



Pritomu ne mislim isključivo na neki specifični teorijski trend, aktivističku praksu ili „novonastali“ status žena u društvu, radije bih drugovalni feminizam razumijevala, kako to predlaže Nancy Fraser, kao epohalnu društvenu pojavu u njezinoj cjelini.<sup>18</sup> Nije uočljiva samo činjenica da glavna preokupacija grupa prestaju biti prakse, mjere i sadržaji koji tematiziraju socijalni i ekonomski položaj žena, već (na prostoru bivše Jugoslavije naglašeno od sredine 80-ih i početkom rata od 90-ih) se njihovo preoznačavanje transformira posve istovjetno drugim društvenim pokretima u ključu akademizacije i depolitiziranosti subpolitičkih grupa, pa tako i feminističkih. Aktivistkinje se od 90-ih godina bave aktualnim ratnim temama poput tjelesnog i strukturnog nasilja, sigurnim ženskim prostorima i mirovnim politikama, a akademizacija feminističke artikulacije uvjetovala je u najmanjem tri stvari: feminizam gubi svoje progresivne potencijale, gubi iz fokusa historijski odnos spola i klase te se uslijed opće pacifikacije prakse počinje reducirati na teorijsko-identitetsku pozicioniranost koja će sjajno poslužiti kao poligon za afirmaciju nadolazećeg liberalističko-građanskog feminizma i polimorfne „gender mainstreamizacije“.<sup>19</sup>

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

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

---

Feldman, Zagreb: Institut Vlado Gotovac i Ženska infoteka, 2004, str. 247-260. i S. Prlenda, „Prema povijesti jugoslavenskih feminizama“, u: *Kako je bilo... O Zagorki i ženskoj povijesti*, ur. S. Prlenda, Zagreb: Centar za ženske studije, 2011, str. 191-202. 18 N. Frejzer (Nancy Fraser), „Feminizam, kapitalizam i lukavstavo historije“, u: *Kriza, odgovori, Levica*, str. 239-257. 19 Usp. *on line* zbirku radova “Women Recollecting Memories: Center for Women War Victims Ten Years Later”, [women-war-memory.org](http://women-war-memory.org), datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.

“Zatim, uz razmatranje pravnog statusa žene-radnice treba imati na umu i mogućnost rada sa **nepunim radnim vremenom**. (...) Možda bi ovo bila veoma pogodna mogućnost i za ženu da se zaposli, da ima svoje radno vrijeme izvan kuće, a i radnim organizacijama bi to bila prilika da fleksibilnije utvrđuju svoje potrebe i organizaciju rada. Takvim oblikom zapošljavanja žena koriste se mnoge zemlje u pokušaju usklađivanja različitih funkcija žena...”<sup>20</sup>

Čini se da su upravo žene na globalnom tržištu rada afirmirale fleksibilne radne ugovore koji će bitno označiti novu epohu proizvodnih odnosa od sedamdesetih naovamo. U tome se sastoji najveći paradoks borbe za ženska prava i nespremnost feminističkih grupa uopće da ponude odgovore na novonastale promjene zakona o radu ili da artikuliraju emancipatorne izlazne strategije. To jednako tako nisu učinili ni sindikati ili drugi subpolitički otpori, radi čega mi se čini nužnim sagledavati feminizam kao epohalnu društvenu pojavu u cjelini koju u jednom trenutku elementarno počinje obilježavati pacifikacija društvenih pokreta, njihove teorije i prakse. Kad je riječ o ovoj specifičnosti radnog zakonodavstva, ono se u Hrvatskoj s proeuropskom politikom, ubrzanim procesima liberalizacije i privatizacije počinje odvijati sredinom devedesetih. Iako je Uloga SSSH-a u tom periodu odigrala veoma važnu ulogu u sprečavanju deregulacije tržišta, s ekonomskom krizom od 2009. i decentralizacijom sindikata, ta se pozicija počinje ubrzano mijenjati.<sup>21</sup>

Pokušajmo u nastavku detaljnije pogledati koje konzekvence uvjetuju rušenje socijalnih i radničkih prava, te što se zbiva s položajem žena na tržištu rada i kućanskoj sferi uslijed neoliberalnih politika štednje.

## 2. Ženski problem u vrijeme mjera štednji

Pored kraćeg skiciranja historijske specifičnosti socijalističkog bavljenja ženskim statusom u jugoslavenskom samoupravljanju također se pokušalo konstituirati strukturno-ideološki okvir unutar kojega bi se mogla smjestiti i analiza aktualnog položaja žena na tržištu rada i u kućanstvu koja, po mom sudu, bitno izostaje iz tekućih feminističkih diskusija.<sup>22</sup> Jedan od najvažnijih razloga

20 Kožul, *Žena u samoupravljanju*, str 43., istaknuo Kožul.

21 Od siječnja 2013. prva promjena Zakona o radu primjenjuje se u provedbi Zakona o kazalištima („*Narodne novine*“, broj 71/06): „Radi omogućavanja veće fleksibilnosti u angažiranju kazališnih umjetnika, predlaže se izmjena Zakona o kazalištima na način da se odredi zaključivanje ugovora o radu... u trajanju do pet godina, a prema potrebi projekta ili programa.“

22 Jedan od iznimno problematičnih, tobože emancipatornih, praksi je fenomen „ženskog poduzetništva“ koji se predstavlja kao feministički jer brine o ženama i otvara im nove mogućnosti. Dobar recentni primjer koji to ilustrira je onaj HGK-a koji radi na “ženskom projektu”, a cilj mu je: „promovirati žensko poduzetništvo u jugoistočnoj



tomu jest onaj koji upućuje na činjenicu da ne postoje ozbiljna istraživanja o utjecaju trenutne ekonomske krize na žene ili obitelj, napose ako je riječ o ortodoksnim pristupima u ekonomiji, pa čak i kada je riječ o heterodoksnim pristupima ili metodologijama koje involviraju feminističku epistemologiju. Kad je riječ o radu i nadnicama, taj se dio u istraživanjima lakše pokriva i mjeri ali nedostaju feminističko-materijalističke interpretacije slučaja.<sup>23</sup> Drugi pak aspekti ekonomske krize, poput krize socijalne reprodukcije ili restrukturacije obitelji, koje ću pokušati barem artikulirati u nastavku, nisu ozbiljno istraživani. Također, utjecaji krize se razlikuju ovisno o konkretnom geopolitičkom kontekstu, što također treba uzeti u obzir kada se govori o nedostatku feminističkih analiza krize od 2008., a i podaci kojima se koristimo mahom se tiču SAD-a, Britanije, odnosno europskih zemalja centra. U tom smislu može se učiniti da neke teze o mjerama štednje ostaju na spekulativnoj razini, što dakako rezultira i izostankom adekvatnog teorijskog instrumentarija ili okvira unutar kojega bi se trebala smjestiti suvremena feministička analiza kapitalizma.<sup>24</sup> No, to nikako ne znači da artikulacije odgovora na krizu treba zaobilaziti, upravo suprotno, one nam trebaju poslužiti kao ulazna diskursna točka unutar koje je potom moguće formirati strukturiraniji feminističko-teorijski okvir.

Paralelno sa socijalističkim naporima u istočnom dijelu Europe javljaju se i socijalne varijante feminističkog marksizma koje su obilježavale svijet i zapadnu Europu – od talijanskih modela „welfare mothers“ do američkih „wages for housework“.<sup>25</sup> Zapravo se zahtjevi marksističkih feministkinja kad je riječ o nadnicama za kućanski rad donekle preklapaju s onima u samoupravnoj Jugoslaviji, prije svega radilo se o redukciji kućanskog posla i njegovoj reorganizaciji, potom redistribuciji posla uslijed tzv. „broken home sindroma“ i „sharing the housework“ modela koji je istovremeno omogućio ženama boravak

---

Europi zajedničkim naporima javnog i privatnog sektora, promovirati najbolje prakse politika za žensko poduzetništvo.” Usp. projekt „Žene poduzetnice – pokretači otvaranja novih radnih mjesta u jugoistočnoj Europi, hgk.hr, 20. 02. 2013. Dakako, u takvim i sličnim „feminističkim“ projektima se zapravo radi o još jednom elegantnom ulazu fleksigurnog rada u kapitalistički način proizvodnje, koji usput afirmira esencijalistički mit o „ženskoj“ poduzetničkoj specifičnosti. Posrijedi je zapravo ženska opresija kao fino upakirani instrument reprodukcije eksploatacije, koji se pritom predstavlja kao emancipirajući pothvat.

23 Usp. primjerice: M. Stavropoulou and N. Jones, „Off the balance sheet: the impact of the economic crisis on girls and young women“, plan-international.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013. Ovaj izvještaj organizacija Plan i ODI istražuje utjecaje ekonomske krize na djevojke i žene dijem svijeta i nudi mnogo podataka o dugoročnim ekonomskim trendovima i njihovim afirmacijama rodne nejednakosti, o mjerama štednje koje teret krize prebacuju na žene i njihove obitelji, o smanjenju pristupu socijalnim uslugama i slično, ali ono što izostaje nakon podataka jest nužna sustavnija feminističko-materijalistička analiza podataka.

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

25 Usp. S. Federici, *Revolution at Point Zero*, napose prva dva poglavlja: „Theorizing and Politicizing Housework“ i „Globalization and Social Reproduction, San Francisco: PM Press, 2012.

izvan kuće ali i veću produktivnost, i u konačnici se pojavljuje i treći zahtjev – podruštvljenje kućanskog rada.

Kako Silvia Federici piše:

„Kada se borimo za plaće za kućanski rad nedvosmisleno i izravno se borimo protiv naše društvene uloge... Trebalo bi biti jasno, međutim, da kada se borimo za plaće ne borimo se za ulazak u kapitalističke odnose, jer nikada nismo ni bili izvan njih... Reći da želimo plaće za kućanski rad znači izložiti činjenicu da je kućanski rad već novac za kapital, da je kapital već unovčio i unovčava naše kuhanje, smiješkanje, jebanje.“<sup>26</sup>

Paradoksalno, ono što možemo vidjeti kod zemalja zapadne Europe sedamdesetih kad je riječ o distribuciji kućanskog rada nije bilo njegovo podruštvljenje, već komodifikacija. Upravo se za taj vid tržišno orijentiranog sustava priprema teren u zemljama sa socijalističkom tradicijom od 90-ih, čiji puni zamah pratimo od 2008. s ekonomskom krizom.

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

<sup>26</sup> Isto, str. 19.

zemljama se ekonomska restrukturacija odvija alokacijom resursa što posebno pogađa mušku radnu snagu (prebacivanje industrijske proizvodnje u zemlje jeftine radne snage gdje su uvjeti rada u fizičkom smislu loši, uz izrazito problematičan pravno-društveni odnos prema strancima i migrantskim radnicima) i ekspanzijom uslužnoga sektora u kojem mahom rade žene, dok je u zemljama periferije na snazi proces smanjenja ograničenja radnoga zakonodavstva i prekarizacija, što najviše pogađa žensku radnu snagu u vidu *part-time* poslova i neizbježnosti fleksibilizacije rada.

Iz lijevo-feminističkog konteksta i posve ugrubo govoreći, udar na javni sektor znači nekoliko stvari: rušenje materijalnih prava koja su žene stekle izlaskom na tržište rada, krizu društvene reprodukcije, krizu reprodukcije klasa, financijsko opterećenje kućanstava, promjenu intimne razine odnosa između (bračnih) partnera i osnaživanje patrijarhalnosti. Svih šest razina utječe na promjenu postojećeg tradicionalnog okvira obitelji, a uloga se žena pomalo vraća na onu u preindustrijskoj fazi kapitalizma. To je problem, rekla bih, i esencijalne i egzistencijalne naravi. Kada su žene postale dijelom tržišta rada, taj je pomak automatski transformirao suštinu „ženskog“ života, dotadašnju strukturiranost svakodnevlja obitelji i ulogu žena u društvenoj reprodukciji. Budući da su žene mahom zaposlene u javnom sektoru, deindustrijalizacija, deregulacija, privatizacija, rezovi se direktno tiču njihovih moderno-stečenih modusa života u kojima su izborile konkretna materijalna prava. Žene čine 72% radne snage u javnom sektoru u Irskoj, 54% u Španjolskoj, 63% u Latviji, 53% u Rumunjskoj i 65% u Velikoj Britaniji. Dodajmo i činjenicu da žene kreću s pozicije više stope nezaposlenosti nego li muškarci ako gledamo ukupnu sliku radne snage. Također, vjerojatnije je da će one prije odustati od posla ako su uvjeti na tržištu rada, ali i tržištu uopće, napeti. Prema nedavnom istraživanju Europskog ženskog lobija i Oxfam-a, ženska stopa zaposlenosti u 22 zemalje se vratila na razinu one iz 2005. godine.<sup>27</sup> Egzistencijalno govoreći, kriza je uvjetovala snažan udar na život žena radi ponovnog reduciranja ženskog rada na neprogresivni koji obavljaju u domaćinstvu/obitelji. S jednu stranu, „feminizacija rada“ u javnim i uslužnim djelatnostima govori o spolnoj podjeli rada, ali s drugu stranu taj analitički fokus nije potpun ako paralelno ne uzima u obzir klasnu predisponiranost rada.

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

S obzirom da tradicionalno žene vode brigu o „mikrogospodarstvu“, tj. troškovima kućanstva i o obitelji, načini suočavanja s teretom krize koji trpe domaćinstva, u cijelosti mijenjaju mikrofunkcionalnost obitelji, a unutar nje i

---

26

<sup>27</sup> Usp. The European Women's Lobby and Oxfam International, „Women's poverty and social exclusion in the European Union at a time of recession: An Invisible Crisis?“, ifuw.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.

restrukturaciju uloga muškaraca i žena.<sup>28</sup> Snalaženje u „krpanju dugova“ kao stanovita mikroekonomija kućanstva pretpostavlja dodatna neformalna zaposlenja i zaduženja (primjerice žene iz tekstilnih industrija koje nakon otkaza rade u svojim kućama, frizerke, kuharice, spremačice i sl.), rijeđi boravak muškarca u sferi doma koji nerijetko radi „na crno“, sve češće ostajanje žene u okruženju doma, još veću snalažljivost u organiziranju ekonomije kućanstva bez dostatnih materijalnih sredstava. *International Labour Organisation* navodi:

„Žene čine 70% siromašnih u svijetu. One zarađuju manje od muškaraca, imaju manje kontrole nad imovinom i suočavaju se sa višom razinom fizičke ugroženosti i nasilja. One su najčešće skrbnice, domaćice i, sve više, upraviteljice kućnih resursa i one koje zarađuju. Uzimajući u obzir ovu kombinaciju ugroženosti i odgovornosti za dobrobit njihovih obitelji, žene imaju jedinstvenu i prijeku potrebu za upravljanjem rizika.“<sup>29</sup>

---

27

Na koncu, u tako shvaćenoj mikroekonomskoj sredini fizički i psihosocijalni razlozi (od umora, stresa, sve lošije prehrane) utječu na slobodno vrijeme i seksualnost među partnerima, kao i porast muškog nasilja prema ženama, o čemu, primjerice, izvještavaju grčke aktivistkinje.<sup>30</sup>

Neoliberalna ideologija se u elementarnom smislu tiče racionalizacije odnosa države i tržišta, ona osigurava i fetišizam individualizma koji u strateškom smislu označava i parcijalizaciju otpora, ruši koncepte zajedništva i zajedničkih dobara, taktizira s kompetitivizmom. S obzirom da liberalizam računa na obitelj i njezine pojedinačne članove kao na temeljne društvene jedinice (i prema toj logici obitelji snose teret krize), u konačnici se zbivaju tri ne posve istovjetna slučaja: a) kriza zapravo funkcionira kao moment reprodukcije konzerviranja muško-ženskih uloga unutar obitelji i dodatnog osnaživanja nikad prekinute linije patrijarhalnosti kao tipa proizvodnih odnosa koji prethode kapitalističkom načinu proizvodnje, b) budući da je treću fazu kapitalizma (kako to u historijskoj analizi faza odnosa kapitalizma i obitelji predlaže Ben Fine)<sup>31</sup> obilježio porast broja razvoda, samohranih roditelja i jednočlanih domaćinstava, nezaposleni muškarci veoma teško uspostavljaju veze s praksama društvene odgovornosti i c) s obzirom na financijalizaciju tržišta i zaobilaženje klasične proizvodnje u

---

28 Usp. Public Services International, „Impact of economic crisis and austerity measures on women“, world-psi.org, 20. 07. 2012.; A. Roberts, „Financing Social Reproduction. The gendered relations of Debt and Mortgage Financing in 21st Century America, academia.edu, 23. 04. 2012.; C. Vanden Doelen, „Žene plaćaju“, slobodnifilozofski.com, 8. 03. 2013.

29 ILO, *Women in Labour Markets: Measuring Progress and Identifying Challenges*, Geneva: International Labour Organization, 2010.

30 Usp. M. Mcalpine, „Violence, Activism and Resistance“, internationalgreensocialist.wordpress.com, 20. 12. 2012.

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

tržišnom sistemu, sve veći broj žena emigrira obavljajući njegovateljske poslove (starijih i bolesnih), što nezaposlene muškarce stavlja u ponešto novu poziciju u kojoj ovise o radu svojih supruga/partnerica. S krizom i nezaposlenošću pratimo i porast čitavoga niza psihosomatskih bolesti, neuhranjenosti djece i odraslih, kraćeg životnog vijeka siromašnijih i rasta stope samoubojstava u prvom redu kod muškaraca.

Već prepoznatljivi napad na javni sektor i socijalne servise možemo pratiti od 70-ih naovamo, uz ranu neoliberalnu ideologiju i svjetsku ekonomsku stagnaciju. Posljedično su otada njega djece i odraslih sve manje socijalizirane, a žene ponovno samorazumljivo postaju zadužene za obavljanje *careworka*. Dakako, to postaje velikim opterećenjem za žene koje su pritom i zaposlene. Konkretno, to znači da se ili traže privatne usluge njege/čuvanja ili netko od roditelja radi pola radnoga vremena, najčešće majke. Ova situacija je možda najočitija u Velikoj Britaniji gdje su obitelji spremne u prosjeku potrošiti trećinu svojih neto prihoda na skrb o djeci.<sup>32</sup> Slična je stvar posrijedi i kada imamo u vidu mirovinske reforme – budući da žene najčešće imaju prekide u radnom vijeku, uz skraćeno radno vrijeme i plaće niže od plaća muških radnika, ciklus ženske eksploatacije sve je očitiji u aktiviranju neoliberalnih reformi.

Kad se „brižni rad“ tretira kao posao koji se tiče beneficija ili ekstra-troška jer je on „po naravi“ stvari ili tradicionalno ženski i neproduktivan, znači da se on ne razmatra kao nužan dio društvene reprodukcije.<sup>33</sup> Pitanje društvene reprodukcije u kapitalističkom načinu proizvodnje kao odnos klase i spola pratimo na liniji nekolicine historijsko-materijalnih elemenata koji su uvjetovali ulazak žena na tržište rada: demografske promjene, uloga nuklearne obitelji i njezine promjene u trima fazama kapitalizma, historijski faktori masovne potrošnje koji slijede iz ekspanzije tvorničke proizvodnje. Budući da feministički pokret nastaje uporedo s industrijskom revolucijom i ulaskom žena na tržište rada, dakle, žene su postale dio formalne radne snage, treba pratiti kako je taj vid „oslobođenja“ žena od privatne sfere uzrokovao i drugu „slobodu“, onu od vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. Paradoksalno, s borbom koja je trebala prouzrokovati ekonomsku emancipaciju žena, istovremeno počinje novi val formalizacije ženske opresiranosti. Budući da svjedočimo promijenjenim oblicima tržišta rada i strukturama obitelji, paralelno uviđamo da su se modeli žene kućanice i supruga hranitelja promijenili. No, bez obzira na taj tip promjene, tradicionalni

---

32 Usp. A. Hoff, „Families, care and work: changes and challenges, *beyondcurrenthorizons.org.uk*, 02. 2009.

33 Vidi: L. Vogel, „Domestic Labor Revisited“, *clasco.edu.ar*, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.; G. Blank, „Gender, Production, and the Transition to Capitalism. Assessing the Historical Basis for a Unitary Materialist Theory“, *Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 2011, Vol. 4, No. 2, 6-28; U. Huws, „The reproduction of difference: gender and the global division of labour“, „Analytica Publications in association with Merlin Press“, 2012., v. 6, no. 1, 1-10; K. Weeks, „Life Within and Against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post Fordist Politics“, *Ephemera*, 2007, volume 7(1), 233-249.

oblici brige, kao i deficit brige, njege i skrbi nisu se promijenili. Razlog zašto je njegovateljski rad povezan s opresijom nad ženama se vidi i u činjenici da je sama sklonost prema brizi uvjetovana opresiranim uvjetima koji počivaju na koncepcijama ekonomije dara.<sup>34</sup>

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

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

„Ovo se događa u isto vrijeme kada tržišta rada postaju sve više prekarne i kada strukturalne promjene stvaraju poticaje kompanijama da zapošljavaju radnice koje će prihvatiti niže plaće i prekarne uvjete od muškaraca.“<sup>35</sup>

Za analizu problema ženskoga rada moramo uzeti u obzir činjenicu da na tržištu rada postoje mehanizmi društvenog isključivanja koji se ne aktiviraju na isti način kako to čine izvan njega i da postoji tvrdokorna tradicija zanemarivanja

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

35 A. Roberts, „Financial crisis, financial firms... and financial feminism? The rise of ‘Transnational Business Feminism’ and the necessity of marxist-feminist IPE“, *Socialist Studies / Études socialistes*, 8 (2) Autumn 2012, str. 94.



empirijskih podataka o nejednakom položaju muške i ženske radne snage. Uz to, strukturni uzroci podjele na ženska i muška zanimanja i sektore (*occupational segregation*), feminizacija siromaštva, privatizacija neplaćenog rada, troškovi alokacije slobodnog vremena, egzogeni faktori koji utječu na elemente strukturne diferencijacije radne snage i transformacijski modusi kapitalističkog sistema proizvodnje bitni su u analizi nejednoznačnih uzroka dvostruke subordinacije ženske radne snage.

## Zaključne riječi

---

30

Čini se da na koncu treba podvući temeljnu dilemu: treba li ići na promjenu koja će ženama omogućiti da se bolje snađu u postojećim ekonomskim uvjetima ili na promjenu ekonomije i njezinog diskursa koji bi funkcionirali prema feminističkim principima? Jedina ispravna feministička politička strategija „ženskog pitanja“ je njegovo smještanje u antikapitalistički okvir i napore historijskog materijalizma, kao i nužno kretanje u okvirima heterodoksne ekonomije. U tom smislu su pitanja prekarizacije, privatizacije javnih i zajedničkih dobara, otplate dugova i daljnjih zaduživanja, financijalizacije tržišta, strukturnih programa prilagodbe tek neke od tema koje raspravu o spolnoj i klasnoj jednakosti smještaju u kontekst kritike globalnog kapitalizma iz feminističke perspektive. Da bismo u epistemološko polje tih pitanja smjestili hrvatski kontekst, najuputnije je istražiti i analizirati historijat feminističkih borbi na ovim prostorima, ne bi li popunili rupe kolektivne memorije kad je riječ o antifašističkom frontu žena, socijalističkom samoupravljanju i napose ulozi i statusu žena u tom modelu jugoslavenske političke ekonomije, koja je na način kako sam to pokušala prikazati pripremila teren za pojavu tehnomenadžerske klase na prostoru bivše Jugoslavije u formaciji kapitalističkog načina proizvodnje.

Zato je rad imao za nakanu ponuditi kraću historijsko-materijalističku skicu ženskog pitanja od radničkog samoupravljanja preko tranzicije do vremena mjera štednji, imajući u vidu odnos društvene reprodukcije i kapitalizma. Intencija je bila ukazati i na kritiku redukcionističkog pristupa problemu ženske opresije koji se ne razmatra kao integralni dio kapitalizma. Upravo stoga su koncepcije dvosistemske teorije važne jer upućuju na dva režima, jedan koji upravlja društvenom reprodukcijom i drugi koji upravlja režimom produktivnog rada. Treba naglasiti, postoje velike poteškoće u eksplanatornosti veze tih dvaju režima, posve slično i kad je riječ o analitici patrijarhata i njegovog odnosa prema kapitalizmu koji često završava u transhistorijskim zaključcima.<sup>36</sup> Skraćeno govoreći, rad se fokusirao na temu obiteljsko-kućanskog sistema kao ključa za

---

36 J. Brenner i M. Ramas, „Rethinking Women’s Oppression“, *New Left Review*, 1984, I/144, March-April.

razumijevanje ženske opresije. Unutar njega razumijevamo organizacijski model socijalne strukturiranosti i ideologiju obitelji kao dva paralelna momenta na kojima se temelji društvena reprodukcija.

Na kraju nam ostaje zaključiti, budući da je sistem obiteljsko-kućanskoga rada nužan za cirkulaciju, akumulaciju i reprodukciju kapitala, ženska emancipacija nije moguća u kapitalističkom načinu proizvodnje. No, to nije sve, ona nije moguća ni u bilo kojem drugom sistemu, bilo da je riječ o samoupravljačkom (kako se u tekstu prikazalo) ili onom koji se temelji na principu nužne klasne borbe ako se u nju ne upisuje ženska opresija, a materijalističke analize rodne ideologije ukazuju kako su klasne borbe upravo učvrstile spolnu podjelu rada.<sup>37</sup> Feministički zadatak je ovdje dvostruk – raščistiti teorijski spekulativizam rodnih teorija i inzistirati na historijsko-materijalističkoj metodologiji analize veze spola i klase, odnosno patrijarhata i kapitalizma koja kreće od tehnologije obiteljsko-kućanskoga rada i zaključuje se u modelima rodnog jaza u plaćama. Gorući je problem taj što se u krizama ženska dvostrukost opresije još više produbljuje, radi čega su nam istraživanja ekonomske krize od 2008. godine elementarna ulazna diskursna točka za feminističku analizu kapitalizma, a tek otuda i za strateško savezništvo s drugim klasnim borbama. Riječima Juliet Mitchell: „trebamo postaviti feministička pitanja, ali pokušati doći do marksističkih odgovora“.<sup>38</sup>

### Bibliografija:

- Arhiv Jugoslavije, Fond: CK KPJ - Savez ženskih društava Jugoslavije, Konferencija za društvenu aktivnost žena i Socijalistički savez radnog naroda Jugoslavije.
- Bebel, A., “Women and Socialism”, marxists.org, datum zadnjeg posjeta: 15. 03. 2013.
- Blank, G., „Gender, Production, and the Transition to Capitalism. Assessing the Historical Basis for a Unitary Materialist Theory“, *Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 2011, Vol. 4, No. 2, 6-28
- Božinović, N., *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Beograd: Devedesetčetvrta i Žene u crnom, 1996.
- Brenner, J. i Ramas, M., „Rethinking Women’s Oppression“, *New Left Review*, 1984, I/144, March-April.
- Čakardić, A., „Minimalna država i neoliberalne strategije kapitalizma“, u: Jadžić, Maljković i Veselinović (ur.), *Kriza, odgovori, Levica*,

<sup>37</sup> Isto, str. 37.

<sup>38</sup> Citirano u: L. Vogel, „Marxism and Feminism: Unhappy Marriage, Trial Separation or Something Else“, *Women and Revolution. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. A Debate on Class and Patriarchy*, L. Sargent (ur.), London: Pluto Press, 1981, str. 206.



- Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012., str. 129-149.
- Dunayevskaya, R., *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Sussex: Harvester Press, 1981.
  - The European Women's Lobby and Oxfam International, „Women's poverty and social exclusion in the European Union at a time of recession: An Invisible Crisis?“, ifuw.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.
  - Federici, S., *Revolution at Point Zero*, San Francisco: PM Press, 2012.
  - Fine B. I Milonakis, D., *From Political Economy to Economics: Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*. London: Routledge, 2008.
  - Fine, B., *Women's Employment and the Capitalist Family*, London/New York: Routledge, 2002.
  - Frejzer, N. (Fraser), „Feminizam, kapitalizam i lukavstvo istorije“, u: Jadžić, Maljković i Veselinović (ur.), *Kriza, odgovori, Levica*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012., str. 239-257.
  - Hoff, A., „Families, care and work: changes and challenges, beyondcurrenthorizons.org.uk, 02. 2009.
  - Huws, U., „The reproduction of difference: gender and the global division of labour“, „Analytica Publications in association with Merlin Press“, 2012., v. 6, no. 1, 1-10
  - ILO, *Women in Labour Markets: Measuring Progress and Identifying Challenges*, Geneva: International Labour Organization, 2010.
  - Kardelj, E., *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Belgrade: IC „Komunist“, 1978.
  - Knežević, Đ., „Kraj ili novi početak? Feminizam od šezdesetih do danas u Jugoslaviji/Hrvatskoj“, u: *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*, prir. A. Feldman, Zagreb: Institut Vlado Gotovac i Ženska infoteka, 2004, str. 247-260.
  - Kožul, F., *Žena u samoupravljanju*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Fakultet političkih nauka, 1973.
  - Lafargue, P., „The Woman Question“, marxist.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.
  - Mcalpine, M., „Violence, Activism and Resistance“, internationalgreensocialist.wordpress.com, 20. 12. 2012.
  - Public Services International, „Impact of economic crisis and austerity measures on women“, world-psi.org, 20. 07. 2012.
  - Prlenda, S., „Prema povijesti jugoslavenskih feminizama“, u: *Kako je bilo... O Zagorki i ženskoj povijesti*, ur. S. Prlenda, Zagreb: Centar za ženske studije, 2011, str. 191-202.
  - Roberts, A., „Financial crisis, financial firms... and financial feminism? The rise of 'Transnational Business Feminism' and the necessity of

marxist-feminist IPE“, *Socialist Studies / Études socialistes*, 8 (2)  
Autumn 2012, 85-108

- Roberts, A., „Financing Social Reproduction. The gendered relations of Debt and Mortgage Financing in 21st Century America, academia.edu, 23. 04. 2012.
- Sklevicky, L., *Konji, žene, ratovi*, Zagreb: Ženska infoteka, 1996.
- Stavropoulou, M. and Jones, N., „Off the balance sheet: the impact of the economic crisis on girls and young women“, plan-international.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.
- Tietze, T. i Seymour, R., „Debate on patriarchy and capitalist mode of production“, left-flank.org, 15. 01. 2013.
- Tomšič, V., *Žena u razvoju socijalističke samoupravne Jugoslavije*, Belgrade: Jugoslovenska stvarnost, 1981.
- Vanden Doelen, C., „Žene plaćaju“, slobodnifilozofski.com, 8. 03. 2013.
- Vaughan, G., *For-Giving. A Feminist Criticism of Exchange*, Anomaly Press and Plain View Press, 2002 edition.
- Vaughan, G. *Women and the Gift Economy*, Toronto: Inanna Publication and Education, 2007.
- Vogel, L., „Domestic Labor Revisited“, clasco.edu.ar, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.
- Vogel, L., „Marxism and Feminism: Unhappy Marriage, Trial Separation or Something Else“?, *Women and Revolution. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. A Debate on Class and Patriarchy*, L. Sargent (ur.), London: Pluto Press, 1981.
- Zakon o kazalištima, „*Narodne novine*“, broj 71/06.
- „Žene poduzetnice – pokretači otvaranja novih radnih mjesta u jugoistočnoj Europi, hgk.hr, 20. 02. 2013.
- Weeks, K., „Life Within and Against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post Fordist Politics“, *Ephemera*, 2007, volume 7(1), 233-249.
- “Women Recollecting Memories: Center for Women War Victims Ten Years Later”, women-war-memory.org, datum zadnjeg posjeta 15. 03. 2013.

## Novac i kredit u marksističkoj teoriji

Globalna ekonomska kriza otvorila je prostor različitim heterodoksnim ekonomskim teorijama koje su se u prethodnom razdoblju zadržavale na marginama akademskog i intelektualnog polja. Izražena nesposobnost dominantne neoklasične ekonomike da objasni ključne momente kapitalističke dinamike ili predvidi učinke pojedinih procesa i politika postala je predmet kritike čak i kod „umjerenih“ komentatora i analitičara. Marksistička teorija dobila je u tom smislu novu priliku da, u produktivnom dijalogu s drugim heterodoksnim usmjerenjima, predstavi okvir koji će na jasniji i točniji način zahvatiti međuigru različitih tržišta, ali i pripadajuće društvene odnose, te tako omogućiti izgradnju modela i formulaciju ekonomskih i drugih politika u funkciji istovremene zaštite najranjivih društvenih skupina i ostvarivanja političke emancipacije eksploatiranih društvenih klasa.

Međutim, prije formulacije političke alternative potrebno je pažljivo odrediti središnje teorijske koncepte i suočiti se sa nedoumicama koje su tokom proteklih desetljeća morile heterodoksnu teorijsku proizvodnju. U onome što slijedi razmotriti ćemo nekoliko žarišnih točaka marksističke teorije novca i kredita. S obzirom na središnje mjesto koje novac ima u marksističkoj analizi nije pretjerano reći da primjerena analiza fenomena novca predstavlja uvjet razumijevanja društvenih odnosa u suvremenim kapitalističkim društvima. Središnja uloga novca u marksističkoj teoriji može se iskazati već na razini imenovanja, odnosno klasifikacije. U opreci spram neoklasične ekonomske teorije koja pripada tradiciji „realne analize“, marksistička je teorija dio „monetarne analize“, što će reći da je Marx gradio monetarnu teoriju proizvodnje, to jest da se kapitalistički način proizvodnje iz marksističkog očišta pojavljuje kao oblik proizvodnje kojemu je monetarna dimenzija fundamentalna. Riječ je o ključnom obilježju marksističke teorije pomoću kojega je moguće povući crtu razgraničenja prema neoklasičnoj teoriji s jedne, ali i Ricardovoj radnoj teoriji vrijednosti, s druge strane. Jednako tako, činjenica da novac ulazi u marksističku analizu na primarnoj razini predstavlja osnovu za odbacivanje takozvanog modela baze i nadgradnje. Taj je model dugo vremena u akademskim raspravama služio kao „argument“ za odbacivanje marksističke teorije zbog navodnog ekonomskog determinizma. No, samo čitanje prvih glava Kapitala u kojima Marx uvodi novac razmatrajući njegove funkcije unutar analize jednostavnog proizvodnog procesa pokazuje mjeru do koje je model baze i nadgradnje posve neusklađen s Marxovom radnom teorijom vrijednosti. Doista, novac se pojavljuje kao forma vrijednosti sa svim „ideološkim“ obilježjima koja se obično klasificiraju kao elementi

nadgradnje u spomenutom modelu. Drugim riječima, analiza vrijednosti robe koja se u uvodnim raspravama u Kapitalu završava uspostavljanjem novca kao forme vrijednosti posve je isprepletena s analizom tajne fetišizma robe, stoga je u Marxovoj analizi nemoguće razlučiti gdje ekonomski odnosi završavaju, a gdje ideološki učinici počinju. Štoviše, u Marxovoj analizi takav je postupak teorijski kontraproduktivan u mjeri u kojoj onemogućuje istovremeno sagledavanje novca i vrijednosti, ideologije i ekonomije, fetišizma i razmjene u sustavu kapitalističke robne proizvodnje. Prema tome, opreka baze i nadgradnje nije marksističkoj analizi oslonjenoj na kategorije i argumentaciju postavljenu u Kapitalu ništa manje strana od opreke realne i financijske domene. Umjesto grube podjele na proizvodnju i financijske poslove marksistička teorija nudi analizu proizvodnje, novca i kreditnog sustava s naglaskom na njihovim međusobnim uslovljenostima i proturječjima.

U opreci spram *robinzonijada* kakve se mogu naći kod klasičnih političkih ekonomista ili postulata o racionalnom pojedincu (koji računajući oportunitetne troškove, makisimizira korisnost) ulazna točka Marxove analize je roba, osnovni oblik kapitalističkog načina proizvodnje. Jednom kada se pokaže razlikovanje robe kao korisne stvari (upotrebna vrijednost) i vrijednosti, mora se napraviti idući korak prema analizi novca kao forme vrijednosti. Marx u analizi prostog oblika vrijednosti napominje da je „analiza dokazala da oblik ili izraz vrijednosti robe potiče iz prirodne robne vrijednosti, a ne obratno da vrijednost i veličina vrijednosti potiču iz načina njenog izražavanja kao prometne vrijednosti“ (Marx, 1971: 59). Prema tome, analiza kapitalističkog načina proizvodnje ne može početi od analize novčanog fenomena, to jest općeg ekvivalenta jer je prethodno potrebno objasniti na temelju čega se neka roba pojavljuje kao opći ekvivalent ili, što je isto, o kakvoj je jednakosti između različitih roba riječ. „Razvitak ekvivalentnog oblika“ napominje Marx „samo je izraz i rezultat razvitka relativnog oblika vrijednosti“ (ibid., 64), što znači da moraju postojati društveni uvjeti koji omogućuju da ostvari sumjerljivost konkretnih privatnih radova i da se u sljedećem koraku različiti privatno poduzeti radovi iskažu kao svoja suprotnost – apstraktni rad. U ponešto pojednostavljenoj formulaciji možemo reći da se elementarni odnos  $x$  robe A =  $y$  robe B pojavljuje na temelju ljudskog rada koji dopušta da se stavi znak jednakosti između tako različitih stvari kao su, primjerice, dvadeset aršina plata i jedan kaput, ali da tek sam istupanjem pojedine robe u funkciji univerzalnog ekvivalenta, dakle tek s izražavanjem vrijednosti u istoj robi – novcu biva ovaj elementarni odnos dovršen i društveno ovjeren. Ili, kako sažima Michael Heinrich, „analiza robe otkrila je nužnost forme univerzalnog ekvivalenta. Da bi se odnosili prema stvarima kao prema robama, odnosno, da bi međusobno povezali stvari kao vrijednosti, vlasnici roba moraju pronaći vezu između vlastitih roba i univerzalnog ekvivalenta. Njihov „društveni čin“ mora pretvoriti robu u univerzalni ekvivalent i, posljedično, u stvarni „novac“.,, (Heinrich, 2012: 63). U okviru Marxove analize zlato je ona roba koja se uzima

kao novčana roba, to jest koja funkcionira nasuprot svim ostalim robama kao novac. Iz Marxove rasprave je jasno da razlog tomu leži u konvenciji i fizičkim svojstvima zlata koja ga čine podobni da preuzme funkciju novca.

Prije nego što se detaljnije osvrnemo na status robnog novca potrebno je naglasiti zajedno s Rosdolskim kako je „fenomen robnog fetišizma usko povezan s tvorbom novca“ (Rosdolsky, 1975:138). Ovo proizlazi iz činjenice što se robni oblik ne može svesti na upotrebnu vrijednost, već, suprotno, privatni radovi bivaju društveno ovjereni i priznati na tržištu gdje se roba razmjenjuje za novac. Novac dopušta određenim količinama privatnih radova da stupe na društvenu pozornicu, pri čemu je naglasak na sintagmi „forma vrijednosti“ budući da u marksističkoj analizi novac nije pomoćno sredstvo kojim ima ukloniti nezgrapnosti robno-robne razmjene, već je prisustvo novca kao forme vrijednosti nužno ukoliko se različite robe imaju dovesti u međusobni odnos. Epistemološki poučak Marxove analize fetišističkog karaktera robe svodi se na sljedeće: „Prema tome, ne dovode ljudi proizvode svoga rada u uzajamni odnos kao vrijednosti zato što u tim stvarima gledaju puke materijalne omotače jednorodnog rada. Naprotiv. Time što u procesu razmjene izjednačuju svoje raznovrsne proizvode jedan s drugim kao vrijednosti, izjednačuju oni i svoje različite radove jedne s drugima kao ljudski rad. Oni to ne znaju, ali to čine“ (Marx, 1971:69). I tako se proizvodnja roba praćena uspostavljanjem osobite forme vrijednosti pojavljuje u isprepletenosti s fetišističkim pogrešnim prepoznavanjem i ideološkim izmještanjem. Ljudi u činu razmjene ne vide uvjete proizvodnje o kojima konstitucija vrijednosti robe ovisi, a novčani oblik zaklanja „materijalnim velom društveni karakter privatnih radova a time i društvene odnose privatnih radnika“ (ibid., 70). U tom pogledu novac istovremeno ovjerava društveni rad privatnih radnika, dajući mu potvrdu društvene prihvaćenosti ako je roba prodana na tržištu, i onemogućuju pojednicima uključenim u razmjenu da sagledaju društvene odnose na osnovu kojih se razmjena odvija. Prije nego što stignemo do druge glave Kapitala koja govori o procesu razmjene model baze i nadgradnje pada u vodu pred složenim objašnjenjem na prvi pogled „razumljive i trivijalne“ stvari kao što je roba.

U pogledu statusa robnog novca treba reći kako je riječ o kontroverznoj temi unutar marksističkih krugova o kojoj se još uvijek vode rasprave. Ipak, usprkos tome, nekoliko stvari možemo izvan svake sumnje istaknuti. Marx sasvim sigurno nije bio metalist, odnosno eksplicitno je odbacio objašnjenje važnosti robnog novca koje se temelji na intrinzičnoj vrijednosti plemenitih kovina. O tome Marx piše: „Da je pak novac od prirode zlato i srebro, iako zlato i srebro nisu od prirode novac, pokazuje popudarnost njihovih prirodnih svojstava s njihovim funkcijama“ (ibid., 79). Prema tome zlato i srebro istupaju kao forma vrijednosti zbog njihovih prirodnih svojstava – izdržljivosti, obradivosti materijala, relativne dostupnosti itd. – a ne zbog toga što im je priroda dala ulogu novca.

U svakom slučaju, za marksističku teoriju ostaje otvoreno pitanje kako pristupiti suvremenim monetarnim sustavima koji su od 1971. godine, nakon kraja monetarnog režima dogovorenog u Bretton Woodsu, izgubili zlato u funkciji monetarnog sidra. Drugačije rečeno, ako marksistička analiza računa da će forma vrijednosti biti određena vrsta robnog novca, može li ona sačuvati znanstvenu relevantnost u razoblju u kojem dominiraju fiducijarni (državni) novac i kreditni novac? Marksistička se istraživačka praksa ovdje očigledno dijeli u dvije grupacije, ali je važno spomenuti da i oni autori koji nisu spremni do kraja napustiti pretpostavku o značajnosti robnog novca iznose svoje argumente s određenim ogradama. Tako Foley, primjerice, naglašava da je Marxova logička derivacija robnog univerzalnog ekvivalenta smisljena i uvjerljiva, ali nastupa u neposrednom proturječju prema činjenici da ni zlato, ni nafta, ni bilo koja druga roba ne služe kao društveno prihvaćeni ekvivalent u suvremenim kapitalističkim društvima. (Foley, 2005:47). Međutim, Foley zatim dodaje kako Marxova metoda nema aksiomatski karakter, te da je u tom pogledu argument o potrebi robnog novca historijske, a ne logičke naravi. Sličnu poziciju nalazimo u kod Lapavitsasa koji usprkos argumentima u prilog potrebe da se robni novac ne isključi iz marksističke analize, navodi da je cijelo pitanje „od mnogo manjeg značaja nego što se to čini na prvi pogled budući da je izvedeno iz nerazlikovanja ekonomskog sadržaja univerzalnog ekvivalenta s jedne, i različitih oblika koje on uzima u toku robnog prometa. Da je osobiti sadržaj univerzalnog ekvivalenta teorijski ispravno određen, robni novac (fiducijarni novac, banknote, bankovni depoziti, itd.) bili bi sagledani u pravom svijetlu. Tada bi postalo jasno da je postojanje određene robe koja funkcionira kao novac drugorazredno pitanje, odnosno pitanje određene forme koju univerzalni ekvivalent uzima.“ (Lapavitsas, 2005:102). Prema tome, prvorazredno ekonomsko pitanje odnosi se na određivanje ekonomskog sadržaja – status robnog novca, ali i drugih novčanih oblika može biti određen tek nakon određenja ekonomskog sadržaja. Sličnu formulaciju možemo naći kod autora koji nude argumente o irelevantnosti robnog novca za marksističku analizu. Williams, primjerice, navodi da ključna poveznica novca i robe ne leži u bilo kakvoj sistemskoj nužnosti da se novac utjelovi u robu, već se sistemska nužnost očituje u potrebi da se robe reproduciraju kao vrijednosti pri čemu forma vrijednosti ima odlučujuću ulogu poveznice proizvodne i prometne domene (Williams, 2000:440). Iz slične pozicije nastupa i Heinrich kada tvrdi da „Marx nije mogao zamisliti da bi kapitalistički novčani sistem mogao postojati bez robnog novca, ali postojanje takve posebne robe ni na koji način ne predstavlja nužnu posljedicu njegove analize robe i novca“ (Heinrich, 2012:70). Naime, točno je samo to da se robe moraju dovesti u stanje međusobne sumjerljivosti, a to vlasnici roba čine putem univerzalnog ekvivalenta. Robni je novac tako uveden kao historijski prihvatljiva pretpostavka, a ne kao teorijski uvjet.



Ono što je bitno za povezivanje novca i kredita u kontekstu ove rasprave je Heinrichova napomena da se robni novac ima središnju važnost samo u jednom periodu historijskog razvoja kapitalizma, što znači da se kroz analizu kreditnog sustava povratno pokazuje kako vršenje različitih novčanih funkcija (mjera vrijednosti, sredstvo prometa, sredstvo plaćanja, sredstvo rezerve, svjetski novac) nije nipošto rezervirano samo za robni novac jer novčanice bez vrijednosti i kreditni novac jednako tako omogućuju nastavak kapitalističke reprodukcije. Kredit i kreditni sustav pokazuju se tako u svojoj dvostrukoj naravi. Nema sumnje da svaka nova faza kapitalističke akumulacije neprestano teži da nadmaši prethodno postavljene granice akumulacije. Ako možemo prihvatiti ono što Marx navodi u prvom tomu *Kapitala* – „Promet razvaljuje vremenske, mjesne i individualne granice razmjene proizvoda baš time što onu neposrednu identičnost koja u trampu postoji između davanja u razmjenu proizvoda vlastitog rada i primanja u razmjenu tuđeg proizvoda rada cijepa na suprotnost prodaje i kupovine“ (Marx, 1971:95) – onda se kreditni sistem pojavljuje s konsolidacijom kapitalizma u funkciji akceleratora procesa akumulacije. Treba napomenuti da u onoj mjeri u kojoj kredit postaje funkcionalno bitan za samu kapitalističku akumulaciju on prestaje biti jednostavan instrument u domeni robnog prometa. Za kapitalista, odnosno poslodavca kredit je osnovica novčanog kapitala kojega on predujmljuje i na taj način mobilizira u svrhu pokretanja proizvodnje. U stvari, sa razvitkom financijskog sustava cijeli niz financijski instrumenata stoji na raspolaganju kapitalističkom poduzeću. Iako važnost kreditnog sustava za razvoj kapitalistički proizvodnih snaga nije sporan, on ipak treba biti sagledan s obzirom na moguću proturječnost robne proizvodnje i kreditnog sustava. Marx to objašnjava na sljedeći način: „Ako se kreditni sistem ispoljava kao glavna poluga prekomjerne proizvodnje i pretjerane špekulacije u trgovini, biva to samo zbog toga što se proces reprodukcije, koji je po svojoj prirodi elastičan, ovdje forsira do krajnje granice, i to forsira zato što veliki dio društvenog kapitala primjenjuju njegovi nevlasnici, koji zbog toga prilaze poslu sasvim drugačije negli vlasnik koji bojažljivo vodi računa o granicama svog privatnog kapitala. Ovim samo izlazi na vidjelo to da oplođivanje vrijednosti kapitala, koje je zasnovano na proturječnom karakteru kapitalističke proizvodnje, dozvoljava stvaran, slobodan razvoj samo do izvjesne točke, dakle sačinjava imanentni okvo i granicu proizvodnje, koju kreditni sistem neprekidno probija“ (Marx, 1971:1251) Iz proturječnosti kapitalističke privrede nastaje tokom određenog razdoblja njezina fragilnost koja se u posljednoj instanci očituje u financijskoj ili ekonomskoj krizi.

Međutim, razvoj kreditnog sustava, osim što pomiče granice akumulacije čineći privredu složenijom i izloženijom mogućim krizama, važan je i u pogledu same teorije novca. Kreditni je sustav povezan s razvojem bankarstva, pri čemu banke imaju funkciju posredovanja novčanog kapitala prema proizvodnim poduzećima, ali istovremeno stvaraju u svojoj temeljnoj aktivnosti kreditni novac. Iako je proces ponude novca teorijska tema koja zauzima prominentno

mjesto u post-kejnzijanskim analizama, marksistički autori također naglašavaju važnost kreditnog novca: „Kreditni novac rezultat je svakog depozita u banci: ako depozitiramo 100 eura u gotovini na našem računu u banci, tada banka ima 100 eura u svojim rezervama (i može ih posuditi odobravajući zajam); istovremeno naša je bilanca, na koju možemo utjecati korištenjem čekova ili bankovnih transfera, uvećana za 100 eura. Dakle, uz 100 eura koji su premješteni iz moga džepa u rezerve banke, kreditni novac u vrijednosti od 100 eura se upisao na moj bankovni račun.“ (Heinrich, 2012:160). Postkejnzijanska analiza bitna je za marksističku teoriju novca utoliko što s njome dijeli kritičnost prema neoklasičnom stavu o neutralnosti novca i neoklasičnom modelu ponude novca koji računa na rad novčanog multiplikatora. Prema postkejnzijanskoj analizi kapitalistička poduzeća potražuju novčani kapital od banaka u svrhu kupovine sredstava za proizvodnju i drugih faktora potrebnih za nesmetano odvijanje akumulacijskog procesa. Odgovarajući na potražnju poduzeća, odnosno odobravajući zajmove banke stvaraju kreditni novac *ex nihilo*. Ponuda kredita stvara tokove dohotka koji se kreću od kreditnog plasmana preko profita, odnosno dobit poduzeća (*profit of enterprise*), do nadnice, kamata i drugih troškova proizvodnje. Na isti način pozajmljivanje kućanstvima stvara depozite što posljedično povećava novčanu masu. Središnja banka u svremenim kapitalističkim privredama igra važnu ulogu, budući da ona emitira primarni novac i u konačnici osigurava stabilnost financijskog sustava omogućujući obnavljanje rezervi poslovnih banaka. Naime, budući da je proces ponude novca postavlja endogeno, banke ne mogu smanjiti obujam kredita osim kroz podizanje kamatnih stopa ili nametanjem regulatornih ograničenja. Drugačije rečeno, endogenost ponude novca podrazumijeva da su poslovne banke postavljaju cijenu zaduženja bez utjecaja na broj kreditnih plasmana. Posljedično, središnja banka mora djelovati akomodacijski u svrhu održavanja stabilnosti financijskog sustava – ona također ne može upravljati količinom primarnog novca ni drugim monetarnim agregatima, već putem diskontne stope koja služi kao *benchmark* za ostale kamatne stope može posredno upravljati dinamikom kapitalističke proizvodnje tokom poslovnog ciklusa. Kolika su ograničenja koja središnja banka ne može izbjeći osobito je vidljivo u vremenu krize središnje banke naprednih kapitalistički privreda prisiljene na različite neortodoksne politike u grčevitom nastojanju da omoguće nesmetani proces reprodukcije.

Dakle, postkejnzijanska nas analiza upućuje na sljedeće: krediti stvaraju depozite, dok nastojanje banaka da odgovore na potrebe poduzeća i kućanstava znači da će količina primarnog novca biti vezana uz rast kreditnog novca. Kreditni novac u privredi raste putem odobravanja zajemova, a središnja banka podupire ovu ekspanziju osiguravajući rezerve jednom kada istroše mogućnosti prikupljanja nove likvidnosti na međubankarskom tržištu. Slika ponude novca u postkejnzijanskoj teoriji u neposrednoj je suprotnosti s neoklasničnim razumijevanjem ponude novca. Jednako kao ni u marksističkoj,



ni u postkejnzijskoj teoriji nema osnova za „prirodnu“ kamatnu stopu. U sustavima u kojima dominira kreditni novac kamatna je stopa politička odluka koja proizlazi iz prerogativa središnje banke i institucionalne strukture u kojoj je utjelovljen ekonomski život. Kod postkejnzijanaca je također naglašena dinamika kapitalističkog sustava koja se u slučaju ponude novca ogleđa u činjenici da banke ne čekaju višak rezervi da bi odobrile nove kreditne plasmane. Nasuprot tome, banke prate tržišnu dinamiku, odnosno proces akumulacije djelujući akomodacijski prema ne-financijskim poduzećima i kućanstvima. Daljnja važna stavka koja proizlazi iz na prethodni način opisane endogenosti novca tiče se problema oskudice kojega u slučaju kreditnog novca nema, što čini novac ne-neutralnim. Sayev zakon stoga ne vrijedi za suvremene kapitalističke privrede, a središnja banka zajedno s poslovnim bankama u onoj mjeri u kojoj utječe na cijenu novca (dakle, na kamatnu stopu), utječe na varijable štednje i investicija. U monetarnoj ekonomiji nije moguće konceptualizirati takozvane „realne“ varijable poput *outputa* ili zaposlenosti bez uzimanja u obzir monetarne dimenzije koja ima nezanemariv značaj.

Uvidi postkejnzijske teorije značajni su za oblikovanje marksističke teorije novca budući da otvaraju put da se formuliraju teorijski odgovori na dva međusobno povezana pitanja, od kojih se prvo tiče načina na koji funkcioniraju privrede bez monetarnog sidra u robnom novcu, čime dolazimo do drugog pitanja o mogućnosti kapitalističke privrede da nadiđe svoju robnu osnovu kad je riječ o novcu. Spomenuta pitanja postaju još akutnija kada uzmemo u obzir financijsku invaciju, odnosno nove financijske poslovne prakse i proizvode koji od kraja Bretton Woods režima zadobivaju sve značajnije mjesto. Ovdje dolazimo do onoga što je Marx nazvao fiktivni kapital, odnosno do problema „obrazovanja fiktivnog kapitala“ kroz kapitalizaciju. Unutar Marxove analize fiktivni kapital se pojavljuje kao element novčane akumulacije koja ne mora biti povezana sa stvarnom akumulacijom. Pitanje je za marksističku analizu da li je akumulacija novčanog kapitala i umnožavanje različitih potraživanja na temelju vrijednosnih papira rezultat prekomjerne proizvodnje roba u proizvodnoj domeni ili je pak riječ o autonomnom kretanju financija u potrazi za profitima i tržišnim udjelima neveznim za eksploataciju rada i proizvodđenje viška vrijednosti, odnosno profita? Riječ je dakako o empirijskoj dilemi koja se može riješiti samo kroz konkretnu analizu pojedinog razdoblja kapitalističke povijesti ili sadašnjosti. Ipak, iza tih pitanja krije se problem nestabilnosti kapitalističke privrede, što je opet domena potencijalno produktivnog susreta marksističke i post-kejnzijske analize, što se može oprimirati rastvaranjem Marxovog problema fiktivnog kapitala u okviru hipoteze o inherentnoj financijskoj nestabilnosti Hymana Minskog.

Hipoteza koju iznosi Minsky usredotočena je prije svega na funkcioniranje financijskog sektora, odnosno na racionalnost odluka pojedinih kapitalista u razdoblju ekonomskog uzleta. Prema toj hipotezi ekonomski uzlet obilježen je sve rizičnijim ponašanjem pojedinih kapitalista (iako bi se isto moglo reći i

za kućanstva) koji ulaze u sve rizičnije pozicije što se ogleda u sve izraženijoj zaduženosti financijski i ne-financijskih poduzeća, pri čemu, paradoksalno, upravo opće pozitivno okruženje ovjerava pojedinačne odluke kao racionalne. Fiktivni kapital, kako ga Marx naziva, akumulira se, a privreda na taj način postepeno prelazi iz stanja robusnosti u stanje fragilnosti. Fiktivni kapital u Marxovoj interpretaciji, ponovimo još jednom, nije naprosto fiktivan, već ovisi o novčanim tokovima koji se izvorno ne nalazi u financijskoj sferi (kako pokazuje Marx na primjeru dionica i državnih obveznica). Uz to, kako pokazuje Keynes, neki od faktora koji ulaze u procjenu rizika pojedinih vrijednosnih papira leže u domeni fundamentalne neizvjesnosti. U svakom slučaju, kako privreda postaje fragilnija stvaraju se uvjeti za izražene recesijske učinke u drugom dijelu poslovnog ciklusa. Kriza, koja obično počinje podizanje kamatnih stopa (a to vrijedi i za krizu 2007/8) označava razdoblje u kojemu prezadužene ekonomske jedinice nastoje ublažiti problem duga pokušavajući prodati svoju financijsku imovinu, što u onoj mjeri u kojoj svi akteri traže imovinu koja će im omogućiti očuvanje vrijednosti, dovodi do pada imovinskih cijena, dužničko-deflacijske spirale i ekonomske krize. Možemo to ukratko pogledati na primjeru američkog tržišta nekretnina. Nekretnine predstavljaju najvažniju odrednicu neto vrijednosti kućanstva. Ponašanje kućanstva u pogledu potrošnje i zaduženosti određeno je vrijednošću nekretnina što znači da u slučaju rasta vrijednosti nekretnina raste i sklonost potrošnji pojedinih kućanstava, ali i vrijednost kolateralala koja omogućuje bankama daljnje odobravanje kredita. Ako banke procijene da se loši krediti ipak mogu namiriti prodajom same nekretnine, onda će dakako odobravati kredite dokle god cijene nekretnina budu rastuće ili stabilne. Potrebno je, da bi se razumijela Minskijeva hipoteza o financijskoj nestabilnosti, uočiti poročni krug vrijednosti kolateralala, odobravanja novih kredita, kamatnih stopa i ukupne privredne aktivnosti. Spomenute varijable naime „hrane“ jedna drugu, stvarajući međusobnu ovisnost, tako da je politika američkih Federalnih Rezervi usmjerena na povećanje kamatnih stopa nakon razdoblja povijesnog minimuma između 2002. i 2004. godine zacijelo doprinijela početku globalne ekonomske krize.

Međutim, treba naglasiti kako se previranja na takozvanom „subprime“ tržištu ne bi prelila na cijelu privredu bez financijske inovacije i postupaka sekuritizacije, odnosno postupaka stvaranja financijske imovine iz temeljne kreditne aktivnosti. Tek je razvojem novih financijskih proizvoda (derivata i drugih strukturiranih financijskih proizvoda) stvorena osnova za gotovo neograničeno prikupljanje i povlačenje likvidnosti. U mjeri u kojoj su bilance pojedinih ekonomskih aktera (investicijskih banaka, poduzeća i kućanstava) međusobno povezane kroz postupke sekuritizacije stvara se osnova da financijsku nestabilnost na globalnoj razini. Tokom krize koja je započela 2007. mogli smo vidjeti učinke nestabilnosti financija na razini cjelokupnog kapitalističkog sustava, to jest systemske implikacije hipoteze o inherentnoj financijskog nestabilnosti. Kretanje prema izraženoj fragilnosti nije bilo posve u skladu s

Minskijevom klasičnom shemom u kojoj je zadržana postupnost prelaska iz faze sigurnog financiranja (*hedge financing*), preko špekulativnog financiranja koje uključuje novo zaduživanje da bi se servisirale već postojeće obveze, do Ponzi financiranja koje se u slučaju posljednje ekonomske krize ogledalo u maničnom traženju novih makar granično kreditno sposobnih klijenata i preuzimanju velikih rizika uz oslanjanje na financijsku polugu, sekuritizaciju i *originate-to-distribute* modele poslovanja. Ipak, ključni je aspekt prisutan u mjeri u kojoj se novčani tokovi sekuritizirane imovine ne mogu sigurno predvidjeti, što znači da tržišni akteri djeluju unutar usko određene racionalnosti poslovanja.

Ovakva eksplikacija kriznog mehanizma iz marksističke perspektive još uvijek traži odgovor na pitanje kada „stvarna“ akumulacija postaje samo novčana? U pozadini tog pitanja nije razlikovanje „realnog“ i „financijskog sektora, nego marksistička ideja o proizvodnji viška vrijednosti kroz eksploataciju rada, što podrazumijeva da se uzroci krize mogu naći u samoj proizvodnji roba. Dakako, rastuća financijska fragilnost ne mora isključivati povezanost nastanka kriza s tendencijom pada profitne stope koja nastupa kao posljedica proizvodnje viška vrijednosti uslijed širenja kapital-intenzivne proizvodnje, ali se unutar markstističkog okvira ta dva uzroka u bitnom razlikuju. To ustvari znači da kapitalistička privreda ima barem dva mehanizma koji već srednjeročno čine reprodukciju nestabilnom i sklonom krizi. Postkejnzijanska analiza pokazuje mehanizme stvaranja financijske nestabilnosti – na što marksistička teorija može osloniti u svrhu dorade Marxovih nedovršenih istraživanja fiktivnog kapitala – pri čemu ostaje zadatak nalaženja uzroka nestabilnosti u inherentno suprotstavljenim odnosima kapitala i rada, te povezivanja nestabilnosti proizvodne sfere sa sferom financija ne bi li se na taj način dobila potpuna slika suvremenog kapitalističkog sustava.

Novi oblici likvidnosti koji karakteriziraju suvremeni kapitalizam nemaju samo onu ulogu koju je kreditni sustav ima za razvoj industrije u Marxovo doba, već oni moraju ući u ispitivanje samog fenomena novca ukoliko se tržišni akteri oslanjaju na njih u pogledu vršenja nekih novčanih funkcija (mjera vrijednosti, sredstvo prometa i plaćanja, sredstvo rezerve, svjetski novac). Iz očišta proliferacije novih oblika likvidnosti pruža se prilika da se ispita mogućnost prevazilaženja robne osnove u okviru kapitalističke robne proizvodnje. Nadalje, povezivanjem kriznih mehanizama financijske i proizvodne sfere otvara se prilika za sagledavanje kapitalističke dinamike kroz prizmu klasnog sukoba, što omogućuje uspostavljanje primjerenog političkog okvira za razumijevanje privrede, nasuprot neoklasičnom pokušaju isključivanja političke dimenzije pod krinkom „objektivne analize“. Ova teorijska pitanja u konačnici imaju neizmjeran značaj za ekonomsku politiku jer se tiču problematike „stabiliziranja nestabilne privrede“ (Minsky), odnosno nalaženja primjerenih instrumenata i postupaka za nadvladavanje kapitalističkih kriza i u perspektivi samog kapitalističkog imperativa rasta i profitabilnosti.

## Literatura:

- Foley, Duncan (2005) Marx's Theory of Money in Historical Perspective u: Marx's Theory of Money: Modern Appraisals, Palgrave MacMillan, London
- Heinrich, Michael (2012) Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, Monthly Review Press, New York
- Lapavistas, Costas (2005) The Universal Equivalent as Monopolist of the Ability to Buy u: Marx's Theory of Money: Modern Appraisals, Palgrave MacMillan, London
- Marx, Karl (1971) Kapital I – III, Bigz, Beograd
- Minsky, Hyman (1992) The Financial Instability Hypothesis, Levy Economics Institute, Working Paper, No.74
- Minsky, Hyman (1995) Financial Factors in the Economics of Capitalism, Levy Economics Institute, Hyman P. Minsky Archive, Paper 64
- Moore, Basil (1983) Unpacking the Post Keynesian Black Box: Bank Lending and the Money Supply, Journal of Post-Keynesian Economics, 5(4)
- Williams, Michael (2000) Why Marx Neither Has Nor Needs a Commodity Theory of Money, Review of Political Economy, 14(2)

## Kako je Marksa sustiglo vreme?

Kada se ne bismo pribojavali da ćemo rizikovati sve moguće nesporazume verovatno bismo progovorili jezikom Badjua: pitanje marksizma se postavlja iznova u svetlu *vernosti* prema Marksu. To naravno nije samorazumljiva tvrdnja: kada se vernost uračunava kao organon mišljenja odmah nastaju sumnje. Zato valja naznačiti da se vernost ne poistovećuje sa slepom lojalnošću koja pada na kolena. Naprotiv, vernost Marksu se itekako može dokazati i praktikovanjem „nelojalnosti“ prema njemu.

44

Ako sam već našao za shodno da pomenem Badjua, onda neka bude jasno: vernost koja je kod njega konstitutivni aspekt dijalektike ni u kom smislu nije zaslepljena lojalnost, koliko subjektivna figura u odnosu na „politiku istine“. Biti veran znači biti odan u odnosu na događaj, to znači upustiti se u *procesualnost* otkrivanja istine za koju on nedvosmisleno tvrdi da nije zasijanje neke suštine, nije definitivna „odgonetnutost“ koja se može zgrabiti „sudom“. Ionako Badju uglavnom pominje „vernost“ u kontekstu kineske revolucije i 1968. godine: njemu je najbitnije da izgradi branu u odnosu na melanholiu koja parališe i koja nas, kako kaže na jednom mestu, odbacuje daleko od „politike istine“.<sup>1</sup> Vernost je to u odnosu na konsekvence koje se stvaraju retroaktivno i u singularnim situacijama. U svakom slučaju „marksizam“ ne bi mogao da bude ništa drugo do ovaj pomenuti *proces*, vernost koja iskazuje sebe posredstvom razabiranja konsekvenci Marksovog stava u odnosu na dinamizirani kapitalistički svet. Govorimo o vernosti kao o procesu koji, kao kod Badjua, stvara „novu sadašnjost“: to je zapravo „marksizam“ koji imamo u vidu. Verovatno na nešto slično misli i Wolfgang Fric Haug kada zarad istorizovanja protestuje protiv zarđalog i ideološki opterećenog termina „marksizam“ i predlaže neutralniji pojam „marksistička misao“ (*marxistisches Denken*).<sup>2</sup>

Zaista, „marksizam“ može da bude samo pokretni ne-pojam, iskonski razasut, i bez centra: pogledajmo samo ogromne razlike koje postoje između onih koje smo skloni razvrstavati u sklopovima „marksizma“: Blohov „kategorički optativ“ i njegova figura uspravnog hoda čoveka se ne može zamisliti bez eshatoloških anticipacija i usksrnuća prirode, Adorno izoštava Hegela preko negativne dijalektike i na kraju stiže do rezigniranog stava gde jedino refleksija

---

1 U jednom intervjuu Badju odbacuje da želi da razvije heroizam iz „vernosti“: „...za mene je zapravo napuštanje teško“, in. B. Bosteels, *Badiou and Politics*, Duke University Press, 2011, 290.

2 W. F. Haug, *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern, gefolgt von Sondierungen zu Marx / Lenin / Luxemburg*, Hamburg, Argument 2005.

razvijena na fenomenu umetnosti održava mesto kritike postojećeg sveta, Altiser želi cezuru kod Marksa između ideologije i nauke uz nadovezivanje na kategorije nadodređenosti i strukturalne uzročnosti, Lukač hegelovski tematizuje totalitet da bi izveo identičnost subjekta/objekta u istoriji, Dejvidu Harvijju je stalo do toga da analizira prostorne efekte geografskog prisvajanja sveta od strane kapitala, etc. Gde je ovde ta zajednička nit koja bi nam omogućila krojenje neke čvrste, stabilizovane doktrine? Nije li to jedna snažna različitost koja uopšte nije slučajna?

Najveći broj „marksista“ stiže do Marksa posle određenog prevaljenog puta, to jest, dolazi spolja: kao što Markuze pristiže preko hajdegerovskih naloga, Lukač pomoću svog esejizma, Kjerkegora, Dostojevskog, fenomenologije, Bloh preko kabale i apokaliptičnih projekcija, Fuko, „ničeanski komunista“ (to je karakterizacija mladog Fukoa od strane kasnog Fukoa) na kraju svog života dolazi do eksplicitne tematizacije Marksa, itd. O marksizmu su izrečene različite „teze“ u cilju rezimiranja: ali pre će biti da nadasve kritičan Karl Korš pogađa srce same stvari kada izjavljuje da „svi pokušaji da se marksističko učenje kao cjelina...ponovno uspostavi“ unapred osuđeni na neuspeh.<sup>3</sup> Tako je bilo pre pola veka, i tako je i danas. Da ne zaboravimo; ovde smo pomenuli Korša koji je toliko toga učinio da se marksizam ne razumeva kao sled pozitivističkih determinacija (odnos između bića i svesti, baza i nadgradnja, itd.).

Lenjin, sasvim sigurno, nema pravo kada izjavljuje da marksizam i nije ništa drugo nego skup Marksovih ideja sakupljenih u koherentnu celinu: iz njega tada progovara političar-taktičar koji želi da posreduje svetu doktrinu masi i mehanički promišlja kako će Marksova misao postati praktična sila. Marksizam kao upotrebljivo znanje na leđima Marksa: teško se to može prihvatiti. Najzad, kako se može prišivati nemačkom misliocu bila kakva koherentnost kada je njegovo delo jednostavno prepuno krivudavih staza, otklona, zastoja, ponovnih promišljanja; zašivati to u neku celinu pretpostavlja hermeneutičko nasilje radi neke zamišljene, ali štetne doktrinarne konzistentnosti. Tâ i Altiser, doduše onaj raniji, ne pogađa kada previše jednolinijski posmatra Marksov opus kroz prizmu suprotnosti ideologija *versus* nauka! Jer, nema čak ni takvog jedinstva: „marksizam“ je morao da se hrani iz delova, ruševina, ostataka Marksovih naleta, nedoumica, povlačenja, rasepa.<sup>4</sup>

*To ne znači da ne postoji* Marksov tekst (postoje njegovi tekstovi): on se razumeva, mada na različite načine: bez teksta/metahorizonta ne bi se moglo govoriti o „marksizmu“ - ni u kom slučaju se ne sme potcenjivati komunitarno-praktični efekat tumačenja *istih* tekstova, jer onda u suprotnom nećemo razumeti zašto moderne orijentacije imaju glad za tekstovima koji će im podariti putokaze.

3 K. Korsch, Deset teza o marksizmu danas, in: *Marksizam i revolucija*, Zagreb, 1983, 216.

4 To je na izvestan način osnova grandioznog pokušaja Žaka Bidea da ponovo čita Marksov opus, utoliko je duhovita i znalačka njegova opaska da su filozofi dosad samo tumačili *Kapital* a treba ga transformisati, J. Bidet, Les philosophes n'ont fait jusqu'à à present qu'interpréter diversement Le Capital? Pourquoi il faut aussi le transformer. Et comment, in: *Marx, Relire Le Capital* (coord. F. Fischbach), Paris, 2009, 13-43.



Nema modernih političkih misli bez nadovezivanja na zajednički *interpretandum*: marksizam nije izuzetak, bez zajedničkog intepretanduma uvek postoji opasnost političkog rasplinuća.

Samo povodom marksizma valja reći da je svaki interpretativni akt ujedno i intervencija, *delatno uplitanje* u biće onog što se tumači. Ne može on da dodirne svoj predmet a da ne ga ne izmeni, da ga ne dovede do drugačijeg rasporeda snaga. Kao npr. kod Korša koji tematizuje odnos filozofije i marksizma: „osebujna situacija koja izvanredno otežava pravilno razumijevanje problema odnosa između marksizma i filozofije sastoji se sada u tome što izgleda kao da bi se bitno novi sadržaj filozofije marksizma koji postaje predmet mogućeg poimanja u pravilu tek prekoračivanjem granica građanskog stajališta tim prekoračivanjem istovremeno *ukinuo i uništio kao filozofski predmet*“<sup>5</sup> Jasno je: marksizam ne može da se bavi filozofijom a da je ne izmeni. I to jeste obrazac: interpretacija koja je ujedno i *intervencija*.

Nadalje, čak i minimalna hermeneutička „marksistička“ maksima mora da sugerise da je prinuđena da Marksa misli ili drugačije nego što je on sebe mislio, ili čak da pomisli da razumeva Marksa bolje nego što je on sam sebe razumevao. Marksizam zapravo mora, hteo to ili ne hteo, da bolje razumeva Marksa nego što je on sebe shvatao. Tako, onaj ko misli da je srž Marksa njegova kritička teorija kapitalizma posredstvom kritike političke ekonomije moraće da bude skeptičan prema istorijsko-filozofskom stavu u *Komunističkom manifestu*, naime, da je istorija zapravo istorija klasnih borbi. To bi bilo okretanje od radikalne istoričnosti a u ime retrospektivno sklopljene filozofije kontinuiteta. (Marks nije izmislio klase, Rikardo, njegov prethodnik u promišljanju političko-ekonomskog polja je baratao sa klasama, doduše njemu je bilo stalo do toga da sagledava klasnu diferenciranost u sferi raspodele, a ne u domenu proizvodnje kako je to Marksu svojstveno; štaviše, već je Džejms Mil uporedio „najamni rad“ sa ropstvom<sup>6</sup>)

Može se tvrditi da je ulog svih uloga analiza nelične vladavine kapitala kao vrednosti koja se samovalorizuje; ona otvara mogućnost da se tematizuje činjenica da *mesto* kapitala mogu zauzeti različiti subjekti, odnosno, da mesto kapitala nije ispunjeno subjektima-supstancama koji zauzimaju kraljevski presto.<sup>7</sup> Lokacija kapitala koji vodi „despotiju fabrike“ je zapravo prazna, mada se kapital mora personalizovati, uzeti na sebe „karakterne maske“. Marksu je bitno da demonstrira ne-sentimentalnu analizu eksploatacije: suprotnost se razvija u procesu rada

---

5 Ibid. 54.

6 J. Mill, *Elements of Political Economy*, 21-22

7 To je smisao izraza „kadrovi kapitala“ koji sugerise da kasni kapitalizam sve više demonstrira analoške procese sa „birokratskim socijalizmom“ s obzirom na izuzetni značaj kadrovske politike u socijalizmu, odnosno, da kasni kapitalizam, *mutatis mutandis*, konvergira sa realnim socijalizmom, À propos de la crise du néolibéralisme. Un entretien de Bruno Tinel avec Gérard Duménil et Dominique Lévy, *PARTIS/ Mouvements*, 2009/2, n° 46, 178-194. Valja pogledati užurbano-histerično ambiciju da se sve pokriva brojevima, bodovima, i da se ljudi izlože neprestanoj valorizaciji u stilu apsolutizacije tržišta kao ultimativnog foruma vrednovanja.

između procesa korišćenja radne snage i stvaranja viška rada: radnik se definiše na taj način da ne može da pristupi sredstvima za proizvodnju bez posredovanja „predstavnik“ kapitala. Ominozna formula „prekinuti eksploataciju čoveka po čoveku“ zavarava, ona nije tačna, jer se širi iluzija kao da je ovde posredi neposredovana intersubjektivnost između dva subjekta. Ali, subjekti ovog polja ne mogu neposredno da stupe u društvene odnose nego samo posredstvom stvari (pomoću sredstava za proizvodnju, zapravo), no „neko“ (kapitalista, menadžer, finansijski stručnjak, kadrovik, otac, sin, ćerka, itd., dakle, ne samo kapitalisti) komanduje korišćenjem sredstava za proizvodnju.

I uzimanjem u obzir ovakve analize dobija se mnogo i u odnosu na savremene prilike. No, ni Marks nije uvek izdržao ovu vrstu zahtevne analize: tako ako pogledamo jedno mesto u *Bedi filozofije*<sup>8</sup> dobijamo utisak da o revoluciji („kidanje“ sa tradicijom, itd.) o kojoj se on toliko puta izjašnjavao govori o smislu gigantske konfrontacije između buržoazije i proletera. Ovde će se potkrasti odustanak od razumevanja „logike“ kapitala kao nepersonalizovane vladavine: kao da je to najbitnije da se sudaraju dva stabilizovana subjekta, kao da je ceo problem u buržoaziji kao projektovanom neprijatelju! Iz perspektive hermeneutičke dobronamernosti neko bi mogao da kaže da je Marks podlegao sirenskom glasu *egzoteričnosti*: pronađi neprijatelja u buržoaziji! Imenuj, personifikuj neprijatelja sa kojim se treba sukobiti! Sviraj im melodiju posmrtnog marša! Niko se neće boriti bez imenovanja suprotne strane! Ne može se izdržati u borbi bez neprijatelja! Nije li personifikovani neprijatelj uslov-motiv svake borbenosti, motiv za revolt?

Dijalektika između egzoteričnosti i egzoteričnosti nije jednostavna i lako rešiva enigma. Pitanje je štaviše staro i vodi nas do davnina. Ulazak Marksa, njegovog razumevanja negativnosti koja krči put prema onom afirmativnom u interesni svet, u „svet uopšte“ suočava nas sa žestokim problemima: to je već i rodonačelnik, Marks morao iskusiti. Čak i ako badjuovski kažemo da je proletarijat *iskliznuće* iz datog kapitalističkog totaliteta još uvek se pitamo za probleme strategije i taktike. Opominje nas istorijska činjenica da „marksistička politika“ zapravo još nije nigde izvedena. Istovremeno, pomenuta konstelacija u vezi zavodjenja egzoteričnosti nije uopšte bezazlena, upravo u hermeneutičkom smislu: marksizam pod kišobranom „realnog socijalizma“ sa ideološkom ambicijom vlasnika znanja pozitivističkih determinacija je podrivao-uništavao buržoaziju, „stare klase“, a nije uspevao da slomi logiku kapitala. Samo se na osnovu pretpostavke o subjektivnoj „supstanci“, to jest, na osnovu pretpostavke o buržoaziji kao predodređenog subjekta generiranja kapitalističkih odnosa može reći da je buržoazija *apriori-arhi neprijatelj* koji se mora uništavati. Tradicionalni marksizam je priuštio sebi luksuz personifikacije kapitala u

---

<sup>8</sup> Beda filozofije, MEW 4, Berlin, 1959, 182. Badju je u pravu: „...politički projekat proletera je nestajanje topologije gde se pojavljuju klase“, a nije njegova meta „buržoazija“, *Théorie du sujet*, Paris, 1982, 25. Onda dolazi njegova poenta: proletarijat je interna „deformacija“ buržoaske demokratije.



buržoaziji. Upravo proniknuće u moć kapitala u smislu njegove *nepersonalnosti* nam daje mogućnost da se obračunavamo sa „realnim socijalizmom“ koji se nametao sa pozitivistički skraćenim marksizmom: niko ne može bolje, jače, robusnije, odlučnije kritikovati realni socijalizam nego „marksizam“ koji ostaje veran Marksu. Niko nije toliko zainteresovan i odlučan da odgonetne i podvrgne kritici marksističke-real-socijalističke represivne staze kao marksizam. Za njega moralizacija kolapsa socijalizma ne dopire do suštine, nego samo dodiruje površinu. Utoliko, strukturalna je određenost da su svi režimi socijalizma (čak i jugoslovenski) u jednom trenutku pronašli glavnog krivca u kritičkom marksizmu, da su osuli partijsku paljbu na ono kritičko u marksizmu u kojem su videli nevernog otpadnika: nije to netrpeljivost prema sličnom, kao što nije neki usputni primer „previše malih razlika“, nego alfa i omega onog marksizma koji je tragično kapitulirao i položio oružje pred kapitalizmom, i to na taj način da je sam razvijao kapitalizam.

48

I ako smo već na ovom mestu, neka se, makar kratko, pomene još nešto što dopunjava ono što je ovde rečeno. Zapravo neka se zadržimo ovde makar radi jednog pitanja. Jer, možda vredi promisliti spoj koji vezuje figuru mladog Marksa, naime, *samoootuđenje*<sup>9</sup> sa određivanjem moći kapitalizma kao *neličnog* mehanizma. Ovim se barem pretpostavlja mogućnost da se otuđenje promisli i retrospektivno, odnosno, ne kao tek humanistički ostatak u normativnoj koncepciji čoveka u opusu Marksa koji neumitno ide napred ka nadljudskim determinacijama, nego kao polemološka kategorija. Samoootuđenje nije temelj kao kod teorija koje polaze od invarijantnog čoveka, ali se može razumeti kao kritički momenat. Štaviše, poteže li se ovo pitanje već smo stupili u bujicu sadašnjosti: recimo dotičemo se određenih orijentacija današnjeg marksizma koje sa pravom izazivaju pažnju. Ako dosledno razumevamo dinamiku samooplođenja kapitala kao teleološku logiku koja instrumentalizuje pojedince, tada kapital nije nešto strano u odnosu na nas koji dolazi spolja: „kapital nije ništa drugo do naše otuđene subjektivnosti, i ne postoji nikakvo „mi“ i „oni“, nego egzistira samo ono „mi“ koji se bori sa sobom“<sup>10</sup> To da je kapital samo naša otuđena subjektivnost, da je to tek „naša“ otuđena ekstaza (biti izvan sebe), čini se prekratkim: previše toga će se ispustiti ako se razmišlja na ovaj način, ponajviše strukturalne determinacije kapitala. Ali, ovo samoreferencijalno rastvaranje figure „mi“ i „oni“ nosi u sebi bitnu klicu razmišljanja: ono ide ujedno i protiv toga da se kapital pokazuje kao „parazitarni“, kao „spoljni“ fenomen koji krade naše životne mogućnosti (kao katkad kod Negrija, npr.).

9 O tome, M. Henry, *Du communisme au capitalisme...*, Paris, 1990, 76. Isto tako i jedan drugi interesantan tumač koji tvrdi da se sa Marksom i Kjerkegorom dovršava eshatološka drama Zapada, a politička ekonomija se može razumeti u sklopu povesti spasa a u odnosu na samoootuđenje, J. Taubes, *Zapadna eshatologija*, Zagreb, 2009, 234.

10 Radi se o „otvorenom marksizmu“, W. Bonefeld, <http://www.herramienta.com.ar>. Vidi pitanja koja se pojavljuju povodom toga, M. De Angelis, How?!, An Essay on John Holloway's Change the World without Taking Power, *Historical Materialism*, 2005, volume 13:4 (233–249).

Ovakav stav se čak dodiruje i sa onim *anarhističkim* modusom razmišljanja koje ne gura državu u poziciju spoljašnje mete, nego se „država“ brižljivo pokušava sagledavati u „nama“. „Mi“ smo država, to je „naše“ ospoljenje: mi se manifestujemo u „državi“, ona je duboko usađena u *nama samima*: treba, dakle, pobediti sebe, a ne usmeravati se na nešto što je spoljašnji objekat, dakle, odgurnuto u nekakvu eksternost. Ako kritika udara po svetu, ona će reflektovati nedostatke sveta kao mane svog sopstvenog bića. I ovo čak predstavlja nastavak pravca razmišljanja Etjena de la Boesija, znamenitog pisca o dobrovoljnom ropstvu koji se toliko zainteresovao za fenomen da ljudi sami sebe zavaravaju povodom slobode. Bilo kako bilo, samoreferencijalnost u iznetom smislu podaruje tačke razmišljanja za odnošenje prema momentu *subjektivnosti* - usred strukturalnih i apstraktnih determinacija kapitala.

No vratimo se barem još jednom Lenjinu i kritici u odnosu na njega. Ono što je ovde još jako bitno: pomenuto izjednačavanje postuliranih Marksovih stavova sa marksizmom *à la* Lenjin dovodi u opasnost ono što je svojstveno Marksovom projektu: *radikalna istoričnost*.<sup>11</sup> Razumevanje istoričnosti, dakako, nosi u sebi kritičku ambiciju, ona kazuje da kapitalizam nije dovršenje postulirane ljudske prirode, niti je prirodni poredak u kojem njegove kategorije gravitiraju ka nekom naturalnom centru: onaj ko potcenjuje eksplozivnost ovako razumevane istoričnosti neće razumeti da ona i dan-danas predstavlja osnov kritičnosti prema postojećem koje uporno razumeva sebe kao zgotovljenu istoriju sveta, to jest, teleološki. Nema onostranosti, ona se ne može zamisliti. Kada se danas ideološki prihvata zdravo za gotovo da smo unapred osuđeni na neuspeh da zamislimo nešto drugo u odnosu na kapitalizam, tada se nipodoštava upravo radikalna istoričnost.

„Marksizam“ može da bude samo istorizovani fenomen koji istoričnost primenjuje i na sebe samog: čini se da je i Korš nešto slično predlagao, naime, *primenjivati marksizam na njega samog*. To nije niti rasprodaja marksizma, niti njegovo utapanje u bezobalnu različitost mnoštvenih interpretacija, to znači samo sledeću činjenicu: marksizam a preko toga ni Marks se ne mogu izuzeti od istorijske isprepletenosti. Ali, da budemo jasni i da se opet pouzdamo na određeni način u Badjua koji je oživeo klasičnu, ali u međuvremenu izbledelu distinkciju između *doxa* i *episteme*: marksizam je nemoguć bez ove distinkcije. Jer, uprkos vibraciji pluralnosti u marksizmu (o kojoj se ionako dosta raspravljalo u šezdesetim godinama) on ima ambiciju da pronalazi *episteme*, to jest, *valjanu spoznaju* koja je predvorje znanja – to je njegov neizbežni filozofski aspekt sa kojim želi izaći na kraj sa ionako konceptualnom prirodom kapitalizma. Jer, intervencija koja cilja na cezuru između dokse i episteme ima filozofski ulog. Marks u svakom slučaju nije historicist, on ne misli da je svaka epoha na jednakom odstojanju od boga, kao što ne pada u zamku historicizma koji predlaže otkrivanje istorijskog duha u svakoj epohi, ali zato da bi zaboravio na svoju sopstvenu istorijsku određenost;

<sup>11</sup> Ovaj momenat odlučno ističe mada iz previše antropološkog ugla, Gy. Markus, *Die Welt menschlicher Objekten, Zum Problem der Konstitution im Marxismus*, in: *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt/M, 1980, 17.

za Marksa kao što je njegov *predmet*, naime, kapitalizam istorijski određen, tako su i *kategorije* (rad, radna snaga, vrednost, itd) sa kojima se predmet zahvata istorijski determinisane. Najzad, njegovo tumačenje ima prospektivni smisao: postoji dinamika istorije koja nije jednolinijska, nije teleološka, ali koja vuče napred u pogledu mogućnosti prisvajanja onoga što je stvoreno od strane čoveka: drugačije se i ne bi moglo objasniti kako je on mogao da razmišlja o kapitalizmu koji stvara preduslove za sopstvenu transcendenciju.

Drugačije rečeno, Marksova misao se može shvatiti kao dijalektička virtuoznost koja posredstvom *istoričnosti* dolazi do razlikovanja između valjanog znanja i mnjenja: iako bez garancije, bez istorijsko-filozofske garancije, to je istorijski uslovljena praksa razlikovanja. Istina, Badju, naročito onaj pozni, to ne bi potpisao: tako on grdi „demokratski materijalizam“, a u susjedstvu navođenja „strasti za istorijom“. I da ne bude zabune: on ovde jasno ukazuje na „istorijski materijalizam“ sa naznakom da Marks, poput Darvina i Frojda, kao pozitivista... nema nauke o istoriji. Postoji samo inteligibilna hronika univerzalnih istina<sup>12</sup>. Badju u strategiji mišljenja priziva platonističku invarijantnost kao branu i protiv Marksa: mada se kaže kod francuskog mislioca da večne istine nose na sebi istorijski pečat, ipak se Marks jednim potezom svrstava u pozitiviste. Badju koji je ranije deklarativno govorio „mi, francuski marksisti“ kasnije postaje naglašeno skeptičniji prema Marksu i marksizmu.<sup>13</sup> Ovde se, naravno, ne zagovara takav stav povodom pisca *Kapitala*: Marks posredstvom istoričnosti želi da izbegne stranputice relativizma i apsolutizma, pokazavši neodrživost i jednog i drugog. Najzad, teško je poverovati da bi Marks mogao izvesti svoju dijalektiku apstraktnog i konkretnog bez oslanjanja na istoričnost. Marksizam uvek može da evocira Marksa koji je zainteresovan za ovakvu refleksiju istoričnosti: Robert Kurc na jednom mestu govori na sledeći način „revolucionarni subjekt je subjekt koji ima u vidu revoluciju. Ali, revolucionarni subjekt se ne može izvesti iz apstraktne analize proizvodnje i reprodukcije.“<sup>14</sup> Samo, zašto bi se moralo ostati na apstraktnim analizama? Pa, radikalna istoričnost u alijansi sa kritikom političke ekonomije upravo nudi mogućnost konkretne analize različitih procesa apstrakcije! Trocki je znao da upoređuje marksizam sa kalvinizmom; pri tome mislio je na činjenicu da predestinacija ojačava volju – Delez bi ovo, naime spoj između predestinacije i volje, nazvao disjunktivnom sintezom, ali za nas je ovaj momenat zapravo odbлесак traženja spone između objektivnog i subjektivnog.

---

12 U svemu tome šire, B. Bosteels, *Pour une nouvelle théorie du sujet*, in: D. Raboun, O. Feltham, L. Lincoln (ur.): *Autour de Logiques des mondes*, Paris, 2011, 83. No, radikalnu istoričnost ne bi mogao da potpiše ni Ransijer koji operira sa transistorijskim aspektima politike i estetike.

13 *Théorie du sujet*, ibid. 131. Da budem precizniji: Badju i ranije je odbacivao marksizam kao nauku istorije, evo u sledećem citatu: „nauka o istoriji? Marksizam je diskurs koji stavlja u prednji plan proletarijata kao subjekta, ibid, 62.

14 R. Kurc, *Subjektlose Herrschaft. Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik, Krisis, Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 2003/13, 94.

Naravno, jedva treba reći da bismo brzo potpisali osudu takvog ezoteričkog učenja marksizma koji nameće istorijske zakonitosti a sa ciljem da čovečanstvo pređe kroz kapiju emancipacije. Zapravo, radikalna istoričnost koja involvira istoričnost i samog subjekta želi da pokaže usku stazu koja se rasprostire između dve orijentacije: dakle između *Skile* ekonomske samodestruktivnosti kapitalizma sa momentima koji objektivno vode kapitalizam u propast i *Karibde* „*causa sui*“ koncepta zanovanih na razvoju proizvodnih snaga, to jest, samogenerisanja revolucije od strane date (radničke) klase.<sup>15</sup> Ambicija radikalne istoričnosti je upravo u tome da održi ravnotežu između refleksivnosti u odnosu na strukturalnost i subjektivacije istorijskih subjekata; to je pokušaj dijalektičkog balansiranja između objektivnih povezanosti formi i klasne potencijalnosti. Drugo je pitanje kakav je uspeh postignut u svemu tome, no zadatak je jasno postavljen.

Badjuov gest koji drži razliku između *doksa* i *episteme* se mora preneti i na suočavanje marksizma *sa sobom*, sa svojom sopstvenom istorijom: njegov cilj nije pozicioniranje u okviru mnjenja, dodavanje još jednog elementa u vladavini *dokse*. Ovo možda čudno zvuči: jer, bez sumnje, mnogo krvi je proliveno u marksističkim partijama povodom uspostavljanja vladavine marksizma, to jest, u ime valjanog *episteme*. Svi su podlegli tome. Osim toga, kao što svi znamo „postmoderna epoha“ (rizikujem sa korišćenjem ove reči) stavlja veto na ambiciju da se afirmiše *episteme* i priziva toleranciju bez afirmisanja istine.<sup>16</sup> Lagodna postmoderna nema, niti može imati istinu. Ona prebrzo i nesmotreno priziva podozrenje prema tobože metafizičkim dubinama da bi odustala od politike istine. Utoliko, marksizam mora da bude opozicija u odnosu na ovakvu vrstu „postmoderne“ i da bude njena nepripitomljena alteracija. Njegova nada je da je moguć pluralizam, ali to nas ne mora terati na neobavezni relativizam.

Inače, krvave naracije ukorenjivanja marksizma u svetu su zaista bile prapraćene sa borbama za valjano znanje u XX veku. No valja upravo ovo uvažiti: umesto moralizacije onoga šta se dešavalo i lamentirati nad sudbinom marksizma, valja uvideti da su se nasilne borbe proizilazale upravo iz mukotrpnog sticanja istinskog znanja. Još manje se može ova grčevita borba iskazati kao premoderni ostatak. Opet ću ovde da ukažem na Badjuu: kada on u opisu XX veka konfrontaciju sa prividom stavlja u centar,<sup>17</sup> pogađa i glavni živac marksizma. Sučeljavanje se krivotvorenjima, sa maskama, katkad sudaranje sa prividima jeste imanentni deo marksizma. Njegovi neprijatelji to rado ističu kao vrhovni dokaz njegove krvoločnosti, inherentne nasilnosti.

<sup>15</sup> Samodestruktivnost kapitalizma danas zastupa na reprezentativan i poučan način Robert Kurc, a *causa sui* koncept će se naći kod Mao Ce Tunga, I. Elbe, Marx im Westen, *Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin 2008, J. Hoff, Bemerkungen zu Nadja Rakowitz' „Einfache Warenproduktion“. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge* 2001, Argument Verlag 2002, 263-284.

<sup>16</sup> Verujem kao i Markuze u njegovom klasičnom tekstu da se tolerancija može sprovoditi u službi represije, dakle, reč je o *represivnoj* toleranciji, u: *O toleranciji* (ur. I. Primorac), Beograd, 1989.

<sup>17</sup> A. Badiou, *Le Siècle*, Paris, 2005, 220.

Istorija marksizma, ili, ako hoćemo istoričnost marksizma i nije ništa drugo do neprestani konflikt povodom uokvirenja i uspostavljanja valjanog znanja. Umesto moralnih izliva trijumfalističkog anti-marksizma, treba videti da marksizam sa Marksom pokušava odgovoriti na probleme granice pozitivne spoznaje, odnosno, na problem privida sa kojim se novovekovno mišljenje konfrontira: odatle izuzetni značaj epistemologije za marksizam. I barem usputno da pomenemo i marginalizovanog Alfreda Zon Retela koji se otisnuo u poduhvat uspostavljanja materijalističke kritike spoznaje: kada on lucidno raspravlja o tome kako je moguće da je vlasnicima robe nužno *skrivena* apstraktnost njihovog nastupa,<sup>18</sup> tada iskušavamo jedan otisak neizostavnosti obaziranja na epistemologiju. To što on ukazuje na Kanta, indikativno je: iz njega itekako možemo crpeti uvide u konstelaciju moderne spoznaje, a čak i hegelizovanog Marksa može tumačiti u tom svetlu.

52

Marksizam je, dakle, *militantna epistemologija* u cilju razbijanja ljuske privida, a u tome otkrivamo njegovu duboku involviranost u problematiku spoznaje. On se ne može odvojiti od problematike spoznaje; to se događa čak i kod frankfurtovala koji nipodoštavaju epistemologiju, samo su negativno vezani za nju. (Tek pozitivizam dokrajčuje problematiku saznanja, sa afirmisanjem nereflektovane nauke<sup>19</sup>) Da su prividi, skrivenost *objektivno* determinisani, da „višeznačnost“ privida biva determinisana *strukturnim determinacijama*, i objektivnom prinudom zakonitosti kapitalizma, to je ono što možemo naučiti iz *Kapitala*. To je lekcija o praktičnoj nužnosti da se razotkrivaju kapitalističke determinacije zasnovane na povezanostima različitih objektivnih formi.

Kritika političke ekonomije je ujedno i kritika spoznaje u cilju materijalističkog suočavanja sa formama koje kapitalističke sadržine uzimaju na sebe radi pojavljivanja: možemo to nazvati objektivnom fenomenologijom kapitalizma. Ona se ne može uštedeti. Utoliko moramo izraziti sumnju u onu orijentaciju koja prednjači kod Badjua, Balibara i Ransijera, iako se ona odvija na različite načine: zapostavljanje kritike političke ekonomije. Tačnije, neka se to zove ušteda sticanja znanja na osnovu kritike političke ekonomije. Još tačnije, moramo odmeriti šta se gubi iz marksizma, odnosno, da li se on lišava snage ukoliko se odustane od istorijski profilisane kritike političke ekonomije koja bi se morala obnavljati. Badju nudi svoju sofisticiranu teoriju, misaonu pregnantnost koja želi misliti politiku, i političku militantnost iz nje same i sklon je da potvrdi prioritet politike u odnosu na ekonomiju. On (barem kada je blagonakloniji prema Marksu) izričito poručuje da nemački mislilac ne polazi od „društvene arhitekture“ nego od „interpretacije-cezure simptoma histerije društva“.<sup>20</sup> Naravno, to je Marks, ali savijen prema Badjuu; jer, Nemač se ne može odmisлити od eksplikacije kapitalističke socijalizacije posredstvom robe. A Badjuove učestale naznake o „lošoj beskonačnosti“ brojeva nedvosmislene su; ekonomija

18 A. Sohn-Rethel, *Materijalistička kritika spoznaje i podruštvljenje rada*, Zagreb, 1984, 75.

19 O tome, J. Habermas, *Saznanje i interes*, Beograd, 1975, 102.

20 A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Paris, 1985, 20.

računa sa brojevima, ona je upućena na kalkulaciju koja nema granicu, te smo sa njom osuđeni na neplodno ponavljanje; a on hoće aksiomima obezbeđenu angažovanost.

Ovim se zatvaraju vrata prema svakom pokušaju da se subjektivna politika izvodi kao ekspresija interesa ukorenjenih u društvenoj strukturi: preporučuje se politika izmeštena iz kaveza socijalne objektivnosti. Ujedno se izražava robusna skepsa u odnosu na mogućnost pozitivnog znanja na ključni filozofski momenat, naime, na „događaj“. Konstupstancijalnost između subjekta i istine se predlaže da se razbijaju ograde današnjice a koje su izgrađene elementima demokratskog konsenzusa između onih koji više nisu zainteresovani za „politiku istine“. Subjekt i objekt se mogu promisliti u odvojenosti, evo momenta koji nas tera dalje od onog hegelovskog u marksizmu.

Zaista: mnogo više je ovo od protesta u odnosu na suvi ekonomizam, ili u odnosu na orijentaciju koja polaže nadu u zakonitosti koje podrivaju kapitalizam, doduše sa naznakom da nas inače čeka neumitno varvarstvo. Onaj ko misli iz rakursa marksizma životno je zainteresovan za pronalaženje subjektivnosti koja se opire protiv objektivnih tendencija. Ako gledamo široko, čak ćemo naći slične tragove (mada ništa više) i kod političkog marksizma.<sup>21</sup> Najzad, tamo gde Marks na impresivan način barata sa istorijskim izoštrenom kritikom političke ekonomije odista se ponekad osećamo kao u gvozdenom kavezu, da se poslužimo sa izrazom mislioca koji je pronicljivo analizirao kapitalizam, sa Maksom Veberom - iz nauke potonjeg bismo dobili samo iracionalne izlaze koje on nije cenio, ali ih je razmatrao kao materijal za objašnjenje. *Kapital* gde-gde nas navodi na klaustrofobiju, kao da nestaje iskra transcendencije koja obasjava kapitalističku imanentnost; paklene nelične zakonitosti kapitalizma se zatvaraju kao beskonačni krugovi metamorfoze robe, te uzalud tražimo eksplozivno polje gde se generiraju klasne suprotnosti u smislu razvijanja potencijala transcendencije. Mnogo puta je ionako primećeno da postoji protivrečnost između istorijsko-filozofskih teza koje zasnivaju projekat revolucije kod Marksa (barem od 1848) sa dinamičko-kategorijalnim sistemom političke ekonomije. Kao da kapitalizam previše uspeva, kao da je eksces njegovog *društvenog* uspeha ujedno i njegova normalizacija.

Mogli bismo, međutim, uzvratiti da pozitivno znanje nije Marksova intencija. Kritičko znanje računa sa „nemogućim“ koje se crpi iz akta eksteritorijalno razumevanog proleterijata. Metafora gvozdenog kaveza ipak ukazuje *samo* na tendenciju; ovo poslednje nije uzgredna, usputna formulacija kod Marksa. Ona se na reprezentativan način pojavljuje kod razmatranja zakona tendencijskog pada prosečne profitne stope koji je za mnoge „objektivistički“ nastrojene komentatore glavna poluga za slom samodestruktivnog kapitalizma. No, Marks u najboljim trenucima otvara vrata ulasku kontingentnih momenata: „tendencija“ je upravo termin koji dozvoljava da se tako misli. Uostalom, kako

21 E. M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, *New Left Review* 1/127, May-June 1981. S. Knafo, *Political Marxism and Value Theory: Bridging the Gap between Theory and History*, *Historical Materialism*, 15 (2007) 75–104.



bismo mogli pomisliti da mislilac koji za svoj ominožno-noseći pojam, naime za „vrednost“ kaže da se ona ostvaruje odstupanjem od sebe same (lišeći time vrednost čvrstog identiteta) ne stvara uslove za senzitivnost prema onome što je nedovršeno, neodlučeno?! Ni govora o tome da je to dosledno izvedeno do kraja, ali ulog je naznačen. Prema tome, Badju i ostali sa odustajanjem od kritike političke ekonomije rizikuju da se stekne utisak da je kapitalistička ekonomija naturalistički sazdana, da je ona izdanak prirodnog poretka, a da je samo politika oslobođena od okova naturalnosti. Preuzima se rizik da se kapitalizam utapa u reproduktivizam, gde logika reprodukcije unapred propisuje pravila igre; osim toga previše toga se prenebregava, tako metabolizam između čoveka i prirode iz čega se rađa i ekonomija. Marks ovde nikada se nije predao takvoj eshatologiji koja će izbrisati muku i grčeve iz ovog metabolizma: to nas obavezuje na neprestanu tematizaciju ovog metabolizma koji ne mora biti pod vladavinom kontinuuma između kapitala i rada.

Naravno, lamentacija da je kritika političke ekonomije ostala u pozadini nije nova. Nije samo Peri Anderson iznosio i to sa gorkim ukusom da su porazi prinudili marksizam da se povuče u odaje akademije što preći sterilnošću.<sup>22</sup> Anderson je naročito isticao višak okrenutosti prema estetičkoj refleksivnosti što se desilo iz nevolje: to se ne može prenebregnuti, ipak, setićemo se da su obnove/renesanse marksizma uvek bile praćene manifestacijama u kojima je umetnost igrala neizostavnu ulogu. To što je već više puta rečeno da otpor/pobuna nose na sebi žig onog umetničkog koji se želi popeti u kolo povesnog. Marksizam je uvek morao da prepozna revolucionarni potencijal estetskog u svrhu realizacije svojih ambicija; radost koju umetnička dela nude ne može se odbaciti. Politička ekonomija i estetika kao dve reprezentativne forme refleksivnosti, eto, to je još Malarme navodio: marksizmu ostaje samo da prihvati ovu formulu pod izmenjenim okolnostima.

\*

Marksa je sustiglo vreme, jer njegov predmet, naime, kapitalizam se najzad uobličava shodno svom pojmu: to je sada, mada *tendencijski*, kapitalizam bez premodernih primesa. Jer, on je pisao u znaku „kapitala uopšte“<sup>23</sup> (*Kapital als solches*): netačno je to vezivati za Englesku ili za bilo koju pretpostavljenu zemlju. Isto tako, u međuvremenu su se odigrali i procesi *desubjektivacije*: takvi nosioci kapitalizma kao što je klasična buržoazija sve više predaju mesto „kadrovskom rešavanju“ dinamike kapitala. Istorija „marksizma“, videli smo, ne može se opisati kao jednolinijska dekadencija u odnosu na hipotetično zlatno doba, to jest, u odnosu na Marksa: vernost prema Marksu znači prihvatiti svoju istoričnost,

<sup>22</sup> Vidi i Habermasa, doduše ranijeg, J. Habermas, *Teorija i praksa*, Beograd, 1980, 430.

<sup>23</sup> O pomeranjima, naročito u odnosu na klasično delo u pogledu ovog problema (Rosdolski), M. Henrich, *Capital in general and the structure of Marx's Capital*, *Capital and Class*, 1989, 13, 69-89.

to jest, odmeravati nastalu konstelaciju kapitalizma. Jedini izlaz marksizma iz njegovih poraza, i iz njegove ukočenosti jeste njegova *radikalizacija*.

A usmeravamo li se prema sadašnjosti, kriza nije samo čvorna tačka izoštravanja protivrečnosti nego i osmatračnica koja omogućava sagledavanje dinamike kapitalizma. Marksizam bi, ako je još smisljeno koristiti ovo ime, mogao doprineti inače splasnujoj društvenoj imaginaciji. Odmeravajmo, dakle:

- sadašnja kriza je imanentna: to znači da se obistinjuje protivrečna priroda strukturalnih determinacija kapitalizma, dakle, kriza postoji zato što se živi u kapitalizmu; mnogo puta raspravljena finansijalizacija je „samo“ oposebljeno kretanje apstrakcije u klasnoj borbi (ili klasnom ratu, ako poslušamo milijardera Vorena Bafeta), ali to ne znači da kriza nema kontingentna obeležja, svoje istorijske manifestacije; struktura ima svoju *istoriju*, ona se probija kroz istorijske oblike;
- kriza je polje različitih mogućnosti; ona je unapred neodlučena; shodno tome nije slučajno da je marksizam kao kritički registar praksi dobio ponovo na snazi; marksizam se može pouzdati u činjenicu da Marksov kategorijalni aparat, predvođen zakonom vrednosti, naravno, u naznačenom istorijskom smislu, još uvek može da baca najjače svetlo na krizu, uprkos naraslim kognitivnim aspektima proizvodnje;
- tendencije u sadašnjoj krizi se moraju posmatrati u sinhronoj i diahroničnoj perspektivi; dovoljno će biti da izdvojimo akutnu problematiku statusa rada u kognitivnom kapitalizmu; kapitalizam je već pre tri decenije naišao na granice povodom rada koji je izgubio moć dodeljivanja snažnih identitetskih obrazaca kao u fordizmu; utoliko je sadašnja kriza istovremeno i kondenzacija odgođenih kriznih momenata;
- marksizam je pre nekoliko decenija mogao prizivati učinke oslobodilačkih i radničkih borbi kao istorijske rezultate sa stigmom modernizacije; sada se mora računati na to da bi se marksizam morao suočiti sa „čistim kapitalizmom“: konfrontacija sa sferom rada iziskuje i samoispitivanje marksizma, jer previše toga ga istorijski vezuje za afirmaciju rada; čak je i zahtev u odnosu na više radnih mesta prožet skrivenom teleologijom kapitala; marksizam bi morao uzeti učešće u postepenom *razgrađivanju rada* kao socijalizacijskog mehanizma; ono stvaralačko se danas ne može odmisлити od ovog razgrađivanja što jeste prevazilaženje kapitalizma *per se*; sve dok



se život nadovezuje na centar, naime, na radno mesto kao osnov opstanka, *strah* ostaje vladajući afekat u režimu afekata;

- marksizam bi morao biti shizofren u nastupu; dugoročni putokaz, komunizam, (koji, ne zaboravljamo, nije cilj nego pokret, odnosno, procesualnost procesa, nezaključeni proces) odista navodi na radikalnu intervenciju u radnoj sferi, ali bi se marksizam morao radovati i malim koracima kao npr. smanjivanje radnog vremena; dakle, on bi morao da govori dvostrukim jezikom u cilju stavljanja na vagu između malih koraka i strateškog pozicioniranja, makar u cilju eksperimentisanja; to znači da on mora govoriti o svetu, i adresirati sam svet riskantnom dijalektikom egzotičnih i ezotičnih momenata u cilju sticanja popularne hegemonije;

---

56

- razgradnja rada ne može da se dogodi bez istovremene razgradnje tržišta, što projektuje u konkretnoj formi tradicionalni zahtev koji se odnosi na pripitomljavanje osamostaljene ekonomske sfere; marksizam bi zapravo morao da nauči da postoje oblici tranzitivnosti između tržišta i kapitalizma, mada se oni ne mogu izjednačavati.

Postavljanje marksizma na noge ne može da se zasniva na prošlim učincima nego se može izvesti iz prisvajanja sadašnjosti. To jeste radikalizovana istoričnost marksizma koji još uvek, uprkos svemu, sadrži potencijale emancipacije.

## Nematerijalni rad u operaizmu i postoperaizmu

### 1. Ideološke i političke funkcije teorija o nematerijalnom radu danas

Velika euforija, vezana uz pojmove nematerijalnog rada, imperija, mnoštva i sl., koje su na prelomu tisućljeća populizirali najpoznatiji autori tzv. postoperaizma, Antonio Negri i Michael Hardt, na svom izvornom terenu, tj. u SAD i zapadnoj Europi u poslednjih nekoliko godina je u zatonu, dok je na istoku Europe, u postsocijalističkim zemljama, još uvek relativno prisutna. To kašnjenje, koje nije ograničeno samo na modne i popularnokulturne, nego i na intelektualne trendove – kad intelektualna recepcija određenih teorija na istoku Europe nekoliko godina kasni za njihovom najvišom tačkom na Zapadu – pruža nam povoljnu priliku za kritičku refleksiju postoperaizma i njegovog osnovnog koncepta, nematerijalnog rada, iz dva razloga. Kao prvo, početni se nekritički entuzijazam u zemljama kapitalističkog centra dovoljno ohladio da omogućuje trezveniju refleksiju, poduprtu brojnim (kako teorijskim tako i političkim) kritikama spomenutog koncepta, napisanih u poslednjih nekoliko godina. A kao drugo, te su teorije i uz njih vezane političke strategije lokalno još dovoljno prisutne i utjecajne da kritika postoperaizma ne znači samo puko akademsko mlaćenje mrtvog konja.

Današnja lokalna recepcija teorija Negrija, Hardta i drugih utjecajnih postoperaističkih autora (u slovenačkom prostoru to su pre svega Paolo Virno i Maurizio Lazzarato) je, barem sa stajališta, recimo, klasične ili tradicionalne levice, neobična. Ako, unekoliko karikirano, sažmemo stajalište tradicionalne levice o funkciji teorije u društvenim borbama, ona mora pre svega služiti za generalnu orijentaciju radničkoj klasi u borbi za svetsku prevlast socijalizma. Osnovno polazište te teorije bila je obično ova ili ona verzija marksizma, koje su se tradicionalno gajile u različitim institucijama radničkog samoobrazovanja. Dakle, kao adresat revolucionarne teorije pretpostavljala se radnička klasa – a uz to se pretpostavljalo da radnička klasa, barem u zemljama sa jakim komunističkim partijama i razvijenim radničkim obrazovanim institucijama, poznaje osnove marksizma.

Tako intencija kako i praktično djelovanje postoperaizma danas i u bliskoj prošlosti ne bi moglo biti drukčije. Postoperaizam danas ne samo da pretpostavlja, nego i aktivno želi marksistički nepismenu publiku. Lazzarato (2004, 187) recimo

počinje svoj poznati esej »Od kapital – rad do kapital – život« s pozivom neka (ako još nismo) zaboravimo sve što znamo o Marxu, Adamu Smithu i radnoj teoriji vrednosti. Nesretna istorijska činjenica relativno uspešnog brisanja marksizma iz javnih knjižnica i fakultetskih programa na istoku Europe posle 1989. nekako sretno koincidira sa ikonoklastičnim besom postoperaista za razbijanje klasičnih marksističkih teorija, od radne teorije vrednosti i tendencije ka padanju profitne stope do klasične klasne teorije. Kako je, po poslednjoj generaciji postoperaista, klasična marksistička teorija ionako bezvredna, ni marksistička nepismenost novih generacija i brisanje marksizma iz intelektualnog kanona savremenih društava ne predstavlja posebne štete. Štoviše, predstavlja izvrsnu priliku za konačan raskid s tim pogrešnim teorijama (i njihovim političkim implikacijama) i inaguraciju postoperaizma kao novog levičarskog intelektualnog kanona.

Kao drugo, postoperaizam ne računa ni na radničku klasu, barem ne u klasičnom shvaćanju tog koncepta – što je u neobičnoj opreci sa samim nazivom tog teorijskog i aktivističkog pokreta, koji u doslovnom prevodu glasi (post)radnicizam – ni ne nastoji izboriti ništa nalik klasičnom socijalizmu. Čak naslov jedne od Negrijevih (2008) knjiga glasi *Zbogom gospodine socijalizam*. Umjesto radničke klase u postoperaizmu nastupa heterogeno i pluralno mnoštvo (*multitude*) kao novi revolucionarni subjekt, dok je stari koncept radničke klase predstavljen kao preuzak, esencijalističan i monolitan, što mu navodno sprečava da obuhvati sve raznovrsne oblike savremenog otpora kapitalizmu i političkih subjektiviteta, koje iz toga proizlaze. Da budemo iskreni, Virno (2003, 30) je tu unekoliko nijansiraniiji i inzistira na tome da novi-stari spinozistički koncept mnoštva ne smenjuje koncept radničke klase, nego ga modificira – posle sloma stare levičarske političke paradigme, koja se temeljila na monolitnoj radničkoj kulturi svakodnevnog života, nacionalizmu i komunističkim partijama kao osnovnim modelima političke organizacije, radnička klasa posle sedamdesetih pretvara se iz hobbesovskog naroda u spinozističku multitudu, ali zbog toga nije ništa manje radnička klasa, samo živi i politički se organizuje na drukčiji način.

Ka pitanju socijalizma ćemo se još vratiti, zasad je dovoljno spomenuti, da ga postoperaisti u cjelini i odlučno odbijaju, kako i partiju kao formu političke organizacije. Forma političke organizacije, adekvatna multitudi, navodno je horizontalni pokret, organiziran kao mreža i bez vođa, centralnih komiteta i politkomisara. Ideologija tog pokreta nije više ujedinjena »linija« nego heterogena mješavina različitih i stalno promenljivih elemenata, koji se ne temelje više na teoriji (u striktno naučnom smislu), nego u jednakoj ili čak većoj meri na poeziji, neposredovanim iskustvima iz svakodnevnog života i spontanijem vulgati.

Ali sve dosad navedeno važi i za postmarksističke ili opšte postmodernističke teorije u cjelini i nije specifikum samo postoperaizma. Gotova sva savremena levičarska teorija koja vuče korjene od Laclaua i Mouffe, Deleuza i Guattarija, Derride i Foucaulta, Lyotarda i Baudrillarda, naglašava esencijalističkost i nedostatnost koncepta klase, prevaziđenost partije kao političke forme i

nepoželjnost socijalizma kao budućnosti čovječanstva. Kakav je specifikum postoperaizma, zbog kojeg mu je, barem privremeno, uspjelo da delimično uključi i djelom spomenute teorije prepusti zaboravu i (barem privremeno) da preuzme hegemoniju nad teorijskom i političkom imaginacijom savremene levice? Jedna od glavnih teza nastavka tog pisanja će biti da je to upravo koncept nematerijalnog rada. Pomoću tog koncepta i teze, da rad postaje sve inteligentniji, sve više kognitivan i fleksibilan, postoperaistička teorija mladim urbanim kreativcima, koji sačinjavaju većinu ili barem najaktivniji dio »novih društvenih pokreta«, omogućava da ono što su prije iskušali kao izvor tjeskobe i ugnjetavanja (nestalnost zapošljenja, neredoviti prihodi, život na permanentnom rubu siromaštva, konstatni stres i iscrpljenost, prisilna mobilnost i prisilno socijaliziranje sa ljudima koji nisu nužno simpatični) sada pretvore u vir ponosa i političke inspiracije.

Prema Kostaniću (2010), teorije nematerijalnog rada urbanim kreativcima nude povlaštenu, privilegiranu epistemološku poziciju, s koje im se čini da mogu, unatoč svojoj marksističkoj ili opštoj teorijskoj nepismenosti, bolje sagledati stvarnost i kontradikcije »nove ekonomije« nego preostatak čovječanstva i time bez posebnih napora postati intelektualna avangarda novog revolucionarnog subjektiviteta. Sa druge strane, postoperaistički istorijski narativ, po kome fleksibilizacija rada nije bila nametnuta radničkoj klasi odozgo, nego su naprotiv revolti u šezdesetima i sedamdesetima u kojima je multituda sebi autonomno izborila prikladan i povoljan način života i rada (fleksibilnost, komunikativnost, afektivnost, nematerijalnost, umreženost) prisilili sam kapitalistički sustav da se reorganizuje iz fordizma u postfordizam i time pokuša u sebe uključiti te nove forme života i produkcije. Dakle, ko god živi i radi prekarno i fleksibilno nije hipereksploatiran, nego predstavlja političku avangardu deleuzijanske linije bekstva od kapitalističkog načina proizvodnje i zastupa autonomnu samoorganizaciju produkcije multiture. Sa stajališta hipstera, možemo reći »*what's not to like?*« u vezi teorija nematerijalnog rada? Nastavak ovog rada bit će posvećen odgovoru na to pitanje.

## 2. Operaizam

Operaistički pokret možemo razumeti samo uz poznavanje pozadine ekonomskog razvoja Italije u pedesetima i šezdesetima, i uloge službene levice, tj. Komunističke partije Italije (KPI), u njemu. U godinama posle rata i još posebno u pedesetima, KPI je uspela neutralizirati radikalnije djelove levice (posebno naoružani deo radničke klase, koji je po povratku iz partizana očekivao socijalističku revoluciju). Posle prve faze posleratne obnove, Italija se počela ubrzano industrijalizirati i modernizirati i KPI je sudjelovala u tom projektu pod

lozinkom »razvoja«. To je značilo potisnuti u pozadinu koncepte klasne borbe i diktature proletarijata i svoju političku strategiju usaglasiti sa potrebama i načelima nacionalnog industrijskog razvoja. Ukratko, politička strategija KP u pedesetima bila je sudjelovati sa nacionalnom buržoazijom u projektu talijanskog nacionalnog ekonomskog razvoja i modernizacije industrije, što je pretpostavljalo i prelaz od politički antagonističke ideologije klasne borbe ka mehanističkom shvaćanju razvoja proizvodnih snaga kao neminovnog garanta socijalizma u budućnosti, kad će se proizvodne snage dovoljno razviti da će nekako same po sebi razbiti okove kapitalističkih proizvodnih odnosa.

U tom kontekstu, put u socijalizam značio je sudjelovanje u razvoju proizvodnih snaga odnosno modernizaciji proizvodnih sredstava, koji diktira nacionalna buržoazija. Osnovna ideologija u tom procesu bio je kult produktivizma, ne dosta različit od stahanovskih ideologija u Sovjetskom savezu. KPI i sindikati pod njenom kontrolom u tom razdoblju bavili su se pretežno »proizvodnjom pristanka« radnika na »razvoj i modernizaciju«, koja je za radnike u praksi značila ubrzan tempo rada, »deskilling« i povećanje alijenacije jer su sa napredovanjem industrijske tehnologije radnici sve više stajali u službi stroja. Socijalističko samoupravljanje u tim okolnostima bilo je svedeno na trening radnika za samoeksploataciju i samodiscipliniranje. (Wright, 2002, 6-31)

Rani operaizam se pojavio početkom šezdesetih kao radikalna kritika i pobuna protiv takve politike i ideologije tadašnje italijanske levice. Umesto da se služe centralnim planiranjem »odozgo« i shvaćaju radnike kao objekt velikog istorijskog marša razvoja proizvodnih snaga, operaisti su počeli sa aktivističkim istraživanjem života i ponašanja industrijskih radnika i shvaćali ih kao subjekte revolucionarne politike. Dok je teza KPI bila da su proizvodne snage po sebi neutralne i da je potrebno samo pričekati na povoljne okolnosti za njihovo »oslobađanje« od kapitalističkih proizvodnih odnosa (slobodno tržište i privatno vlasništvo) i prepustiti ih radničkom samoupravljanju, operaistička terenska istraživanja ubrzo su razotkrila da nije tako i da se proizvodni odnosi upisuju u sama proizvodna sredstva. (Wright, 2002, 32-62)

Jedna od prvih meta operaističkih polemika protiv partijske ortodoksije bio je mit o neutralnosti tehnologije. Bitan za te kritike bio je kasno otkriven i preveden Marxov (1864) tekst o rezultatima direktnog produkcijskog procesa, u kojem uvodi koncept **realne subsumpcije**. Realna subsumpcija znači realno podređivanje rada kapitalu. Dok je u vreme starih manufaktura kapitalist samo unajmio radnike i raspolagao njihovim proizvodima, dok su radnici još radili na tradicionalan, zanatski način i sami određivali tempo i organizaciju radnog procesa (što Marx naziva formalnom subsumpcijom), sa razvojem moderne industrijske mašinerije i sam radni proces se u cjelini podređuje potrebama i zahtevama kapitala do svakog, i najmanjeg, pokreta radnika. Daleko od toga da bi industrijska tehnologija bila neutralna, ona predstavlja materijalno utjelovljenje logike kapitalističkog načina proizvodnje, koji radnika reducira na službu stroju i

stalno teži ka što većoj produktivnosti i time profitima bez obzira na ljudsku cenu.

Umesto slavljenja tehnologije i produktivnosti operaisti su u svojim terenskim istraživanjima otkrili **odbijanje rada** i postavili ga za svoj osnovni politički koncept. Realno postojeći industrijski radnici ne samo da nisu pristajali na novi industrijski režim i modernizaciju, nego su ga i na sve moguće načine sabotirali. Operaisti su pokušali tim nepovezanim spontanim činovima odbijanja rada i sabotáže dati povezan i masovni politički okvir. Pri tom su se, pored spomenutog Marxovog teksta, često pozivali i na istraživanja o američkom radničkom pokretu Industrial workers of the world (IWW), koji je djelovao na početku 20. veka i koji nije bio marksistički i socijalistički u klasičnom smislu. Mario Tronti (1966) o njima piše da oni postižu više rezultata sa manje ideologije. Akcije i metode borbe IWW predstavljali su veliku inspiraciju za politiku utemeljenu na odbijanju rada, pošto su »wobblies« (popularan naziv za aktiviste IWW) odbijali svako sudjelovanje u kapitalističkom razvoju i planiraju i njihovi su se zahtevi mogli svesti na »manje rada za više novca«. (Bock, 1987)

Najvažnija i najpoznatija intelektualna figura ranog razdoblja operaizma u šezdesetima, u vremenu žestokih industrijskih borbi, bio je Mario Tronti. Njegova se teorija, predstavljena u klasičnom radu operaizma *Radnici i kapital* (1966), temeljila na totalnom preokretu mehanicističkog shvaćanja istorije, karakterističnog za KPI. Tronti je u jednom od najinovativnijih (i za mnoge najinspirativnijih) tumačenja istorije kapitalizma preokrenuo mehanicističku logiku na noge – nije objektivni razvoj proizvodnih snaga motor istorije nego je to subjektivni razvoj stanja klasne borbe. U tom shvaćanju istorije, u kojem ima **primat klasna borba** a ne objektivni zakoni logike kapitala, proletarijat je aktivan subjekt koji svojom borbom i pobunama određuje promene u načinu kapitalističke reorganizacije.

Tronti tako vidi uvođenje tekuće trake i uspostavljanje »fordističkih« metoda proizvodnje u SAD i drugim razvijenim kapitalističkim zemljama na početku 20. veka. Zbog militantnosti kvalifikovanih radnika kapitalisti su bili prisiljeni izumiti strojeve, koji su okončali monopol kvalifikovanih radnika na njihove veštine i omogućavali su da robe, koje su prije zahtijevale visoko razvijene radne vještine, produkuje manje kvalifikovana, jeftinija i sindikalno neorganizirana radna snaga, pre svega migranti. Taj novi industrijski proletarijat znači dolazak figure **masovnog radnika**, koji radi u uslovima realne supsumpcije i visoko razvijene industrijske tehnologije, i svoje društvene moći ne crpi više iz monopola nad svojim vještinama nego iz svoje masovnosti i koncentracije, jer sam moderni industrijski sustav koncentriše ogroman broj radnika na jednom mestu, što olakšava i antikapitalističku organizaciju. Umesto zanatlijskog ponosa masovni radnik odbija i sabotira sam radni proces, u kojem oseća mješavinu ravnodušnosti i mržnje.

Radnička klasa, u toj perspektivi, kapital nikad ne ostavlja na miru i stalno mu nameće nove i nove reorganizacije sve do momenta kad će biti u stanju istrhati društvenu proizvodnju iz ruku kapitala i autonomno je organizovati na način koji joj odgovara i koji je radikalno drukčiji od načina kapitalističke proizvodnje. Da bi naglasili nužnost potrage za autonomnim načinom proizvodnje, a ne time što je KPI nazivala socijalističkim a zapravo se radilo o kapitalističkom razvoju, operaisti su se nazivali ne socijalistima nego komunistima.

Ključni koncepti u operaističkom razumevanju kapitalističke razvojne dinamike su **tehnička i politička kompozicija radničke klase**. Tehnička kompozicija znači društveni sastav radničke klase (njihov način života i rada i njihov odnos do trenutnog stanja kapitalističkog razvoja) kad je kapital protagonist društvenog razvoja, koji »kompozicionira« relativno pasivnu radničku klasu. To znači da radnička klasa izmiče kapitalističkom razvojnom diktatu i ideološki prihvaća potrebe kapitala kao svoje potrebe (recimo, ako damo aktualni primer, kad radnici pristanu na smanjenje nadnica da bi se povećala »konkurentnost«) i na kapitalistički sustav kao nužan i jedini moguć. Politička kompozicija radničke klase, naprotiv, znači autonomnu političku organizaciju i teorijsku produkciju radničke klase, koja je kritička i antagonistična spram kapitalizmu. Pobune i odbijanje rada masovnih radnika u šezdesetima tako su viđeni kao proces prelaza iz tehničke u političku kompoziciju radničke klase na tom stupnju kapitalističkog razvoja i politika operaizma tada znači ubrzavanje i artikulaciju tog procesa.

### 3. Autonomizam

Ako su tako realne društvene borbe kako i njihove teorijske refleksije na talijanskoj levici levo od KPI u šezdesetima skoncentrirane na »direktnu tačku proizvodnje«, tj. na tvornice i industrijske radnike, u sedamdesetima dolazi do značajnog proširenja terena borbe. To proširenje nije, kao kasnije u pomodnim krugovima kulturoloških studija, odraz smjena u akademskim trendovima, nego refleksija realnih promjena na terenu i načinima društvene borbe – borbama industrijskih radnika krajem šezdesetih sve više se pridružuju borbe za žensku emancipaciju, te borbe studenata i migrantskih radnika. **Autonomizam** predstavlja teorijsku refleksiju tog širenja. Negativna politička strategija odbijanja rada u autonomizmu nalazi svoj pozitivni korelat.

Osnovni koncept kao i metod akcije u autonomizmu sedamdesetih postaje **samovalorizacija**, koju u svojim tadašnjim radovima razvija Antonio Negri (1984). Samovalorizacija znači izuzimanje radničke klase u cjelini, u svoj njenoj heterogenosti (znači ne samo muških industrijskih radnika, nego i domaćica, mladih budućih radnika i nezaposlenih, znači svih čiji životni prihodi



ovise o nadničnom radu na direktni ili indirektni način), od načela valorizacije, koju joj nalaže kapital. Dok kapital valorizira doprinos pojedinca društvu po ulozenim satima rada (a kao rad, posebno kao produktivan rad, definira se samo aktivnosti koje se odvijaju pod kapitalističkim uslovima u kapitalističkim firmama), autonomizam počinje iz individualnih i društvenih potreba bez obzira na uloženi rad, dakle iz osnovnog komunističkog principa »svako prema svojim mogućnostima i svakom prema njegovim potrebama«. U praksi to znači proleterski »shopping«: kolektivno korišćenje javnih usluga bez plaćanja ulaznica ili doprinosa, npr. kolektivno upadanje u bioskope ili pozorišta, odbijanje plaćanja javnog prevoza, skvotiranje praznih stanova i sl. (Wright, 2002, 152-175) Fokus nije, kao u klasičnoj socijalističkoj politici, na oslobađanju nadničnog rada, nego na oslobađanju *od* rada, na zadovoljavanju individualnih i društvenih potreba autonomno od valorizacije kapitala.

Drugi važan koncept u tom razdoblju je **društvena tvornica**. Koncept društvene tvornice predstavlja daljnji razvoj i aplikaciju koncepta realne subsumpcije, koja u šezdesetima i sedamdesetima u razvijenim kapitalističkim zemljama nije više ograničena samo na tvornice odnosno radna mesta, nego se logika kapitala počinje širiti po cjelokupnom društvu. To se može primjetiti u uvođenju poslovnih načina upravljanja i načela konkurentnosti i efikasnosti u javne institucije, privatizacijama zdravstva i školstva, i sličnim procesima koji će se nešto kasnije početi nazivati neoliberalizmom. Koncept društvene tvornice isto tako obuhvata sve društvene aktivnosti, ne samo nadnični rad u striktnom značenju, i njihovu povezanost u kompleksnu cjelinu koju »nadodređuje« nadnični odnos. To je posebno važno za tadašnji razvoj feminističke teorije i politike, u kojima se naglašava važnost reproduktivnih aktivnosti koje većinom vrše žene kod kuće (odgoj djece, spremanje hrane, čišćenje i pranje, afektivni rad uloženi u brigu za obitelj) i bez kojih bi se i sustav nadničnog rada ubrzo raspao. Nevidljiv rad društvene reprodukcije time postaje vidljiv i osnovni zahtjev tadašnjeg feminističkog pokreta su nadnice za rad u kućanstvu (Dalla Costa i James, 1972).

U kontekstu širenja logike realne subsumpcije na cjelokupno društvo i pretvaranja istog u društvenu tvornicu, osnovna figura iz masovnog, dekvificiranog radnika postaje **socijalizovani radnik**, čiji rad nije više vezan striktno za radno mesto i nadnični odnos, nego je, s jedne strane, sa rušenjem stabilnog radnog odnosa na neodređeno vreme kao dominantne društvene paradigme rada, sve više fragmentiran i »fleksibilan«, a s druge strane se, sa širenjem logike realne subsumpcije, proširuje se na gotovo sve životne aktivnosti i sva društvena područja. U toj perspektivi, i domaćice i studenti, a i nezaposleni su radnici i pripadaju toj novoj figuri proletarijata. Vjerovatno najbolju analizu te nove, kompleksnije klasne strukture daje Sergio Bologna (1977), koji umjesto poznate Marxove metafore za proletarijat, krtice, govori o plemenu krtica.



Najvažniji tekst razdoblja autonomizma je Marxov *Grundrisse*, bilješke za *Kapital*, koje predstavljaju osnovu za nemehanicističku reartikulaciju kritike političke ekonomije. Negri (1984, 109-320) u možda najvažnijem tekstu autonomističke faze operaizma »Marx sa druge strane Marxa« tumači *Grundrisse* u smislu prelaza od radne ka političkoj teoriji vrednosti. Dok u klasičnom ili tradicionalnom marksizmu vrednost neke robe određuje društveno potrebni rad za njenu proizvodnju, po Negriju to u kasnom kapitalizmu nije više tačno. Sve veći udio znanja odnosno *general intellect* u proizvodnji, njena, s jedne strane, sve veća automatizacija i, sa druge, sve prisutniji kognitivni i afektivni momenti rada sprečavaju jednostavnu redukciju rada na abstraktno vreme. U praksi to navodno znači da rad postaje toliko kompleksan da ga je nemoguće mjeriti u jednostavnim vremenskih jedinicama, što narušava stabilnu osnovu na kojoj su svoju teoriju vrednosti gradile i klasična politička ekonomija i njena marksistička kritika. Po Negriju se vrednost u »postfordističkom« kapitalizmu određuje politički – merilo vrednosti je gola moć kapitalističke klase jer ne postoji više objektivni sustav određivanja vrednosti. To će imati, kako ćemo videti, važan utjecaj na kasniju teoriju nematerijalnog rada.

#### 4. Postoperaizam

Protorevolucionarni pokret u Italiji, čiji važan dio su bili i operaizam i autonomizam, slomljen je krajem sedamdesetih državnom represijom. Najvažniji aktivisti i intelektualci tog pokreta ili su zatvoreni ili (među njima i Negri) su pobjegli u egzil. Osamdesete su za Italiju, kao i za čitavu planetu, mračno doba, doba urušavanja realno postojećih socijalizama, neoliberalne kontrarevolucije na Zapadu i sloma moći organizirane levice. Politički poraženi, preživeli operaisti nastavljaju sa teorijskim radom na opskurnim univerzitetima i u časopisima.

Do novog važnijeg proboja u operaističkoj teoriji dolazi tek u devedesetima, kad se centar intelektualnog dešavanja pomiče u Pariz, u krug okupljen oko časopisa *Futur antérieur*. Polazište te nove teorije, koja će se kasnije nazivati postoperaizam, je refleksija društvenih borbi šezdesetih i sedamdesetih, te kasnije strukturne mutacije kapitalizma u njegov sadašnji, neoliberalni ili postfordistički oblik.

Polazeći od osnovne Trontijeve teze o primatu klasne borbe i borbama proletarijata kao pokretaču istorije, postoperaisti, za razliku od objektivističkih marksističkih interpretacija koje vide neoliberalizam kao posledicu razvojne dinamike unutar kapitalističke klase, zaoštrenih uslova konkurencije i padanja profitne stope, tumače postfordizam kao reakciju kapitalističke klase na izazov kojeg je predstavljala autonomija radničke klase u sedamdesetima. Kako tvrde postoperaisti, posle sedamdesetih, iako su protorevolucionarni pokreti tada

poraženi, kapital nije mogao nastaviti kao prije, nego je bio prisiljen reorganizirati se i u tu reorganizaciju uključiti zahtjeve i tekovine društvenih borbi šezdesetih i sedamdesetih. Ključna za postoperaizam je dakle teorija postfordizma i promjene u načinu i uslovima društvene produkcije koje su izazvale borbe za proleterku autonomiju u prethodnom razdoblju, u vreme smaka fordizma.

Osnova postoperaističke teorije postfordizma je specifično čitanje »Fragmenta o strojevima« iz *Grundrisse*. U tom, kako piše Virno (2001), prilično nemarksističkom fragmentu, Marx upozorava na sve veću prisutnost utjelovljenog znanja (*general intellect*), skoncentriranog u sustavu moderne industrijske mašinerije. Marx predviđa da će nastavljanje tog trenda sve više gurati samog radnika van radnog procesa, do tačke kad će sam udio živog rada u proizvodnji postati tako mali da određivanje vrednosti putem udjela živog rada neće više imati puno smisla i time će se raspasti zakon vrednosti na kojem se temelji kapitalizam.

Dok je Marx predviđao da će razvoj kontradikcije između načina proizvodnje, utemeljenog na vrednosti, sa jedne, i sve veće uloge nauke u proizvodnji i socijalizaciji samog proizvodnog procesa na drugoj strani, dovesti do potencijalno društveno eskplozivne situacije i uslova, povoljnih za dolazak komunizma, Virnovo tumačenje je drukčije. Po Virnu, ono što predviđa Marx stvarno se desilo, ali nije dovelo do komunizma. Postfordizam je dakle neki čudan, abortiran oblik komunizma odnosno komunizam kapitala (Virno, 2003), jer je kapital još uvek u stanju kontrolirati i disciplinirati radničku klasu, samo ne više putem »tihe prisile tržišnih odnosa« nego vanekonomske političkim nasiljem.

Sličnog mišljenja je i Vercellone (2008). Po njemu, ključna promjena u postfordizmu je »dematerijalizacija« proizvodnje i rada. Odbijanjem tvorničke discipline i repetitivnog, duhovno zamarajućeg rada, radnička klasa je u sedamdesetim uspela izboriti fleksibilniji način rada, koji sadržava više elemenata kreativnosti nego klasični fordističko-tayloristički model. Pošto kapital nije u stanju meriti i time direktno kontrolirati taj novi »nematerijalni« rad, Vercellone detektira svojevrsnu istorijsku regresiju od realne nazad ka formalnoj subsumpciji, gde je kapital ponovo na poziciji izvan samog procesa proizvodnje i, zbog svoje političke premoći, od nje ubire rentu.

Po pitanju promjena u kompoziciji radničke klase u postfordizmu, Virno (2003, 30) govori o prelazu od radničke klase kao homogenog naroda ka radničkoj klasi kao heterogenoj multitudini. Međutim, u tim raspravama potrebno je biti oprezan po pitanju različitih razina apstrakcije (Ćurković, 2012, 22). Kad Marx piše o radničkoj klasi kao takvoj, radi se o najvišoj razini apstrakcije, gde on izlaže logiku djelovanja kapitalizma bez obzira na njegove svakokratne empirijsko-istorijske oblike. (Heinrich, 2012, 29-38) Iako radnička klasa kao koncept na najvišoj razini apstrakcije djeluje kao unitaran i homogen koncept, to ne znači da i empirijski ne postoji kao takva (Camfield, 2007, 37).

U realnoj istoriji kapitalizma nikad ne nailazimo na radničku klasu u njenom »čistom« obliku, nikad nije homogena i jedinstvena, nego je u svojim konkretnim pojavnim oblicima uvek heterogena i fragmentirana. Dakle, dok je Virnov uvid dakako važan, može se proširiti i u prošlost – radnička klasa *nikad* nije ni bila homogen narod, nego je fantazija o homogenoj, jedinstvenoj radničkoj klasi uvek bila ideološka iluzija istorijskih komunističkih partija, utemeljena na prozaičnim realpolitičkim razlozima i na krivom čitanju Marxa. Ako koncept *multitude* naprotiv koristimo u konkretnim istorijskim istraživanjima, može se pokazati kao koristan, dok, ako ga koristimo da bi pokazivanjem empirijske heterogenosti realno postojeće radničke klase pokušali svrgnuti taj koncept koji operira na najvišoj razini apstrakcije, radimo ozbiljnu metodološku grešku.

Po pitanju nematerijalnog rada, njegovu najusavršeniju definiciju daju Negri i Hardt u *Imperiji* i *Multitudi* (Negri i Hardt, 2003; 2005). Sažeto i unekoliko pojednostavljeno prikazano, njihova definicija nematerijalnog rada ide otprilike ovako: multituda je uspela razbiti zakon vrednosti<sup>1</sup> i nametnuti kapitalu način proizvodnje (postfordizam), koji taj nije više u stanju izravno kontrolirati. Multituda proizvodi autonomno, na način koji sama određuje, mnogo se socijalizuje i komunicira, i time rad postaje sve inteligentniji i afektivniji. Kapitalu ne preostaje drugo nego da prihvati taj način rada i društvene proizvodnje te je redukovan na poziciju spoljnjeg parazita, a ne više na onog koji iznutra određuje način proizvodnje kao u vreme realne supsumpcije. Multituda već živi i proizvodi u nekom embrionalnom obliku komunizma, ali unutar vanjskih kapitalističkih okova. Potreban je još samo poslednji korak, razbijanje tih okova i uspostavljanje potpuno autonomnog samoupravljanja nematerijalnog rada.

## 5. Kritika postoperaističke koncepcije nematerijalnog rada

Postoji puno minucioznih marksoloških kritika koncepta nematerijalnog rada (Aufheben, 2006; Smith, 2008; Haug 2009) ali jasnosti i razumljivosti radi ću tu izostavit detaljniju teorijsku polemiku i usredotočiti se na dva osnovna pitanja koja se pojavljuju uz tezu o autonomnoj produkciji multiture, koja se temelji na nematerijalnom radu, i od kojih zavisi suvislost političkih strategija koje iz nje proizlaze. Ta pitanja su: da li je nematerijalan rad doista nematerijalan? I, koliko je produkcija »multiture« doista autonomna?

Dakle, prvo pitanje: da li je nematerijalni rad doista nematerijalan? Očigledna je činjenica da manualni odnosno materijalni rad još postoji i da se njegov deo u celokupnoj globalnoj ekonomiji sa rapidnom industrijalizacijom Kine, Brazila

---

<sup>1</sup> Za kritiku teze o nemerljivosti nematerijalnog rada i kraju zakona vrednosti vidi Henninger (2007), Caffentzis (2005) i Krašovec (2010, 87-89).

i drugih »zemlja u razvoju« čak povećava. Ali teorije o nematerijalnom radu tvrde nešto drugo, za razliku od naivnih ili, u najboljem slučaju, pretjeranih teorija o postindustrijskom društvu. Negri i Hardt (2005), recimo, priznaju da industrijski rad još postoji i da svaki oblik rada, dakle i rad na kompjuteru ili rad umetnika, sadrži svoju »materijalnu« komponentu i tvrde da nije toliko stvar o materijalnosti i nematerijalnosti samog rada nego njegovih produkta, koji su u slučaju proizvodnje afekta, novih društvenih odnosa, odnosno, kako to naziva Virno (2003), virtuoznih (što znači da, slično kao izvođenje koncerta ili pozorišna predstava, za sobom ne ostavljaju materijalni proizvod) djelatnosti - nematerijalni.

Međutim, klasificirati rad po materijalnosti i nematerijalnosti njegovih proizvoda prilično je naivno i predstavlja teorijsku regresiju. Već Marx (2013) u *Kapitalu* konstatuje da nije bitno da li govorimo o proizvodnji znanja u privatnoj školi ili proizvodnji kobasica u mesnici, bitan je status robe, status koji imaju proizvodi bez obzira na svoju materijalnost ili nematerijalnost i način organizacije proizvodnje. Usluga, recimo vožnja taksijem, nije ništa manje roba od auta ili cipela, jedina je razlika da je proces konsumpcije izjednačen sa procesom proizvodnje (dok taksist vozi stranka istovremeno konzumira uslugu vožnje). (Heinrich, 2012, 44) Dok velika većina proizvodnje, čak i ako zaista (što je upitno) sve više proizvodi nematerijalne proizvode, ostaje organizovana na kapitalistički način i stupa na tržište u robnom obliku, teško možemo govoriti o autonomnoj proizvodnji multiture. Time prelazimo na drugo pitanje.

Zapravo je jako teško naći primjer zaista autonomne proizvodnje nematerijalnih proizvoda. Možda usluge u javnom sektoru, poput zdravstva i školstva, koje nisu organizirane na kapitalistički način? Istina je da besplatno zdravstvo ili obrazovanje nema status robe, ali se radi o institucijama, koje su svejedno funkcionalne za kapital zbog svoje važnosti za reprodukciju radne snage. Upravo u neoliberalnim napadima na javne institucije društvene reprodukcije možemo vidjeti način discipliniranja tih institucija i, posebno u primeru visokog školstva, rezanja svih njihovih djelatnosti koje nisu neposredno funkcionalne za kapital. Odmah kad se javne institucije, iako same nisu kapitalistične, iznevere svojoj ulozi u kapitalističkom društvu i počnu raditi autonomno, riskiraju rezove, racionalizacije i modernizacije. Daleko od toga da bi se u »postfordizmu« prostor autonomije institucija društvene reprodukcije širio – one su stalno pod pretnjama i napadima, i prostor njihove autonomije bio je mnogo širi u vreme »fordizma« ili državnog socijalizma.

Da li možemo onda za primjer uzeti prakse samoorganizacije i uzajamne pomoći u zajednicama, aktivizam, autonomnu kulturnu produkciju, skvotiranje i sl., dakle nematerijalnu proizvodnju van okvira kako kapitala tako i države? Tu se zaista radi o autonomnoj nematerijalnoj proizvodnji, ali je ona marginalna u odnosu na preostatak društva i daleko od toga da bi predstavljala dominantnu tendenciju razvoja opšte društvene produkcije. Autonomne zajednice nisu u stanju proizvoditi struju, vozove, avione, lekove ili graditi naučne laboratorije,

sve ključne djelatnosti društvene produkcije i reprodukcije još uvek, odnosno sve više su pod nadzorom države i kapitala.

Ali da li možemo onda, stopama Negrija, govoriti o sve većoj autonomiji i inteligentnosti rada unutar samog kapitalističnog načina proizvodnje, u privatnom sektoru? Takav utisak je moguće dobiti u Silicijevoj dolini u Kaliforniji ili u pojedinim visokotehnoloških poduzećima u EU ili Istočnoj Aziji, gde se stvarno može govoriti o većem udelu kreativnosti i inteligencije zaposlenih u proizvodnji, gde klasična tayloristična disciplina ne postoji ili je barem uveliko smanjena, gde ne postoji rigidno radno vreme i štampanje radničkih kartica i gde se zaposlene potiče na samostalno mišljenje i kreativno rešavanje problema. Međutim, sva poduzeća, u kojima možemo primetiti tendenciju ka autonomizaciji, te povećanju inteligencije i kreativnosti rada, se nalaze u sektoru koncepcije, dok je striktna podela na koncepciju i egzekuciju i u savremenom kapitalizmu još uvek na snazi i intenzivira se.

---

68

Dok je većina slavospeva postfordizmu u devedesetima bila preterana i pre nego adekvatan opis novih ekonomskih realnosti predstavljala je kapitulaciju levičarske teorije pred managerskom ideologijom »nove ekonomije«, svejedno možemo primetiti razvoj jedne od postfordističkih »tendencija« - raskomadanje ranije vertikalno integriranih proizvodnih sustava, u kojima se na jednom prostoru odvijao čitav proces proizvodnje (od inženjerskih nacрта, planiranja, marketinga, oglašavanja i administracije do same fizičke proizvodnje) i reorganiziranje u pravcu mrežne organizacije proizvodnje, koja se u većoj meri temelji na »outsourcing« i »subcontracting« i gde su različite faze proizvodnje fizički odvojene. Kreativna koncepcija obično je skoncentrirana u razvijenim kapitalističkim zemljama, dok je deo fizičke proizvodnje premešten u zemlje sa nižim troškovima rada. Podela na koncepciju i egzekuciju dakle nije samo organizacijska, nego postaje i fizička odnosno prostorna, i ako se zadržimo samo na poduzećima koja se bave koncepcijom, brzo možemo steći optičku iluziju nematerijalnog, kognitivnog i sl. kapitalizma. Istina je da je rad tamo autonomniji i inteligentniji od fizičke proizvodnje (kako današnje tako i nekadašnje), ali u kapitalizmu nikad nije ni bilo drukčije. Kreativci, profesori i inženjeri uvek su imali više radne slobode i kreativnije radne zadatke, ali teško možemo u tome videti komunističke potencijale ili presudan prelom u načinu organizacije kapitalističke proizvodnje.

Ali kako je onda sa toyotističkim načinom organizacije industrijske proizvodnje? Zar on ne unosi elemente kreativnosti i radničke samoinicijative čak u industrijski dio kapitalističke proizvodnje? Potencijali toyotizma, koje su se slavili kako u managerskoj tako i u levičarskoj »kritičkoj« literaturi devedesetih, pokazali su se kao preterivanje. Kako piše Head (2003) japanski su manageri, upravo u vreme kad su njihovi metodi upravljanja industrijske proizvodnje postali hit na zapadu, sa oduševljenjem otkrili Taylora i počeli primenjivati klasičnije metode nadzora i discipliniranja radnika. Ali čak i u vreme svoje najveće proširenosti toyotistički je način organizacije radnog procesa bio mnogo

manje emancipatoran nego što se to obično prikazuje u teorijama postfordizma. Poticanje samoinicijativnosti radnika išlo je sa rukom u ruci sa sprečavanjem ili uništavanjem njihove sindikalne organiziranosti. Sve toyotističke organizacijske inovacije bile su strogo u službi interesa kapitala a ne radnika. Poticanje radnika da sami pronalaze efektivnije načine rada služilo je povećanju efektivnosti proizvodnje, dizanju norme i ubrzanju tempa rada. Radnici nisu bili toliko poticani na pronalažanje inovacija nego prisiljeni, jer je bilo kažnjivo ne javiti inovaciju managementu i moglo je dovesti do otkaza. Udruživanje radnika u timove služilo je povećanju nadzora nad njima i poticanju doušništva (svaki radnik je kontrolirao svakog drugog u timu da slučajno ne krije neku inovaciju u načinu rada) i smanjenju troškova jer profesionalni nadzornici više nisu bili potrebni. Rezultat je bilo drastično ubrzanje radnog procesa – dok je »fordistički« radnik efektivno radio 45 sekundi u minuti, taj se broj u »toyotizmu« diže na 57 – i uspostavljanje nekakvog kapitalističkog samoupravljanja, gde se radnici samoeksploatišu i samodiscipliniraju u korist kapitala. (Smith, 2000) Polagati nadu, bez adekvatne *političke* organizacije radništva, u razvoj *tehničkih* inovacija u organizaciji rada pogrešno je i naivno.

Ali, i ako prihvatimo da teorije o emancipatornim potencijalima nematerijalnog rada u »postfordizmu« imaju krhke empirijske temelje, mogli bismo se pitati da li nisu možda politički ispravne? Rečeno drukčije, možda je retorika *Imperije* i sličnih radova prenapuhana i tamo iznešeni stavovi preoptimistički, ali možda autonomna samoorganizacija nematerijalnog rada stvarno predstavlja ispravan način političke organizacije, koji će možda dovesti do stanja kojeg teoretičari nematerijalnog rada možda preuranjeno razgllašavaju kao da je već tu? Da li je samoupravljanje nematerijalnog rada barem potencijalan put u komunizam?

To nas pitanje dovodi do suštine onoga što je problematično u teorijama nematerijalnog rada i njihovim političkim implikacijama. U postoperaizmu možemo primetiti određenu teorijsku regresiju u odnosu na klasični operaizam šezdesetih, koji je predstavljao važnu teorijsku i političku inovaciju sa značajnim utjecajem na europsku novu levicu. Ako se vratimo ka osnovnoj i polazišnoj tezi operaizma, kojom ta prelama sa mehanicističkim vulgarno marksističkim tumačenjem istorije, ona glasi da sam tehnički razvoj proizvodnih snaga nije neutralan i da se u njega upisuju društveni odnosi kapitalističke dominacije. Nikakvog razloga nemamo za mišljenje da je u 21. veku, u vreme naglog razvoja informacijskih i komunikacijskih tehnologija, išta drukčije. Kako ni u šezdesetima tako ni danas nije dovoljno samo oteti postojeće proizvodne snage kapitalu i samoupravlјati ih. Na toj tački Hardt i Negri u novijim radovima zapadaju u klopku tehnološkog optimizma, koju su u šezdesetima kritizirali Panzieri i Tronti, i njihove političke poruke današnjim kreativcima (kao navodnoj avantgardi »*multitude*«) su samo nematerijalno stahanovstvo i kult produktivizma za 21. vek.



Ako smo dosledni u primenjivanju operaističkih koncepta na današnje vreme, savremeno mnoštvo »kognitivnih radnika« je rezultat tehničkog »kompozicioniranja« radničke klase sa strane kapitala, koji razvija i proizvodne snage i proizvodne odnose u smeru povećanja svoje dominacije nad radničkom klasom, kako možemo videti i u slučaju toyotizma. Operaističko insistiranje na političkoj dimenziji duge kapitalističke krize u sedamdesetima je svakako bitno – do nje nije dovelo samo padanje profitne stope ili zaoštavanje međukapitalske konkurencije ili prevelika akumulacija kapitala, nego i klasna borba i pritisak proletarijata u širenju svojih prava i autonomije. Ali posle sloma organizirane levice u osamdesetima i propadanja državnih socijalizma, rezultat je bila nova **tehnička** kompozicija radničke klase, koja možda na empirijskoj razini odgovara konceptu multitudine. No, u toj tehničkoj kompoziciji nema ničeg samo po sebi revolucionarnog i »revolucionarni« zanos današnjih kreativaca i drugih prekarних radnika, koji inspiraciju crpe iz Negrija ili Lazzarata, sasvim je neutemeljen. Istinski će revolucionarni potencijal proizaći tek iz političke rekompozicije savremene radničke klase, što je zadatak koji nam u velikoj meri još predstoji.

### Literatura:

- Aufheben (2006) Keep on smiling. *Aufheben* 14, 23-44.
- Bock, Gisela (1987) »Drugo« delavsko gibanje v ZDA. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bologna, Sergio (1977) The Tribe of Moles. Dostupno na: <http://libcom.org/library/tribe-of-moles-sergio-bologna>.
- Caffentzis, George (2005) Immesurable Value? *The Commoner* 10, 87-114.
- Camfield, David (2007) The Multitude and the Kangaroo. *Historical Materialism* 15, 21-52.
- Ćurković, Stipe (2012) Heteronomija rada / autonomija estetskog. *Fracija* 60-61, 22-49.
- Dalla Costa, Mariarosa i James, Selma (1972) *The Power of Women and the Subversion of the Community*.
- Dostupno na: <http://libcom.org/library/power-women-subversion-community-della-costa-selma-james>.
- Haug, Wolfgang Fritz (2009) Historical-Critical Dictionary of Marxism. *Historical Materialism* 17, 177-185.
- Head, Simon (2003) *The New Ruthless Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinrich, Michael (2012) *An Introduction to the Three Volumes of Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press.
- Henninger, Max (2007) Doing the Math. *Ephemera* 7 (1), 158-177.



- Kostanić, Marko (2010) Between Description and Prescription. Predavanje u Modernoj galeriji u Ljubljani, dostupno na <http://vimeo.com/14781029>.
- Krašovec, Primož (2010) Marksizem danes. *Borec* 667-671, 83-95.
- Lazzarato, Maurizio (2004) From Capital – Labour to Capital – Life. *Ephemer* 4 (3), 187-208.
- Marx, Karl (1864) Results of the Direct Production Process. Dostupno na: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/>.
- Marx, Karl (2013) *Kapital* I. Ljubljana: Naprej!
- Negri, Antonio (1984) *Delavci in država. Gospostvo in sabotaža. Marx onkraj Marxa*. Ljubljana: Krtina.
- Negri, Antonio (2008) *Goodbye Mr. Socialism*. New York: Seven Stories Press.
- Negri, Antonio i Hardt, Michael (2003) *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Negri, Antonio i Hardt, Michael (2005) *Multituda*. Ljubljana: Študentska založba.
- Smith, Tony (2000) *Technology and Capital in the Age of Lean Production*. New York: SUNY Press.
- Smith, Tony (2008) The »General Intellect« in *Grundrisse* and Beyond. Dostupno na: <http://www.public.iastate.edu/~tonys/10%20The%20General%20Intellect.pdf>.
- Tronti, Mario (1966) *Workers and Capital*. Dostupno na: <https://webpace.utexas.edu/hcleaver/www/TrontiWorkersCapital.html>.
- Vercellone, Carlo (2008) The New Articulation of Wages, Rent and Profit in Cognitive Capitalism. Dostupno na: [http://www.generation-online.org/c/fc\\_rent2.htm](http://www.generation-online.org/c/fc_rent2.htm).
- Virno, Paolo (2001) General Intellect. Dostupno na: <http://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm>.
- Virno, Paolo (2003) *Slovnica mnoštva*. Ljubljana: Krtina.
- Wright, Steven (2002) *Stroming Heaven*. London: Pluto Press.

## Altiser u svojim granicama

### I

Pre nego što počnem hteo bih da napravim nekoliko napomena. Prvo, ovaj tekst je u velikoj meri sređen transkript izlaganja koje sam održao u okviru „Uvoda u radikalne teorije“ u decembru 2012. godine. Odluka da se zadrži izgled jednog izgovorenog izlaganja uvek ima svoje dobre i loše strane, ali sam se u ovom slučaju za to opredelio iz dva posebna razloga. Prvo, verujem da je izgovoren tekst, koji ne drži do toga da u svoje rečenične konstrukcije položi kompleksnost ideja koje bi trebalo izneti, makar i po cenu da ih donekle pojednostavi, za potrebe uvoda u određenu tematiku mnogo pristupačniji nego direktno pisani tekst. Kako je ovaj tekst jednako namenjen nemarksističkoj publici koliko i onoj drugoj, računao sam na površinsku odbojnost koju Altiserov, samoproklamovano ortodoksno marksistički opus, u tom kontekstu može da izazove, kao i na potencijalnu nespremnost čitaoca da unapred poveri svoju pažnju jednom takvom tekstu. Upravo u tom pogledu se nadam da dinamika izgovorene reči može da bude od pomoći. Drugi razlog koji me je podstakao da ovako odlučim jesu utisci onih koji su imali prilike da čuju izlaganje i koji su bili mahom pozitivni. Ne stremeći ničemu više od toga da svoje slušaoce (ili pak čitaoce) inspirišem da čitaju Altiserove tekstove kao i da im priuštim nekoliko prethodnih napomena i pojašnjenja za koja smatram da bi im na tom putu mogla pomoći, u ovome sam video signal da bi izgovoreni tekst mogao da zadovolji ono što je potrebno.

Osim toga, hteo bih još i da napomenem da je izlaganje koje je ovde reprodukovano prvenstveno *politički* uvod u Altiserov rad. Očigledno, delu jednog mislioca čije su intervencije, možda više nego u slučaju bilo kog drugog marksiste, bile u jednakoj meri političke koliko i teorijske, moguća su dva pristupa od kojih bi jedan bio više teorijski, a drugi više politički. U tom pogledu, smatram da je danas uvodna literetura koja se bavi Altiserom iz prvenstveno teorijske akademske perspektive dovoljno obimna i relativno lako dostupna. Sa druge strane, činilo mi se da je jedan politički uvod koji bi bar u nekoj meri pokušao da objasni „političku logiku“ koja stoji iza Altiserovog intervenisanja, koji bi pokušao da ukaže na njenu spregu sa njegovim teorijskim okvirom i koji bi, napokon, pokušao da barem minimalno ilustruje šta bi taj tip logike danas mogao da nam kaže, mnogo potrebniji. Uostalom, mnogo mi je bliža ideja da učestvujem u teorijskoj samoedukaciji onih koji imaju političke interese i motive, nego u političkom orijentisanju na akademskoj teorijskoj sceni.

Napokon, kao što će se videti u samom radu, pristup koji bi bio prvenstveno filozofski i teorijski bi, verujem, trebalo da podrazumeva zahtev da posmatrajući čitav tok Altiserove teorijsko-političke karijere pronađemo nekakvu koherentnu teoriju koju je on zastupao. Čini mi se da je ta namera u principu jako teško ostvariva i ako su oni koji su pokušavali da nasumično čitaju njegove tekstove naišli na nekakve poteškoće da razumeju o čemu se kod njega radi, onda mislim da su one potekle upravo prirode same te namere. Zašto je to tako - to ću pokušati u jednom trenutku da objasnim, ali, pre svega, želeo bih da napravim još jednu dodatnu napomenu koja iz ove činjenice sledi.

Radi se o tome da ću u izboru tema i mesta kod Altisera o kojima hoću da govorim, biti krajnje isključiv. Naime, jedno od osnovnih pitanja kojima ja ovde hoću da se bavim jeste Šta nama danas može da znači čitanje Altisera ili *Zbog čega bi danas trebalo iznova čitati Altisera?* Da bih odgovorio da to pitanje, pokušaću da se bavim onim što mislim da je za nas danas posebno relevantno i da bih to izveo platiću cenu da ne govorim o nekim bitnim stvarima koje bi nas mogle zanimati iz prvenstveno istorijsko-teorijskih interesa. Polazim dakle od toga da su najjači interesi koje bi trebalo da imamo za čitanje Altisera prvenstveno politički.

## II

Počnimo od kratkog komentara naslova. Naslov glasi „Altiser u svojim granicama“. Time sam hteo da napravim analogiju sa naslovom jednog od poslednjih Altiserovih tekstova koji se zvao „Marks u svojim granicama“.<sup>1</sup> Kako je centralni ulog ovog naslova da mislioca o kom govorimo prosmatramo u granicama njegove sopstvene misli i s obzirom na njegove sopstvene kriterijume, želeo bih odmah da naglasim da će ovo moje izlaganje za cilj imati da prikaže neke važne tačke kod Altisera na *altiserovski* način. Dakle, ovo bi trebalo da bude jedno altiserijansko izlaganje o Altiseru. Kako to izgleda – videćemo, ali u svakom slučaju, ako ću uzeti nekakvu altiserijansku metodologiju čitanja i interpretiranja, onda je mogući učinak ovog mog izlaganja ne samo u tome što ćete možda čuti i razumeti nešto od onoga što ću reći, nego i u stvarima koje ću *pokazati* koristeći se ovom altiserijanskom metodologijom.

Pošto je ovaj današnji dan na *Uvodu u radikalne teorije* posvećen nečemu što se zove *altiserijanski marksizam*, bitna stvar od koje bih napokon krenuo u izlaganju jeste jedno pitanje koje ne mislim da se tek tako može odgovoriti, a to je: da li postoji nešto kao *altiserijanstvo* ili *altiserijanski marksizam*? Za početak, u vezi sa tim da li postoji altiserijanski marksizam, možemo da se podsetimo jednog mesta iz jednog intervjua datog u Britaniji koji su dali Mašere

(*Pierre Macherey*) i Balibar (*Étienne Balibar*), a koji su inače u to vreme bili članovi Altiserovog kruga i njegovi učenici na Ekol Normalu (*École Normale*). U tom intervjuu, novinar im postavlja pitanje, koje počinje otprilike sa: „Dobro, uzimajući u obzir da ste vas dvojica altiserijanci.“ Dakle, novinar tu pravi pretpostavku i tvrdeći da su oni altiserijanci nastavlja svoje pitanje. Sada, i pre nego što odgovore na to pitanje, njih dvojica odmah kažu da oni nisu altiserijanci, jer tako nešto ne postoji. Oni to obrazlažu govoreći kako su oni marksisti, kako je i Altiser marksista i kako uopšte ne postoji nešto kao altiserijanstvo.

I sad, šta nama ova rečenica za početak kaže? Pa ona nam kaže da Altiserova teorija ili u svakom slučaju ono što je on govorio – njegove teze i stavovi – su u principu marksistički stavovi koji nemaju nikakve spoljašnje primese, barem na nivou svojih polaznih tačaka. Oni su u suštini marksistički stavovi, čak iako izvode nove, specifične zaključke koje ne možemo pronaći direktno kod Marksa. Prema tom gledištu, kod Altisera se uvek polazi od *pretpostavki* koje možemo pronaći kod samog Marksa. Utoliko ne postoji altiserijanstvo, jer ne postoji nekakva nova hipoteza koja se pridodaje onima koje je Marks već izneo u svojoj teoriji. Tu onda, u kontekstu namere da se ovde bavimo *radikalnim* teorijama, možemo reći da ako je altiserijanski marksizam, tj. marksizam koji je proistekao iz Altiserovog pera i Altiserovog govora, radikaln, on je radikaln u meri u kojoj je sam marksizam radikaln. To bi dakle bio jedan zaključak koji bi sledio iz ovakvog shvatanja.

Međutim, možda se ne moramo složiti sa Balibarom i Mašereom i uopšte sa ovom predstavom o Altiserovoj marksističkoj ortodoksiji, koju je on o sebi svakako voleo da podstiče u određenim krugovima. Mislim da bi bilo dobro da probamo da razmislimo da li možda nije tako, jer danas ova vrsta ortodoksnog samopredstavljanja i čak načina pisanja, koja je nekima od nas možda lično draga, može da bude u velikoj meri odbojna i da otera potencijalno dobre čitaoce. Ne moramo za sada čak ni da prihvatimo ovaj jaki izazov u kojem se govori o Marksovim pretpostavkama i o tome da li je Altiser uveo neke dodatne pretpostavke. Ako bismo naimе hteli potvrdno da odgovorimo na pitanje da li postoji altiserijanski marksizam i da li kod Altisera postoji neka specifična teorija, mogli bismo to jednostavno da učinimo tako što ćemo ulazeći u njegove tekstove potražiti neki specifičan identitet koji oni imaju i koji bi ih razlikovao od svih drugih marksističkih tekstova.

Međutim u pokušaju da to učinimo dolazimo do tačke u kojoj počinjemo da uvidamo veliku raznolikost Altiserovih stavova koja često jeste i kontradiktornost. Pritom, ovde hoćuo tvoreno da kažem da postoji eksplicitna kontradiktornost kod Altisera. U različitim vremenima, on je neke od svojih osnovnih stavova, ne samo revidirao, nego se sopstvenim stavovima direktno suprotstavljao, a čak se nekada dešavalo da je u istom vremenu, u različitim tekstovima namenjenim različitoj publici zastupao kontradiktorne ili u svakom slučaju, veoma suprotstavljene

stavove. U vezi sa tim možemo navesti mnoge primere. Možemo pomenuti, recimo, priču o subjektu: s jedne strane on govori o bez-subjektivnim procesima,<sup>2</sup> dok sa druge strane tvrdi da mase stvaraju istoriju.<sup>3</sup> Da li onda subjekta ima ili nema? Iako se to može prevazići interpretativnim obrtom, deluje da ovde postoji nekakva protivrečnost. Ima i mnogo drugih primera kao što je onaj u vezi sa dijalektičkim materijalizmom koji je dugo vremena bio pojam kojim je Altiser objašnjavao teoriju kojom se on bavi.<sup>4</sup> Za dijalektički materijalizam je Altiser nešto kasnije počeo da poriče da uopšte postoji.<sup>5</sup> U svakom slučaju, to su neke stvari koje bi nas mogle odbiti ukoliko želimo da čitajući Altisera pronademo neku koherentnu teoriju. U vezi sa ovim, uputiću vas na tekst koji se zove *Učuti Altiser*, koji je preveden kod nas, u kojem Balibar, dakle njegov neposredni učenik, govori o ovim protivrečnostima koje se kod njega mogu naći i zaključuje, otprilike, kako mu je dosta više toga.<sup>6</sup> U svakom slučaju, ono što je jasno, ukoliko postoji ovakva kontradiktornost, a ja verujem da postoji i mislim da su dokazi za to prilično jasni, jeste da mi nikako nećemo moći u Altiserovom delu, gledajući samo njegove teze i njegove argumente, da pronademo nekakvu koherentnu teorijsku poziciju i nekakav identitet koji onda ovog autora razlikuje od drugih marksističkih i ostalih autora.

Kao što sam već rekao, to je nešto što bi moglo da nas odbije, i čak i ako započnemo čitanje sa određenom predusretljivošću i strpljenjem, ako posle nekog vremena ne budemo u mogućnosti da stvorimo ovu koherentnu sliku, sasvim je moguće da ćemo izgubiti interes da nastavimo. Mislim da je takav pristup u čitanju u svakom slučaju ipak bolji od one vrste dogmatizma u kojoj ćemo koherentnost autora *apriori* pretpostaviti tako da je u čitanju zapravo uopšte i ne preispitujemo, tako da se na kraju nikada i ne suočimo sa stvarno postojećim protivrečnostima autora kojim se bavimo. Međutim, verujem da je pre nego što napustimo tekst ili odlučimo da se ne bavimo Altiserom važno da razmislimo o našim interpretativnim namerama kada od Altisera tražimo ovu vrstu koherentne pozicije i kada je ne dobijamo. Dakle, perspektiva koju zauzimamo, metodologija tumačenja i ciljevi koje sebi postavljamo su ti da pronademo jednu koherentnu teoriju, da tražeći tu koherentnu teoriju pronademo neke njene osobenosti i da na taj način utvrdimo šta je to Altiser hteo da kaže ili šta je on mislio. Naravno, radiće se o teoriji jednog *autora*, dakle, o *Altiserovoj* teoriji.

Sad, ono što je vrlo važno primetiti jeste da je ova vrsta interpretativne metodologije prilično kritikovana. Ona je kritikovana već kod Barta (*Roland Barthes*) u tezi o *Smrti autora*.<sup>7</sup> Ali to kritičko stanovište nije prisutno samo kod njega. Fuko je govorio o funkciji autora u *Poretku diskursa*,<sup>8</sup> a Delez govori o postajanju čitaoca autorom.<sup>9</sup> U svakom slučaju, ovde se radi o jednoj potrazi za strategijama pomoću kojih bismo mogli da zaobiđemo ovu predstavu, ovaj ideal koherentne pozicije koju jedan autor iznosi i da se na funkcionalan način suočimo sa tekstovima jednog istog pisca, sa svim protivrečnostima koje oni potencijalno

nose. Moglo bi se činiti da je Altiser bar u pogledu konsturisanja ovih strategija, mislilac jedne ranije generacije u odnosu na Barta, Fukoa ili Deleza, koji je još uvek zatvoren u bavljenje autorima i njihovim identitetima. Ono što bih ja, nasuprot tome, hteo ovde da kažem i da branim, to je da je i Altiser imao jednu vrstu teze u vezi sa funkcijom autora u čitanju i načinima da se njeni represivni elementi izbegnu i da se, da tako kažemo, oslobodi mogućnost čitanja autora na različite načine i izbegne sva ona neprijatnost koju potencijalne protivrečnosti kod jednog autora možda nose. Ta teza je, po mom uverenju, možda i radikalnija od ovih pomenutih, što ću uskoro pokušati da pokažem. U svakom slučaju, to je jedna teza koja se često pominje iako ne u ovom kontekstu i za koju većina vas zna. To je teza o epistemološkom prelomu.<sup>10</sup> Dakle, ja verujem da bi se teza o epistemološkom prelomu, barem u nekim svojim aspektima, mogla posmatrati i kao teza o čitanju dela nekog određenog autora, i da je, ako je tako posmatramo, ona svakako podjednako zanimljiva i snažna kao i pomenute teze Fukoa, Barta ili Deleza, ako ne i više.

Naime, teza o epistemološkom prelomu kaže sledeću stvar. U trenutku kada počinju da se pojavljuju dela ranog Marksa, da se štampaju na različitim jezicima, jedan od glavnih ciljava unutar marksizma, ali i izvan njega, uopšte u istoriji filozofije, bio je taj da se pokuša da se pronađe neka vrsta koherentnog identiteta koja povezuje ove njegove rane spise sa *Kapitalom* i onim što je već tada bilo poznato. Ono što je ovde važno jeste da je Marks, i samoproklamovano, u ovim ranim radovima na vrlo različitim pozicijama od onih koje zastupa u *Kapitalu*.<sup>11</sup> Međutim, za istoričare filozofije i one filozofe koji su tražili ovaj Marksov autorski identitet, to nije bilo važno: to što je Marks bio nekakav radikalni liberal, humanista i eventualno fojerbahovac u ranoj fazi i to što je on kasnije napravio otklon od Fojerbaha (*Ludwig Feuerbach*) i pokušavao da bude nekakav revolucionarni komunista – to sve za njih nije bilo bitno. Oni su se pitali da li u mladom Marksu možemo naći neke motive, neke inspiracije i teorijske ciljeve koji se možda ostvaruju kod kasnog Marksa, samo na drugi način. Kao što znamo, Altiser je tvrdio da između mladog i kasnog Marksa postoji epistemološki prelom, tj. postoji radikalna razlika i diskontinuitet, kao i to da je ova vrsta interpretativnog rada u suštini osuđena na propast, da to nije moguće izvesti ili da je to moguće izvesti uz suviše veliku cenu. On je tvrdio da ako hoćemo da koherentizujemo Marksa i da nađemo nekakav identitet onoga što on radi na početku i onoga što radi u *Kapitalu*, platićemo suviše veliku cenu. Ono što je Altiser ovde uradio jeste da je iskoristio Marksovu biografiju i ukazao na to kako se između mladog Marksa i Marksa iz pozne faze događa jedan period u njegovom životu gde se on na mnogo direktniji način uključuje u revolucionarnu borbu nego što je to činio ranije. On govori o tome kako Marks, imajući iskustvo ove borbe, shvatajući probleme revolucionarne politike, počinje da menja svoje pozicije i pokušava da napiše delo i da pronađe pojmove koji bi bili korisni i važni unutar ove nove političke prakse u koju se upustio i mogli da reše neke od



problema u ovoj praksi, što zapravo nije bio njegov cilj u ranoj fazi. Tu možemo govoriti o jednoj *produktivnoj upotrebi autorove biografije* koja sad neće imati ove represivne posledice po način na koji ćemo tog autora razumeti, već upravo obrnuto.

I sada, ono što je ovde važno uočiti jeste da ulog samog pronalaženja ovog kontinuiteta između mladog i kasnog Marksa ili eventualnog diskontinuiteta, kako to želi Altiser, nije samo stvar nekakve teorijske adekvatnosti interpretacije i toga koliko ćemo naći uporišta u tekstovima, to nije čak ni stvar filozofskih ambicija u smislu da je filozofska interpretacija koja pokušava da pronađe identitet ambicioznija od one koja će biti pomirljiva i dopustiti tu da postoje nekakve nesvodivo različite pozicije, napokon to nije čak ni stvar neke filozofske pozicije u smislu da bi pozicija nekog filozofskog diskontinuiteta trebalo da traži diskontinuitet, a pozicija nekakve filozofije kontinuiteta opet nekakav kontinuitet kod Marksa. Po Altiserovom mišljenju, ulog je prvenstveno politički. Čak bismo mogli reći, ulog je politički u meri u kojoj je filozofski. Videćemo zašto je to tako. U svakom slučaju, namera da se po pitanju Marksa govori o kontinuitetu mladog, liberalnog Marksa humaniste i poznog Marksa koji piše *Kapital* stvarajući tako specifičnu, *komunističku* teoriju, ta namera, bila ona svesna ili ne, ima za cilj da izbriše ili bar olabavi razliku između ovih političkih pozicija i da ukine specifično komunistički element u kasnim Marksovim delima, prvenstveno u *Kapitalu*. Trebalo bi da ispadne da je Marksova kasnija komunistička orijentacija nekako „organski“ proistekla iz njegovih ranijih liberalnih shvatanja i da samim tim komunističke pozicije nose određenu srodnost sa liberalnim pozicijama.

Upravo u ovom smislu nam već Altiser nudi način kako bismo mogli da zaobiđemo represivne koherentizacije teksta ili tekstova koji potiču od istog pisca. Po njegovom uverenju, da bismo razumeli suprotnosti između suprotnih teza koje mislilac u različitim kontekstima iznosi, možemo sa pravom da, polazeći od njegove biografije, projektujemo više različitih teorijskih subjekata, kao što je mladi Marks, različit od poznog Marksa i tako dalje. Upravo biografija, koja obično služi za unifikovanje u kojem bismo zanemarili protivrečnost stavova jednog istog pisca, ovde može da se iskoristi u funkciji diferencijacije.

Pre nego što nastavim, ovde bih hteo da napravim jednu opasku koju sam ostao dužan. Naime, sud o tome da li je altiserijanski marksizam „čist“ marksizam ili je u stvari neko osobeno altiserijanstvo, povodom kojeg su se Balibar i Mašere izjasnili za prvo, izgleda dosta drugačije kada imamo na umu tezu o epistemološkom prelomu kod Marksa. Ako je altiserijanski marksizam u stvari „čist“ marksizam u kojem se ne pretpostavlja ni jedna pretpostavka više u odnosu na one koje je sam Marks postavio, sada se postavlja pitanje *koji* Marks. Naime, u trenutku u kojem uviđamo da je unutar Altiserovog teorijskog okvira pretpostavljeno da je sam Marks u različitim delima polazio od različitih skupova pretpostavki (a ne samo dolazio do različitog skupa zaključaka polazeći od istih pretpostavki), pitanje da li je sam taj okvir jedan „čist“ marksistički okvir postaje



pomalo besmisleno. Ono što u stvari postaje bitno, to je da se bez predrasuda osvedočimo o pretpostavkama i zaključcima koji se *na nekom određenom mestu* iznose, o meri u kojoj su uverljivi i produktivni.

Sada, vraćajući se na pitanje kako prevazići poteškoće koje nam se nameću kod samog Altisera u vezi sa kontradiktornošću njegovih sopstvenih stavova, shvatamo da kontinuitet i koherentnost koje smo isprva tražili, pri tom osećajući određenu neprijatnost jer nismo mogli nikako da ih pronademo, možda i ne moramo da tražimo. Shvatamo da postoji očigledan politički ulog u tezama filozofa, kao i u načinu na koji ćemo ih mi interpretirati i da je specifična istorijsko-politička situacija u kojoj se zatičemo jako važna za to na koji način ćemo interpretirati autora i kakve će učinke naša interpretacija imati. Kao što smo rekli, kod samog Altisera i njegovog bavljenja Marksom i epistemološkim prelomom bilo je jasno da je ova vrsta ideje da se pronađe kontinuitet između mladog Marksa, liberala, i kasnog Marksa, komuniste, u suštini imala jedan jasan politički cilj, a to je da se, u najmanju ruku, olabave one čvrste komunističke pozicije koje kod Marksa postoje i da se ukaže na njihovu bliskost liberalnim pozicijama, koje je rani Marks zastupao. Sve to je bilo činjeno u cilju da se identitet Marksa kao komunističkog teoretičara *par excellence* nagriže, da tako kažemo, ili u najmanju ruku da se dovede u pitanje. Dakle, ovo su politički ulozi koji se pojavljuju u interpretaciji dela jednog filozofa i ovo su politički ulozi koji se sigurno pojavljuju i onda kada je sam Altiser u pitanju. Ovi politički ulozi i ovaj politički karakter interpretacije teorije, *sada proširen i na politički karakter bilo kakvog teorijskog tvrđenja uopšte*, kod Altisera se pojavljuje u tezi o filozofiji kao klasnoj borbi u teoriji. Sada, ja neću da ulazim u ovu tezu, mada mislim da je ona prilično važna. Mislim da je tekst *Lenjin i filozofija* u kojem Altiser brani tu tezu jako značajan i ukoliko budete imali vremena, savetujem vam da ga pročitate jer mislim da i danas ima smisla da mu se čovek posveti.<sup>12</sup> U svakom slučaju, ono što jeste važno u vezi sa ovim političkim karakterom teorije i šta to čini za nas, kako bi to trebalo da razumemo, jeste da interpretiranje i mišljenje o nekom filozofu, bilo kom filozofu, *kao uostalom i mišljenje i tvrđenje tog filozofa samog*, kao što smo to videli u slučaju Marksa, ima određen politički karakter.

Taj karakter se prvenstveno sastoji u tome da ono stvara neke određene *političke učinke* i to u odnosu na specifičnu političku situaciju unutar koje se ta interpretacija ili tvrđenje obavljaju, tako da oni (čak i ako su sadržajno-terminološki isti) mogu biti različiti – u jednom vremenu, jednog tipa, u nekom drugom vremenu, nekog drugog. U svakom slučaju, Altiser određuje ovu specifičnu teorijsko-političku situaciju u kojoj će neko izneti neki teorijski stav ili dati interpretaciju nekog filozofa, rečju „konjunktura“, a ono što se radi u ovoj situaciji kada se tvrdi ili intepretira, on naziva „intervencijom“. Dakle, interpretacija i uopšte filozofsko tvrđenje bi trebalo da bude intervencija.

Ovde bih još jedanput hteo da se vratim na prethodnu priču o biografiji. Naime, sada bi trebalo da bude jasno da ova produktivna, diferencirajuća funkcija biografije koju vidimo u altiserijanskom metodu nasuprot represivnoj koherentizujućoj funkciji, zapravo proističe iz *drugačijeg tipa* biografije. Koherentizujuća biografija je u životu autora tražila neka objašnjenja protivrečnosti njegovih stavova odsutno iz samih njegovih tekstova i situacija u kojima je pomoću njih mislilac intervenisao. Ona je tražila tu „tajnu prirodu njegove misli“ koja se provlači kroz sve iako se katkad protivrečno ispoljavala. Diferencirajuća biografija predstavlja potpuno drugi tip biografije utoliko što ona, eksplicirajući konjunkturu u kojima mislilac interveniše, pokušava da osvetli učinke koji su željeni i koji su postignuti u datim tekstovima uopšte ne pokušavajući da po sebi potencijalno suprotstavljen sadržaj intervencija u različitim konjunkturama nekako unifikuje. U nekim slučajevima, namerno ili ne, sadržajno različite i suprotstavljene intervencije produkuju učinke koji idu u prilog jednoj istoj političkoj poziciji, dok u nekim drugim slučajevima, takve intervencije produkuju učinke koji idu u prilog različitim pozicijama, kao što je to slučaj sa delovanjem kasnog u odnosu na mladog Marksa. Napokon, isto tako možemo reći da i sadržajno slične intervencije u nekim slučajevima stvarno vode političkim učincima koji idu u prilog istoj poziciji, dok u nekim drugim, one vode političkim učincima koji idu u prilog sasvim različitim pozicijama, pri čemu je po Altiserovom uverenju upravo ovo drugo slučaj sa onim što je slično između ranog i kasnog Marksa. To sve prvenstveno zavisi od konjunkturu.

E sad, ono što je ovde važno, osim toga što se oslobađamo ove represije autora kao nekakve funkcije unutar koje moramo razumeti tekstove koje je neki mislilac napisao, jeste da tu postoji i jedna druga stvar koja na ovaj način biva uklonjena. U pitanju je ideja da shvatimo određeni tekst i određenu filozofsku interpretaciju i određenu tezu kao istraživanje i tezu u vezi sa nekim predmetom. Kako Altiser kaže, filozofija *nema* predmet.<sup>13</sup> U svakom slučaju, ono što ostaje i što postaje jedino važno ako sledimo ovaj Altiserov metodološki put jeste da posmatramo određenu filozofsku tezu kao intervenciju, da sopstvenu interpretaciju te filozofske teze posmatramo kao intervenciju i, ako je tako posmatramo, da tražimo i da razmišljamo o onim političkim učincima koje će, u specifičnoj konjunkturi u kojoj se mi nalazimo, izazvati ili koje je, u specifičnoj konjunkturi u kojoj je taj filozof koga interpretiramo pisao – koje je učinke njegova teza tada proizvodila.

Ono što bih ovde hteo još da naglasim jesu dve zanimljive stvari koje mogu da nam ilustruju kako sve ovo funkcioniše. Jedna je Altiserova poznata teza o doktrini o krivljenju štapa. Mislim da je važno da se to ovde pomene, zato da bi se razumelo kako stvari, po Altiserovom uverenju, funkcionišu. Dakle, poznata je ta, u suštini lenjinistička sugestija da, kada pokušavamo da nešto tvrdimo u politici, onda bi to trebalo da tvrdimo na način koji je analogan načinu na koji krivimo štap u suprotnu stranu ako želimo da ga ispravimo. Dakle, moramo da

odemo dalje od onoga što želimo da postignemo da bismo stigli tamo gde hoćemo da stignemo. Moramo da kažemo nešto što je oštrije od onoga što bismo zaista hteli da kažemo s obzirom na određenu raspravu i određenu konjukuturu, da bismo zapravo proizveli one učinke do kojih nam je stalo. Ovo je jedno od pravila kako bi filozofija, ako već ima za cilj da interveniše u nekakvoj konjukaturi, u nekakvom političkom polju, trebalo da sebi postavlja. To je način na koji bi ona trebalo da razmišlja o sopstvenoj praksi da bi zapravo došla do onoga do čega želi da dođe. Druga, isto tako poznata teza u vezi shvatanja teorije kao intervencije jeste ona prema kojoj je svaka teza kontrateza. Ovo zaista može da bude vrlo uputno. Ako kažemo, kao što Altiser kaže, da je svaka teza kontrateza, ono što zapravo ovde vidimo jeste da nijedna filozofska teza ne dolazi sama od sebe, ne započinje ispočetka, i da svaka teza može da dobije svoje značenje i proizvede svoje učinke samo s obzirom na već postojeće teze i pozicije u datoj konjukaturi. Ovde sada vidimo kako funkcioniše krivljenje štapa: ako su već pre našeg stava izneseni određeni stavovi, kao što je to uvek slučaj i ako, na primer, određeni dominantan stav u nekakvoj konjukaturi pripada jednoj političkoj poziciji (koja je, samim tim, i sama dominantna), mi moramo da zaoštrimo ono što tvrdimo na relevantan način i da iznesemo teze koje će biti dovoljno oštre kontrateze ovoj tezi. To moramo da učinimo da bismo u kontekstu date konjukture, sa jedne strane, zapravo stali na onu poziciju na koju pokušavamo da stanemo i da bismo, sa druge strane, zapravo mogli da promenimo samu konjukuturu u onom smeru u kojem pokušavamo da je promenimo. Naša teza svoje učinke ne produkuje s obzirom na teorijski i politički sadržaj koji nosi nevezano za konjukuturu sačinjenu od drugih teza u kojoj je izrečena i o tome bi trebalo voditi računa.

Tu bih hteo da se još jedanput na kratko vratimo na ulog Altiserovog tumačenja Marksa u kojem on tvrdi da postoji epistemološki prelom. Vidimo da je prema ovom tumačenju, procena učinaka različitih teorijskih sadržaja koje Marks produkuje zavisna od konjuktura u kojima je on delovao i donekle od njegovih sopstvenih nastojanja koja su se tokom njegovog političkog razvoja izmenila. U tom kontekstu, možemo preciznije da odredimo šta je bilo centralno u Altiserovom suprotstavljanju interpretatorima koji su tražili kontinuitet među Marksovim početnim i Marksovim kasnijim koncepcijama. Naime, sled u njihovoj argumentaciji je polazio od toga da uoče neke teorijski, tj. sadržajno slične stvari između Marksa u ranoj fazi i Marksa u kasnijoj fazi i da iz toga, implicitno ili eksplicitno, izvedu bliskost njegove političke pozicije, kao da je teorijski sadržaj ono što je rigidno i određujuće, a politička pozicija nešto izvedeno. Prema tom gledištu, teorijska sličnost određenih koncepcija jednog autora koji je promenio svoju političku orijentaciju bi za posledicu imala da uvidimo da su naizgled različite političke pozicije kao što su liberalizam i komunizam mnogo bliže nego što se isprava može činiti. Za Altisera, radi se o nečemu potpuno obrnutom i teorijska sličnost bi trebalo da se pokaže kao prividna i irelevantna. Da bi to bilo tako, upravo je politička razlika, u meri u kojoj je ona istinski prisutna, ono

što je rigidno i određujuće. Naime, u meri u kojoj je Marks istinski napustio liberalnu poziciju i počeo da produkuje učinke koji idu u prilog komunističke politike, potencijalne sličnosti njegovih teorijskih koncepcija u tom trenutku sa onima koje je zastupao kada je bio liberal postaju irelevantne ili bar daleko manje relevantne od političkih razlika koje se kod njega mogu pronaći. Naravno to ne znači da je teorija za Altisera manje bitna, jer se politički prelaz koji je Marks napravio jedino mogao dogoditi pomoću teorijskih inovacija i transformacija, tako da je njegova nova teorija bila istinski produktivna za komunistički pokret.

Pređimo sada na nešto drugo. Na početku sam rekao da ovde želim da iznesem jedno altiserijansko tumačenje Altisera. Verujem da smo sada u prilici da to uradimo. Za početak vratimo se još jedanput na početno pitanje, u vezi sa tim da li postoji altiserijanstvo ili altiserijanski marksizam. Da li postoji taj neki specifični identitet Altiserove škole unutar marksizma? S jedne strane, sećamo se ovog Balibarovog i Mašareovog odgovora da to ne postoji i sasvim je jasno, to smo odmah utvrdili, da na nivou nekakvih koherentnih teza koje čine jednu teoriju – to kod Altisera nikako ne možemo naći ili možda možemo, ali po cenu da se odrekneмо ogromnog broja stvari. S druge strane, imajući u vidu filozofa koji interviše u konjunkturi, imajući u vidu da su konjunktore različite i da se učinci koje u njima želimo da postignemo postižu na različite načine u zavisnosti od toga koliko i kako je jedna konjunktura različita od druge, možemo sada da kažemo da postoji neka vrsta meta-identiteta u Altiserovoj teoriji. Postoji neka vrsta *metodološkog* identiteta u onome što on govori. Postoji altiserijanstvo, ali na ovom meta-nivou. Koliko god na sadržajnom nivou, tj. na objekt nivou njegovi iskazi možda bili protivrečni, u meri u kojoj su to nekakve intervencije u konjunkturu koje imaju jednu određenu liniju koju slede i poziciju koju brane, altiserijanstvo se pojavljuje kao filozofska praksa koja sebe eksplicitno razume kao konjunktorno pozicioniranje. To je ono što povezuje sve različite, naizgled protivrečne intervencije. Biografija, kao skica konjunktura u kojima filozof interviše je, videli smo, diferencirajuća u bitnom smislu. Međutim, sada pomalo dijalektički vidimo da ona može proizvoditi određeni tip identiteta. Jasno je da je ovaj identitet pozicije sa koje se interviše u različitim konjunkturama nešto potpuno različito od koherentnosti autora koja nastaje ignorisanjem sadržajne protivrečnosti njegovih stavova. Bitno je spomenuti da postojanje ovog identiteta pozicije teoretičara koji deluje na sadržajno različiti način u različitim konjunkturama *ne mora da postoji*. Radi se o identitetu koji se bitno razlikuje od koherentizujućeg identiteta koji *a priori* pretpostavljamo i koji onda dokazujemo ignorišući sve što ne ide u prilog našoj interpretaciji. Koherentizujući identitet u određenom smislu mora da postoji ako ga mi pretpostavimo, dok identitet pozicije u različitim konjunkturama o kojem Altiser govori ne mora da postoji i ne zavisi od naše volje kao interpretatora, pa čak ni od volje mislioca o kom je reč. Sa jedne strane, mislilac ne mora uopšte da pokušava da deluje sa iste pozicije i u vezi sa tim može da bude sasvim eksplicitan. Marks je prema Altiserovom

shvatanju dobar primer za to: on je eksplicitno menjao pozicije sa kojih nastupa. Sa druge strane, što je posebno zanimljivo, mislilac koji u različitim konjunkturama pokušava da deluje sa iste pozicije može da ne bude na visini zadatka kojeg je pred sebe postavio. On može da bude neuspešan u svojoj nameri. U tom slučaju, mi kao intepretatori njegovog delovanja nismo u poziciji da tvrdimo da je on sve vreme nastupao sa iste pozicije i moramo da zaključimo da je došlo do određene promene u poziciji sa koje on nastupa. To samo znači da su konjunktura i učinak nešto objektivno, što se ne poklapa sa namerama mislioca koji interveniše i stvar je veštine da li će on uspeti da sprovede u delo svoje namere da zastupa neku poziciju ili će faktički u nekom trenutku početi da zastupa neku drugu. Bilo kako bilo, ne sme se zaboraviti da činjenica da su intervencije sadržajno različite ili čak suprotstavljene nije dovoljna da bi se zaključilo da se promenila pozicija.

### III

Sada napokon dolazim i do pitanja koje sam na početku obećao da ćemo razmotriti i koje je mi je zapravo najvažnije, a to je: šta nama danas može da znači ono što je Altiser govorio? Šta od svih tih protivrečnih ili u najmanju ruku nekoherentnih stvari koje je iznosio mi danas možemo da upotrebimo? I sada, imajući u vidu sve što smo rekli, shvatamo da je ovo u stvari pitanje o konjunkturama. Sa jedne strane, to je pitanje o različitim konjunkturama u kojima je on govorio i o njegovim različitim intervencijama i učincima koje su one postigle s obzirom na te konjunktore, i sa druge, to pitanje o specifično našoj konjunkturi u kojoj mi razmatramo da li čitamo Altisera i učinaka koje bi prizivanje Altisera ovde i danas moglo da ima. U tom smislu, ono što zapravo tražimo jeste neka konjunktura u kojoj je Altiser delovao, a koja je u bitnom smislu povezana sa našom. Da bismo to utvrdili, moraćemo malo da razmislimo o tome u kakvoj se konjunkturi mi danas nalazimo.

Krećući se u tom smeru, hteo bih prvo da kažem da je analiza konjunktore poprilično složena i teška stvar, tako da će ovo što ću sada reći biti samo provizorno. Prvenstveno ću u obzir uzimati jedan određeni aspekt konjunktore koju ću analizirati. Ipak, pored očigledne ograničenosti predstojećeg izlaganje, nadam se da će ono moći da nam obezbedi barem minimalnu ilustraciju šta zapravo konjunktura jeste i pokaže kako se ona analizira.

Jedna stvar koju bismo danas, u ovom svetu koji je nastao posle 2008. godine, mogli da kažemo jeste da dominantna ideologija, tj. *neoliberalna ideologija, ne funkcioniše više na isti način*. Na primer, jedan od dominantnih pojmova koji se posle početka krize iz 2008. pojavio jeste recimo politika štednje odnosno ideja seče budžeta. Sada bi prvo trebalo naglasiti da je sama politika štednje nešto što se može razumeti na više nivoa. Prvo, ona se može razumeti

kao jedna neoliberalna mera koja bi trebalo dodatno da minimalizuje državu i u tom pogledu bismo pre mogli da uočimo kontinuitet između ekonomske politike pre 2008. i one koju vidimo danas. Dalje, ona se može razumeti s obzirom na pravno-ekonomski okvir i način koji se u poslednjih par godina transformisao, pri čemu smo skoro imali prilike da vidimo usvajanje skupa rigoroznih mera protiv državnog trošenja koje su poznate pod imenom siks-pak (*six-pack*). U tom kontekstu politika štednje se pojavljuje kao jedna specifična pravno-ekonomska odluka koju države sprovode i koja nije bila na snazi pre 2008. Politika štednje se naravno može razumeti unutar kritike kapitalizma kao specifičan način da se putem dodatne eksploatacije koju država omogućuje reši ili bar simulira rešavanje problema duga koji su svojevremeno napravile privatne banke. U tom smislu, štednja je korak koji je istovremeno inherentan logici kapitala i relativno specifičan jer predstavlja reakciju te logike na specifičnu situaciju zaduživanja. Ipak, analiza konjunktura kako ju je Altiser shvatao ne bavi se ni sa čim od ovoga. Ona se prvenstveno fokusira na ideološku legitimaciju postojećeg sistema i način na koji se sa merama štednje ona donekle promenila. Ako se u drugim tipovima analize dubina promene koju štednja donosi u odnosu na neoliberalizam pre 2008. ne mora previše pažljivo proučavati, upravo je analiza konjunktura razmatranje u kojem se pojava štednje, kao pojava jednog novog skupa izraza unutar dominantne ideologije koje ranije nismo imali prilike da čujemo, mora uzeti sa najvećom ozbiljnošću.

U kom smislu dakle možemo reći da se ideologija danas promenila? Možemo reći da se promenila utoliko što je do pre deset godina, dok nismo nazirali ekonomsku krizu i dok smo imali uverenja da će BDP rasti iz godine u godinu u većini zemalja ili bar u onima u kojima je ta liberalna ideologija bila dominantna, ideologija funkcionisala na jedan optimističan način. Ona je nudila uverenja da će stvari biti bolje, da će doći do onoga do čega bi trebalo da dođe i da bi zbog toga trebalo da nastavimo da radimo sve ono što radimo. Mislim da se to danas promenilo. Danas vam retko ko to govori. Retko ko vam to govori u Americi, a kamoli u Srbiji ili slično. Danas govorimo o štednji, o tome da moramo da redukujemo budžete različitih javnih servisa, da ćemo možda doći do toga da će nam se isprazniti penzioni fondovi i tako dalje. U svakom slučaju, govori se da ćemo, da bismo uopšte mogli da stignemo do nekog boljeg *sutra*, prvo morati da prođemo kroz jedno jako teško i jako neprijatno *danas* i kako se to bolje *sutra* zapravo ni ne nazire jasno. Čini mi se da je to jedan element koji nam dosta govori po pitanju toga kako danas dominantna ideologija funkcioniše. Mislim da bismo provizorno mogli da kažemo da je nekada optimistična i afirmativna neoliberalna ideologija danas napravila pesimističan zaokret.

Sada, analiza konjunktura bi trebalo da bude analiza unutar koje bi jedan ovakav zaokret trebalo da vodi važnim rezultatima. I stvarno, ako o tome razmislimo, primetićemo da činjenica da su dominantna ideologija, tj. dominantan legitimacioni okvir za sistem u kojem živimo i političke odluke



koje nam se nameću postale pesimistične nije mala stvar. Naime, nisu li za naš progresivno orijentisani zapadni svet upravo optimizam, idealizam i utopizam ono što je uokvirivalo glavne društvene procese i predstavljalo razlog i za politika koje smo prihvatili? Ako je tako, a verujem da je u periodu posle hladnog rata u kojem je neoliberalizam počeo da dominira stvarno tako i bilo, onda činjenica da ideologija pravi pesimistični zaokret zapravo znači da ona odustaje od ovih raznih ideala koje bi trebalo dostići i nada koje bi trebalo da se ostvare. Ona sada opravdava dominantnu politiku prvenstveno argumentom da je ona nužna da bismo se vratili na onaj nivo blagostanja i standarda na kojem smo već bili.

I sad, ako dominantna ideologija ovako funkcioniše, možemo da se setimo jednog važnog pojma, koji je u ranijem načinu funkcionisanja ove ideologije imao važnu ulogu, a koji je danas pomalo skrajnut i zanemaren. To je pojam demokratije. Demokratija je, kao što znamo, bila jedna vrlo važna stvar koju je liberalna ideologija prisvajala na sve moguće načine: ona je bila ime za to bolje sutra u koje ćemo dospeti, ona je bila ime za ono što nedostaje u nekapitalističkom svetu, ona je bila ime za te univerzalne transistorijske vrednosti koje su nastale na zapadu pre mnogo vekova i kojima se svet, prema tom shvatanju, progresivno približava. Imali smo čitave sektore NVO-ova koji su se bavili time da demokratizuju naše društvo i govorili o tome kako ćemo jednog dana dospeti u nekakvo demokratsko društvo. Imali smo takođe na mnogim mestima dominante političke stranke koje su sebe predstavljale kao demokratske. Imali smo neretko čitav niz stranaka, na relativno različitim pozicijama koje su sve u svom imenu nosile demokratski predznak, kao što je to slučaj bio u Srbiji. Sada možemo da primetimo kako se ova reč danas više ne izgovora toliko često. Kada vam neko govori o štednji i o rezanju budžeta, njega baš i ne zanima da vam govori o tome kako će možda sutra biti neki bolji demokratski dan. Za njega, a potencijalno i za vas, briga o demokratskošću društva, u ovom trenutku zaoštavanja materijalne situacije, to deluje kao briga spokojnog čoveka. U tom smislu, čini mi se da kad razmišljamo o ovome, možemo da kažemo da se dominantna ideologija pomalo povukla sa ovog pojma demokratije koji joj je ranije bio toliko važan. Istovremeno mislim da možemo da kažemo da je ona, prelazeći na ove represivne modele na koje prelazi, ostavila određeni prostor koji postoji zbog bliskosti ovih jučerašnjih demokratskih ideala s obzirom na koje ljudi tu represiju vide kao nedemokratsku politiku. Čini se da je na taj način dominantna ideologija ostavila određeni prostor za nekoga ko bi umeo da insistira na demokratiji na jedan realističan način koji se ne bi pokazao kao žalopojka za izgubljenim idealom ili čak uopšte za idealom koji bi trebalo dostići, a koji pre deset ili možda ni pre pet godina nije postojao. Politika koja bi mogla da popuni ovaj prostor bi morala da napadne faktički antidemokratski karakter vlasti koju danas vidimo. Ta politika bi onda očigledno imala određeni dodir sa levicom.



Primetimo prvo da je naša konjunktura očigledno određena nekom vrstom proboja levice koja je duže vreme bila potpuno marginalizovana na zapadu. Levica danas ponovo ima određenu pretenziju da dođe do političke moći. I sad, deluje mi da kad uzmemo u obzir demokratiju, leвица postavlja sebi pitanje demokratije kao tačke ideološke borbe na sledeći način. Kada govorimo o ideologiji i demokratiji, nude nam se dva odgovora sa pozicije levice ili potencijalno dve alternative. Prvo, kaže se da je demokratija jedan ideološki kontaminiran pojam koji je bio deo dominantne buržoaske ideologije i da leвица nikako ne bi trebalo da se artikuliše kao nekakva demokratska leвица ili kao nekakav zahtev za više demokratije ili da se demokratija ne zaboravi, i tako dalje. Drugo, postoje pozicije koje će nam reći ono o čemu sam malopre govorio, a to je da je demokratija jedan označitelj koji još uvek ima ozbiljan politički potencijal upravo jer je bio deo dominantne ideologije i služio za opravdavanje određenih praksi dugi niz godina i da zbog toga, ako danas budemo govorili o demokratiji, neko će nas možda i čuti. Prema tom gledištu demokratija je jedan prepoznatljiv ideal, tako da bi s obzirom na to da je sada dominantna ideologija donekle odustala od demokratije, možda bi leвица trebalo da ga preuzme. Napokon, demokratija se pojavljuje pred levicom, kao nešto što joj je u određenom trenutku, bar iz perspektive koja je tada postala dominantna, nedostajalo. Naravno, govorimo o staljinizmu i u tom kontekstu upravo bi leвица trebalo da se stavi na poziciju demokratije kako bi istovremeno zauzela pomenuti raščišćeni prostor i odagnala sve one prigovore o tome da je to ona stara antidemokratska leвица koja vodi u gulag.

I sad, ovaj veliki ekskurs se završava i vraćamo se na Altisera, zato što, čini mi se, da je kod Altisera ovaj problem uzet u obzir na jedan zanimljiv i potencijalno aktuelan način. Čini mi se dakle da postoji jedna konjunktura koja je u jakom smislu povezana sa ovom našom koju sam upravo opisao. To bi bila poslednja konjunktura u kojoj Altiser deluje, koja počinje negde '73., sa prvom koalicijom socijaliste Miterana i Komunističke Partije Francuske (KPF), i završava se negde '81., '82., '83., kada komunisti napuštaju ovu koaliciju. U svakom slučaju, ova konjunktura bi trebalo da je na dva načina povezana sa našom. Sa jedne strane, ta veza postoji jer je ona, možemo da kažemo, potencijalno poslednja revolucionarna konjunktura u kojoj su se mnoga pitanja ideologije postavljala i u kojima je postojala nekakva jasna pretenzija da se dođe do političke moći, što od '85. ili '90. pa sve do sada leвица nije bila u prilici da razmatra jer bi s obzirom na njeno stanje to izgledalo kao potpuno ignorisanje sopstvene marginalizovanosti. Sa druge strane, što je sigurno još bitnije, postoji i strukturna sličnost ove konjunktura sa našom. Ona se ogleda u tome što je demokratija i tada bila jedno veliko pitanje za levicu. Naime, KPF koja nakon Drugog svetskog rata dobija podršku jednog velikog dela biračkog tela, dolazi u sedamdesete godine ili dolazi na kraj šezdesetih godina sa jednim stabilnim biračkim telom od otprilike petnestak, dvadesetak procenata, ali već dobrih dvadeset godina ne uspeva da pređe ovaj broj, ne uspeva da dođe u poziciju da uradi nešto previše veliko, ostaje u opoziciji. Ostaje

u opoziciji, između ostalog, i zbog nekih lenjinističkih saveta, ili naznaka, ili strategijskih opredeljenja, a to je da komunistička partija apstinira od ulaznja u koalicije koje bi mogle da preuzmu vlast, ali po cenu određenih ideoloških kompromisa. Sada, kako je priča o staljinizmu počela da izlazi u javnost i kako je optužba za nedemokratski karakter levice počela da dobija na značaju, pojavila se ideja među komunistima ili barem unutar vladajuće grupe u partiji da tako stvari neće funkcionisati ukoliko se zadrži ovaj lenjinistički recept. Smatralo se da je potrebno napraviti određeni ideološki kompromis sa socijalistima koji su upravo predstavljali neku vrstu demokratske levice koja nije bila podvrgnuta ovim optužba za totalitarnu politiku. Taj kompromis je napravljen, kao što znamo, i krajem '60. Fransoa Miteran staje na čelo koalicije između mlade i manje socijalističke partije i veće i starije komunističke partije. Stvara se ono što se naziva „Zajednički program“ ili *Programme commune*.<sup>14</sup>

86

Šta je bila ideja komunista u ovom trenutku? Pa ideja je bila da na neki način ideološki izdominiraju u tom trenutku mlađu i manju socijalističku partiju – da ovu reformističku partiju usled svoje veličine i svog iskustva, da je na neki način polako transformišu ka sopstvenim ciljevima i idealima i da u nekom smislu preuzmu njene glasače i prekroje njenu političku agendu. Naravno, ono što je bilo važno da bi koalicija uopšte mogla da se napravi jeste bilo pitanje koja će biti njena politička agenda i u tom pogledu su se socijalisti i komunisti našli na pojmu demokratije. Oni su se našli na tome da će zajedno zagovarati nekakvu *istinsku demokratiju* koja po njihovom uverenju nije postojala u tadašnjem francuskom društvu. Za socijaliste to je bio deo njihove uobičajene agende, a komunisti su smatrali da će na ovaj način moći da speru ljagu staljinizma sa svog imena. Povratno, u slučaju komunističke partije, to je značilo da će ona morati da se odrekne nekih delova svoje agende koji su nekako protivrečni ovom pojmu besklasne, neutralne i istinske demokratije. Oni su, naime, morali da se odreknu pojma diktature proleterijata.

Ovo je, verujem, poprilično bitno za nas iz nekoliko razloga. Prvo bi trebalo da primetimo da bi sa Altiserovih pozicija ovaj potez, u kojem bi se, dakle, pokušala dominacija nekakve reformističke partije od strane nekog revolucionarnog subjekta, mogao da se brani. Sada ću pokušati da objasnim kako bi mogao da se brani i odmah hoću da naglasim da mi je ovo jako važno, jer tu postoji greška u čitanju Altisera koja je do danas vrlo dominantna.

Dakle, kako bi to moglo da se brani? Pa, verujem da smo svi čuli za Altiserovu teoriju o državno-ideološkim aparatima.<sup>15</sup> O čemu se radi? Ukratko, prema klasičnoj marksističkoj poziciji unutar reprodukcije kapitalističkog načina proizvodnje i u krajnjoj liniji, reprodukcije buržoaske dominacije, postoje pored ostalih dva centralna garanta da će do te reprodukcije i doći. To su strukturalna prinuda i faktička pretnja represijom od strane države koja garantuje formalnu supsumpciju radnika. Strukturalna prinuda znači da su proleterii izgubili bilo kakva sredstva za rad i da su samim tim na osnovu svoje pozicije u društvenoj

strukturi prinuđeni da svoju radnu snagu prodaju kapitalistima koji ta sredstva poseduju za određenu nadnicu. Sa druge strane, realna, faktička represija se pojavljuje kao pretnja državnog aparata svakome ko ne poštuje prava privatne svojine i pokušava da egzistira izvan kapitalističkog načina proizvodnje. To su dva osnovna mehanizma preko kojih bi trebalo da se reprodukuje buržoasko društvo. Sada, Altiser je ovde dodao, ili, u najmanju ruku, do krajnjih konsekvenci doveo određenu tezu o ideologiji, govoreći o tome kako i ideologija ima određenu ulogu u ovoj reprodukciji i kako strukturalna prinuda i realna represija, tj. realni aparati policije i vojske neće biti dovoljni da bi se buržoasko društvo reprodukovalo. Biće potrebni i ideološki, državno-ideološki aparati (DIA) koji čine ovaj poredak razumljivim i prihvatljivim svima onima koji su mu potčinjeni i tu je on nabrojao onaj slavni spisak koji počinje sa crkvom i školom i porodicom i ima sigurno jedno 15-16 stavki.<sup>16</sup> U svakom slučaju, ono što je on tu želeo da naglasi jeste da ideologija igra bitnu ulogu u reprodukciji buržoaske dominacije i da bez nje ova dominacija ne bi mogla da se reprodukuje, tj. buržoazija ne bi mogla da ostane vladajuća klasa u društvu i kapitalistička eksploatacija ne bi mogla da se nastavi.

Sada, iz ovakve teze biste mogli lako da zaključite, i to nije bilo tako retko, da bi kroz određeni oblik borbe u ovim aparatima, neki levi politički subjekt mogao polako da transformiše ove aparate i samim tim da izvuče tlo pod nogama buržoaskoj dominaciji. Delovalo je da bi leвица tako mogla da izvuče ovaj ideološki element koji je, prema Altiseru, neizostavan da bi reprodukcija kapitalizma mogla da se odvija. Čak i danas ovo je prilično zastupana teza. S jedne strane, neogramšijanska škola je ovu tezu jako popularizovala, pogotovo devedesetih, sa Laklauom (*Ernesto Laclau*) na čelu.<sup>17</sup> S druge strane, Balibar, jedan od Altiserovih glavnih učenika koga smo već pominjali, išao je u ovom smeru. To je činio i Pulancas (*Nicos Poulantzas*), koji je takođe bio jedan od njegovih učenika.<sup>18</sup> Na kraju, ovo je zastupala i određena grupa fukoovaca, koji su se nazvali *novi filozofi*, govoreći o tome kako se treba boriti sa promenu nekakvih mikro-praksi i diskursa koji postoje unutar aparata.<sup>19</sup> Za Pulancasa i Balibara, teza je bila ta da su ideološki aparati teren klasne borbe i boreći se na ovom terenu, mi možda možemo da osujetimo buržoasku dominaciju. Međutim, ono što je sam Altiser rekao na sve ovo i to je veoma važno da se ne zaboravi, jeste da ideološki aparati nisu *teren*, nego *objekat* klasne borbe i ova razlika je apsolutna.<sup>20</sup> To je tako zato što, ukoliko kažete da su ideološki aparati teren, vi onda u stvari verujete da su oni nekakvo polje unutar kojeg je moguće voditi određeni oblik borbe, eventualno preuzeti ili transformisati ove aparate, tako da na kraju postoje i nekakvi komunistički državni aparati. Primetimo samo i to da bi se oko ove konstrukcije složile dve inače veoma udaljene pozicije kao što su staljinizam i socijaldemokrtija, pri čemu bi ovaj prvi predstavljao taktiku levice jednom kad se vlast u aparatima osvoji, a drugi taktiku levice pre nego što je do toga došlo. Sa druge strane, ono što Altiser kaže, kada kaže da su DIA objekat borbe, tj. da su oni predmet oko koga se borimo jeste u stvari da su

oni predmet oko čijeg života i smrti se borimo. U krajnjoj liniji, on se tu vraća na staru Lenjinovu tezu o tome da bi buržoaski državni aparat trebalo uništiti. Poenta je da ga nije moguće transformisati i da je na mesto njega nužno postaviti nekakav drugi politički instrument, ali da se to nikako neće moći dogoditi kroz transformaciju.

Sada, da bi se u svojoj konjunkturi odredio spram kompromisa koji su komunisti napravili sa socijalistima pod kišobranom demokratije da bi ušli u aparate, ali ovoga puta polazeći od toga što je bio njegov stvaran stav, Altiser je ponudio i sopstveno tumačenje demokratije. Kada je govorio o tome, on je počeo od hipoteze klasne borbe. Za njega je to bilo centralno mesto, takoreći, mesto „biti ili ne biti“ marksističke teorije. Ono u stvari podrazumeva tvrdnju da bi društvo trebalo razumeti kao mesto klasne borbe dve klase, odnosno potlačene klase proletera i vladajuće klase buržuja. Ova teza nosi jednu važnu posledicu: ako celo društvo moramo da razumemo polazeći od ove teze, onda nije moguća jedna neutralna politička institucija. Samim tim i demokratija ne sme biti mišljena izvan ideje o klasnoj borbi i demokratska institucija koja je neutralna u odnosu na klasnu borbu nije moguća. Institucije su nužno instrumenti i aparati klasne dominacije neke određene klase u datom trenutku. U Altiserovom trenutku, pa i u našem, oni su aparati buržoaske dominacije. Altiser dakle iznosi negativnu tezu i tvrdi da borba za nekakvu istinsku demokratiju unutar institucija kao državnih aparata – nije moguća. Takva borba je u principu osuđena na propast i ideja da bismo naše institucije u principu mogli da demokratizujemo nije ostvariva zato što one moraju biti instrumenti u rukama vladajuće klase. Samim tim one moraju ostati nedemokratske po pitanju proletera isključujući u svom radu proleterski interes. Sada, on ukazuje kako, uzimajući taj klasni kontekst u obzir, možemo i na pozitivan način da razmišljamo šta znači zahtevati demokratske institucije. On kaže da već u samim rečima *demos* i *kratein* iz kojih je sastavljen pojam demokratije, mi možemo videti kako je demokratija kao vladavina naroda u stvari dominacija proleterijata. To je, kako on kaže, isto ono što je i Marks, koji je imao afinitet prema ekstremnim izrazima, u stvari nazivao diktaturom proleterijata. Ako demokratija u ovom svom ne-neutralnom obliku može da se izjednači sa diktaturom proleterijata, a sa pozicije klasne borbe ona to očigledno može, po Altiserovom uverenju bismo onda mogli da iskoristimo ovu konstrukciju i da govorimo ponovo o institucijama kao o državno-ideološkim aparatima, ukazujući kako su oni instrumenti *dominacije* buržoazije, sada dodajući da su oni utoliko nedemokratski, pri čemu bi levica mogla da zastupa demokratiju.

Čini mi se da ovde možemo da primetimo jednu vrstu specifičnog ideološko-političkog manevra koji je danas u velikoj meri odsutan na levisi. Upravo se danas levica u velikoj meri iscrpljuje u jednoj krajnje jednostavnoj opoziciji. Sa jedne strane, tu je neka vrsta lukave entrističke logike u kojoj pokušava da, praveći početni kompromis sa nekomunističkom pozicijom, izvede odeređenu vrstu ideološke reorijentacije cele koalicije iznutra. Sa druge,

imamo određeni tip purističke logike koja sve postojeće političke pozicije i prostore tretira kao kontaminirane, nalazeći sigurnost tako što će svoje stavove artikulirati isključivo terminima koji pripadaju uskom jezgri marksističke teorije. U tom kontekstu, možemo reći da Altiserov način intervenisanja nije ništa manje spreman da se upusti u razmenu sa postojećim ideološkim pozicijama i artikulacijama nego što je to prva logika, kao i da nije ništa manje sposoban da sačuva jasnoću sopstvene političke linije nego što je to druga pozicija. U stvari, on predstavlja bitan otpor prema ovim površnim logikama jer one zapravo i ne predstavljaju alternative: jednom kada se početni kompromis napravi, ova vrsta unutrašnje reorijentacije koalicije ulevo koju „levičari“ pokušavaju da sprovedu se najčešće i zasniva na pokušaju da se u unutrašnjosti koalicija argumentuje pomoću neprilagođenih tvrdnji marksističke dogme. Altiser nas upozorava da bi marksističku terminologiju, ukoliko ona jeste ono što bi i trebalo da bude, a to je najmoćnije artikulaciono i kognitivno sredstvo u rukama revolucionarne političke prakse, morali moći da na produktivan način primenimo na probleme poput demokratije kako se oni u datom ideološkom kontekstu pojavljuju, tako da se naša pozicija pokaže i kao prijemčivija i kao istinitija pozicija od drugih. U ovom slučaju, bez nepotrebnih strahova i ideje da će cenjanje i razmena ustupaka sa stranim političkim pozicijama omogućiti proboj za levicu, Altiser je sposoban da prvo na optužbe o nedemokratičnosti i diktatorskom karakteru levice odgovori kritikom samog pojma demokratije u kojoj se takozvane demokratske institucije pojavljuju kao aparati dominacije, da bi onda preuzeo sam pojam demokratije u korist levice, tako da je upravo ona insistirajući na proleterijatu demokratska, napokon dolazeći i do toga da kaže da ova demokratska levica mora da zastupa jednu diktaturu, a to je diktatura proleterijata.

Sada, na kraju, hteo bih nešto da kažem i o tome kako bi ovo što je Altiser govorio moglo direktno da se primeni danas, u našoj konjunkturi i sa našim problemom demokratije. U tome ću se ograničiti samo na par naznaka. U svakom slučaju, meni se čini da nam, nudeći sa jedne strane ovu kritiku, a sa druge ovu pozitivnu koncepciju demokratije, u svojoj svojoj specifičnosti, Altiser pokazuje, u suštini, nekakav – da kažemo – treći put. Kao što smo već pomenuli, on nam pokazuje kako da odemo s onu stranu podele u kojoj se sa jedne strane nalazi pozicija koja tvrdi da bi levica trebalo da preuzme demokratiju kao političku vrednost, tako da se na osnovu toga uključi u nekakav ideološki konsenzus sa onom vrstom pozicije koju su u Altiserovo vreme zastupali socijalisti, a danas je zastupa jedan deo liberala koji i dalje insistiraju na zahtevu za demokratijom, a sa druge strane, nalazi se pozicija koja insistira da se sa levih pozicija ne bi smela afirmirati i zastupati demokratija jer je ona naprosto ideološki kontaminirana. Dakle, s obzirom na ovu Altiserovu poziciju, sa levih pozicija bi bilo moguće ili možda čak produktivno govoriti o demokratiji jer bi govor o demokratiji mogao da donese određeni politički potencijal koji postoji u ovom pojmu u društvu kakvo jeste, ali sa druge strane, u tom govoru bi trebalo da se bude pažljiv u

ovom specifičnom smislu da mi moramo poći od klasne analize i da moramo poći od ideje da institucije kakve imamo jesu aparati na strani dominacije nama neprijateljske klase. Utoliko levi govor o demokratiji sa jedne strane ne bi trebalo da bude govor o demokratizaciji institucija, već pre govor o njihovoj strukturalnoj nedemokratičnosti, a sa druge strane, on bi morao da uoči političke prakse onoga što je danas radnička klasa i da pokuša da ih predstavi kao demokratske.

### (Endnotes):

---

90

1 Tekst se nalazi u: Althusser, Louis, *Philosophy of the Encounter, Latter writings 1978-8*, Verso, London, 2006.

2 *Lenin before Hegel*, u: Althusser, Louis, *Lenin and philosophy and other essays*, Monthly Review Press, New York, 1971. str. 122

3 Louis, Althusser, *Reply to John Lewis (Self-criticism)*, <http://www.scribd.com/doc/89603836/Althusser-Reply-to-John-Lewis> poslednji put otvoreno 16.6.2013.

4 Altiser, Luj, *Elementi samokritike*, Bigz, Beograd, 1975.

5 Althusser, Louis, *The Underground Current of the Materialism of the Encounter*, u: *Philosophy of the Encounter, Latter writings 1978-8*, Verso, London, 2006

6 Balibar, Etienne, *Tais-toi encore, Althusser*, u: *Ecrits pour Althusser*, La Decouverte, Paris, 1991.

7 Barthes, Roland, *Death of the autor*, <http://www.deathoftheauthor.com/>, poslednji put otvoreno 16.6.2013.

8 Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007.

9 Delez, Žil, *Pregovori*, Karpos, Loznica, 2010.

10 Altiser, Luj, *Elementi samokritike*, Bigz, Beograd, 1975.

11 Marks, Karl, *Teze o Fojerbahu*, u: *Rani Radovi*, Naprijed, Zagrab, 1989.

12 *Lenin and Philosophy*, u: Althusser, Louis, *Lenin and philosophy and other essays*, Monthly Review Press, New York, 1971.

13 *The Underground Current of the Materialism of the Encounter*, u: Althusser, Louis, *Philosophy of the Encounter, Latter writings 1978-8*, Verso, London, 2006.

14 *Translator's introduction*, u: Althusser, Louis, *Philosophy of the Encounter, Latter writings 1978-8*, Verso, London, 2006

15 Altiser, Luj, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica, 2009.

16 Ibid.

17 Laclau Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist strategy*, Verso, London, 1985.

18 *Translator's introduction*, u: Althusser Louis, *Philosophy of the Encounter; Latter writings 1978-8*, Verso, London, 2006, str. xvii

19 Ibid.

20 Ibid.



## Altiser, subjekt i radnička klasa

Tema ovog teksta je problematika subjekta i radničke klase kod Altisera. Započnimo sa prvim od ova dva pojma – pojmom subjekta. Ovo je jedan od centralnih pojmova Altiserove teorije i stožer svih njegovih razmišljanja o Marksu. Kada kažemo njegova razmišljanja o Marksu time ujedno želimo reći da je jedna od osnovnih tema Altiserovog rada sam Marksov rad i dobar deo njegovih tekstova se bavi time šta je Marks rekao i šta Marks nije rekao. Pored toga Altiser je napisao veliki broj tekstova koji se ne bave neposredno Marksom, ali će ovde u prvom redu biti reči o onome šta on kaže o Marksu. Dobar deo toga šta Altiser o njemu ima da kaže ima neposredne veze sa pojmom subjekta, razumeti značenje ovog pojma kod Altisera moguće je samo kroz razumevanje njegovog čitanja Marksa. Sopstveno čitanje Marksa Altiser naziva simptomatičkim čitanjem, što podrazumeva da tekst koji je predmet čitanja poseduje simptome, jedan oblik naznake koja upućuje na ono šta tekst ne kaže eksplicitno. U ovom smislu je altiserijansko čitanje Marksa jedna vrsta hermeneutičkog pristupa koji pokušava da u Marksovim tekstovima pronađe zakonitosti koje se ne nalaze na površini teksta.

Osnovni pojam pomoću kojeg Altiser pokušava da razotkrije ove zakonitosti u Marksovim tekstovima jeste pojam subjekta. Neophodno je ovde shvatiti da Altiser ovaj pojam shvata kao jednu istorijsku činjenicu, dakle nešto što je trajalo kroz istoriju i što se kao takvo pojavljuje kod Marksa. Po Altiseru, pojam subjekta je moguće pripisati Marksu ukoliko imamo u vidu da ovaj pojam upućuje na implicitne tragove u njegovim tekstovima, koji putem simptomatičkog čitanja dobijaju, u ovom slučaju, formu pojma subjekta. S obzirom na to da Altiser shvata pojam subjekta kao jednu istorijsku činjenicu, pojavu ovog principa kod Marksa je neophodno sagledati u širem kontekstu, ili kako bi Altiser rekao, problematici, čime se u prvom redu misli na Marksove prethodnike i savremenike. Dakle tvrditi da se kod Marksa pojavljuje princip subjekta podrazumeva da on stoji u određenoj tradiciji istorije mišljenja subjektivnosti. Ali pre nego što vidimo kakvo ovo značenje ima za Altisera neophodno je uopšte odrediti pojam subjekta, onako kako ga Altiser razume i kako ga on zatim putem simptomatičkog čitanja pronalazi kod Marksa.

Jedna od osnovnih Altiserovih teza glasi: u Marksovim tekstovima moguće je izvršiti poređenje ranijih i kasnijih dela, koje otkriva da Marks problematizuje pojam subjekta i konačno ga odbacuje u njegovoj istorijskoj funkciji, koja sa jedne strane vlada u ideologiji pre Marksa, sa druge strane se pojavljuje i kod

samog Marksa, da bi onda eventualno bila u potpunosti odbačena kao jedna ideološka konstrukcija.

Dakle, jedna od osnovnih zakonitosti za koju Altiser tvrdi da se javlja kod Marksa jeste diskontinuirani prelaz sa ideoloških pozicija koje su simptomatične za Marksove rane radove ka zrelim naučnim radovima koji karakterišu njegove kasnije tekstove. Ovaj prelaz Altiser naziva epistemološkim rezom (zapravo reč je o većem broju rezova, pošto Altiser je u više navrata na različite načine kategorisao Marksove radove, i svaki od njih je bio karakterisan jednim korakom napred ka nauci). Dakle, rez je epistemološki pošto se po Altiseru tiče u prvom redu znanja u formi diskursa, kao i prelazu sa diskursa ideologije na diskurs nauke.

Jedan reprezentativan primer značenja ovog prelaza sa pozicije koja se temelji na pojmu subjekta na poziciju koja odbacuje pojam subjekta javlja se za Altisera u Marksovom odnosu spram političke ekonomije. Na primer kod Adama Smita, jednog od reprezentativnih autora klasične političke ekonomije, i jedne od najvažnijih referenci u celokupnom Marksovom opusu, stoji rečenica u njegovom delu „Istraživanje na prirodi i uzrocima bogastva naroda“ koja glasi ovako:

„Podela rada u svom korenu nije rezultat bilo kakve ljudske mudrosti, koja planira i predviđa bogastvo koje onda akumulira. Ovo je rezultat nužnih, iako veoma sporih i postepenih posledica izvesne sklonosti u ljudskoj prirodi, [...] sklonosti ka tramp i razmeni stvari.“<sup>1</sup>

Iz ovog citata vidimo da po Smitu postoji sklonost u prirodi, nikako mudrost ili inventivnost koja bi bila determinisana kulturom, društvom ili religijom koja vodi do podele rada, već o nužnosti, koja svoje sedište ima u ljudskoj prirodi i koja se vremenom razvija iz te prirode. Ova sklonost, dakle ono što je nužno, se odnosi na delatnosti trgovine, razmene dobara i sl. Ovo je dobro poznata priča: *homo oeconomicus*, prirodni čovek političke ekonomije sa usađenim sklonostima ka trgovini, tramp i razmeni dobara u svom punom cvatu služi kao stožer kapitalizma, dakle društva koje se zasniva upravo na razmeni dobara. Kako bi razumeli Altiserovo shvatanje problematike subjekta kod Marksa, možemo odmah citirati jednu njegovu rečenicu: „Marx je odbacio [...] pozitivnu koncepciju ideološke antropologije *homo oeconomicusa*.“<sup>2</sup>

Ono što Altiser ovde kaže jeste da po Marksu ne postoji ljudska priroda koja determiniše na koji način će ljudi međusobno stupati u kontakt, gde to stupanje u međusobni kontakt zadobija transcendentalnu, dakle ne-istorijsku i metafizičku garanciju. Ne postoji ljudska priroda.

---

1 Smith, A. (1778): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. I. London: Strahan, Cadell. Str. 16

2 Althusser, L.; Balibar, E. (1969): *Lire le Capital II*. Paris: François Maspero. Str. 32.

Šta Altiser misli pod „pozitivnom koncepcijom“ ideološke antropologije? Ovde se može neposredno primetiti da pitanje da li je koncepcija pozitivna ili negativna jeste za Altisera pitanje dihotomije ideologije i nauke.

Šta karakteriše na prvom mestu diskurs ideologije? Osnovna stvar koju je moguće primetiti o Altiserovom shvatanju ideologije jeste da u njoj subjekt igra ulogu izražavanja, subjekt izražava ideologiju i ideologija živi kroz subjekt. Bez subjekta nema ideologije, ali to ne znači da se ideologija svodi na subjekta. Subjekt je osnovni modus ideologije. Šta se pod ovim misli? Rečeno je da je istoriju filozofije i političke ekonomije do Marksa, kao i Marksove rane radove karakterisalo oslanjanje na oblik razmišljanja o društvu koje je esencijalističko. Esencijalizam podrazumeva da društvo pretpostavlja izvesne antropološke strukture, klasično rečeno suštine koje su usađene u čoveka i koje su nepromenjive. Na osnovu ovih prirodnih činjenica, npr. da postoji prirodna sklonost ka trgovini ili trampu robe, izvode se konsekvence kao npr. ideja da društvo koje odgovara čovekovoј prirodi jeste upravo kapitalizam. Drugim rečima subjekt ovde igra **konstitutivnu** ulogu u razmišljanju o društvu, on konstituiše tj. jeste nosilac određenih karakteristika koje služe kao osnov života u kojem učestvuje. Sa druge strane, prelaz na nauku podrazumeva da subjekt gubi ovu konstitutivnu ulogu i postaje predmet kritike. U nauci se i dalje govori o ljudskoj prirodi, ali ne u smislu da na njoj gradimo teoriju koja se poziva na ovu prirodu i iz nje crpi konsekvence, već stvarnost okrećemo protiv ovog pojma, protiv subjekta, oduzimajući mu konstitutivnu ulogu, transformišući ga u *predmet kritike*. U ideologiji pojam subjekta konstituiše naš diskurs, u nauci ukidanjem konstitutivne uloge subjekta on postaje predmet kritičkog diskursa.

Kakve posledice ima ova kritika ideologije? Jedan primer je položaj radnika u sistemu proizvodnje. Ukoliko ne postoji tako nešto kao što je ljudska priroda, niti sklonost ka razmeni i trgovini, samim time je ukinuta prirodna osnova koja determiniše radnika kao osobu koja je u prirodnom položaju i koja po svojoj prirodi prodaje svoju radnu snagu. Da bi razumeli do koje mere ovo stanovišta otvara vrata kritici, neophodno je sagledati Altiserovu tezu u celini. Rečeno je da Altiser kada govori o epistemološkom rezu misli zapravo na više rezova, i iako je mladi Marks već pošao putem kritike subjekta u svojim ranim radovima, on će se i dalje nalaziti na polju ideologije. Ovde Altiser misli na činjenicu da je Marks u svojim ranim radovima kritikovao pojam subjekta kao radnika putem pojma subjekta kao čoveka. Pojam čoveka, koji će igrati veliku kritičku ulogu kod ranog Marksa, po Altiseru zahteva još jedan epistemološki rez i još jedno približavanje nauci.

„Marx je odbacio pojam subjekta [...] iz svih domena u kojima je bio dominantan. Ne samo iz političke ekonomije (odbacivanje mita *homo oeconomicusa*, tj. individue sa datim sposobnostima i potrebama kao subjekta klasične ekonomije); ne samo iz istorije (odbacivanje

društvenog atomizma i etičko-političkog idealizma), ne samo iz etike (odbacivanje Kantovog etičkog ideala), već iz filozofije same.“<sup>3</sup>

Po Altiseru Marks nije načinio jedan korak ka odbacivanju subjekta, već više koraka, odbacujući ideju subjekta ne samo u formi *homo oeconomicusa*, već uopšte. Ali šta je onda subjekt uopšte i koje je to nasleđe koje se javlja u Marksovim ranim radovima? Prvi korak je dakle odbacivanje ideje *homo oeconomicusa*, koje se javlja unutar kritike političke ekonomije. Kao rezultat odbacivanja ideje *homo oeconomicusa* gubi se prirodna legitimacija položaja radnika, što neposredno vodi do ideje da je svet promenljiv. Štaviše čovek je biće koje je transformabilno. Ali njegova transformabilnost ipak leži u fakticitetu njegovog položaja kao pripadnika potčinjenoj klasi. Subjekt ovde poseduje dvostruku egzistenciju, dve strane sa koje mu možemo prići: sa jedne strane je subjekt predmet eksploatacije, on je potčinjen sistemu proizvodnje, sa druge strane je subjekt indeks emancipacije, u smislu radnika koji unutar sveta sopstvene eksploatacije gradi jedan novi svet svog oslobođenja. U ovom smislu subjekt biva podvostručen, radnik poseduje dvostruku egzistenciju: sa jedne strane on je, kako to Marks naziva, skup mentalnih i fizičkih moći, skup ljudskih i prirodnih sila koja sačinjavaju njegovu radnu snagu, sa druge strane ova radna snaga biva unutar procesa proizvodnje prevedena u formu onoga što Marks naziva varijabilnim kapitalom, ili jednostavno kapitalom koji se kao svi ostali sastavni delovi proizvodnje uvodi u proces. Marksovi pojmovi „klase po sebi“ i „klase za sebe“ oslikavaju ovu ideju. Isto tako na osnovu ove ideje subjektivnost Marks često govori o kapitalizmu kao preduslovu komunizma, jedna ideja koja se zasniva na principu da uslovi komunizma, tj. budućeg sveta nužno proističu iz datosti u kojoj se nalazimo (jedan primer je tehnološki napredak unutar kapitalizma, koji je neophodan preduslov komunističkog sistema proizvodnje). Drugim rečima, svet budućnosti se u izvesnom smislu zasniva na sadašnjoj eksploataciji, izgradnja novog sveta se vrši na leđima radničke klase, gde će novi svet biti njeno delo, iako delo nastalo unutar uslova eksploatacije.

Ova slika podvostručene strukture subjektivnosti biva nasleđena od strane Marksa u njegovim radovima. Ukoliko se sada vratimo Altiserovoj tezi da Marks odbacuje subjekt uopšte, onda se postavlja pitanje u kakvoj vezi stoji ideja dihotomne subjektivnosti sa idejom odbacivanja subjekta i još značajnije, zašto uopšte Altiser zastupa poziciju ukidanja subjektivnosti.

---

3 Althusser, L. (1964): *Marxism and Humanism*, u: For Marx.. London: Verso. Str. 228.

Altiser je svoje formativne godine proživio unutar jednog kompleksnog događaja koji je označio istoriju marksizma u 20. veku. Da bi dali osnovne crte ovog događaja počecemo sa jednim Altiserovim citatom koji kaže sledeće:

„Danas je na snazi socijalistički humanizam. Sovjetski savez, dok ulazi u fazu koja vodi iz socijalizma (svakome spram njegovom radu) ka komunizmu (svakome spram njegovim potrebama) proglasio je slogan „Sve za Čoveka“ i uveo je nove tematike u diskurs: sloboda individue, poštovanje legalnosti, dostojanstvo osobe. U radničkim partijama se slave postignuća socijalističkog humanizma, a opravdanje za njegove teorijske tvrdnje se traže u *Kapitalu* i sve češće u Marksovim ranim radovima.“<sup>4</sup>

U ovoj kritici real-socijalizma s polovine 20. veka snažno figurira ideja čoveka. Gore je rečeno da u Marksovom odbacivanju ideje *homo oeconomicusa* stoji pretpostavka ideje čoveka i da se rani Marks često koristio ovim pojmom pokušavajući da umesto esencijalističkih definicija čoveka govori o tzv. realnom čoveku, dakle čoveku kao proizodaču sopstvenog sveta. Zašto je Altiser kritičan spram ovog pojma, koji je za njega jedan od osnovnih pojmova subjektivnosti? Da bi ovo razumeli neophodno je okrenuti se istorijskoj situaciji koja je izvršila uticaj na Altisera, o kojoj je takođe sam Altiser veoma često komentarisao.

Nakon Staljinove smrti u Sovjetskom savezu je došlo do sukoba moći na nivou partije. Nikita Kruščev, koje je na kraju nasledio Staljinovu poziciju je održao jedan govor tokom kongresa pred pripadnicima partije. Tokom govora on je izlagao o progonima i brutalnostima izvršenim pod Staljinovom vlašću, denuncirajući ga i osporavajući njegove zasluge tokom Revolucije. Naravno same informacije nisu bile velika novina za mnoge u Sovjetskom Savezu, koliko činjenica da se o tome eksplicitno govorilo na nivou partije. Jedna od osnovnih kritika koje je Kruščev uputio Staljinovoj vlasti jeste kritika ideologije diktature proletarijata. Već ranije je staljinizam bio identifikovan sa ideologijom radničke klase i posebno sa idejom diktature proletarijata. Kruščev je igrao na kartu diktature proletarijata pozivajući se na njen tranzitivni karakter, da bi svojim govorom i kritikom Staljina proglasio kraj faze diktature proletarijata i početak jednog novog perioda real-socijalizma. Ova nova ideologija ujedno je u pokušaju distanciranja od staljinizma pokušala jednu transformaciju ideje subjekta, pozivajući se na ideje ranog Marksa, posebno ističući ideju čoveka uopšte, nasuprot ideologiji radničke klase.

---

4 Ibid. str. 221.

Cela ova drama je ostavila veliki utisak na francusku intelektualnu scenu. Dok su mnogi u razočarenju pred javnim proglašavanjem brutalne vladavine pod Staljinom napustili redove Francuske komunističke partije i često odustali od ideje komunizma uopšte, mnogi su pokušali da novi smer komunizma pronađu u ideji čoveka, tj. u pokušaju stavljanja humanističkog lica na marksizam. (Egzistencijalizam je jedan primer ovog pokušaja stavljanja težišta na individualnost unutar koje je često bila integrisana u marksizam). Ovi pokušaji su se sa druge strane oslanjali na Marksove rane radove, koji stavljaju izuzetno težište na ideju čoveka, na ideju otuđenja, i uopšte na princip, kako to Altiser naziva, antropološkog humanizma. Drugim rečima, tekstovi mladog Marksa su se koristili kako bi se sama ideja komunizma spasila iz ideologije staljinizma, koja je često bivala identifikovana sa ideologijom radničke klase, diktature proletarijata i sl.

Altisera možemo razumeti kao reakciju na ovaj pokret. Za njega je ovo čista ideologija. Altiser je u svojoj reakciji na ovu situaciju pokušao da afirmiše pojam radničke klase u protivteži spram nove ideologije čoveka. Za razliku od humanističke antropologije koja teži da afirmiše ideju čoveka i koja teži ukidanju njegovog otuđenja, Altiser želi da afirmiše pojam radničke klase u smislu naučnog pojma. Rečeno je da je Altiseru izuzetno stalo do nauke, samim time po njemu marksizam nije naučnog karaktera ukoliko operiše apstrakcijama kao što je čovek, već se nužno mora oslanjati na pojmovni aparat koji, po Altiseru, oslikava realne odnose proizvodnje. Ovo upućivanje na realne procese proizvodnje nije moguće ukoliko se odstrani pojam radničke klase. Ovo je ostavilo duboke tragove na Altiserov misaoni razvoj. Jedan od značajnih tragova jeste činjenica da ukoliko ukinemo pojam čoveka kao subjekta i pojam subjekta uopšte, time ukidamo neke od osnovnih pratećih pojmova koji su vezani za njih, u prvom redu pojmove kao što su volja i svest. Altiser će veoma brzo doći do zaključka da radnička klasa kao takva nije rezultanta pojedinačnih volja i samosvesti, ona nije nešto što se može izvesti na osnovu lokacije pozicije subjekta sa čijeg stanovišta možemo razaznati voljne i svesne akte. Utoliko ideologija za Altisera nije lažna svest koliko polje nesvesnog.

Iz ovog razloga se Altiser veoma često smešta u takozvanu tradiciju mišljenja pod imenom strukturalizam. Jedna od osnovnih teza altiserijanskog strukturalizma kaže da struktura prethodi subjektu, drugim rečima da struktura determiniše instance kao što su volja i svest. Reći da subjekt kao takav ne poseduje konstitutivnu ulogu u nauci podrazumeva stanovište da subjekt jeste produkovan strukturom. Za Altisera ne postoji klasa koja produkuje svoj svet, time produkujući i odnose u koje stupa. Postoji proces koji prethodi subjektu, ovaj proces jeste klasna borba. Klasna borba produkuje i reprodukuje radničku i vladajuću klasu. Strukturalni razlozi prethode svim drugim instancama, bile to volje ili svesni pojedinaca. U izvesnom smislu Altiser je u pokušaju otklona od esencijalizma premestio esenciju sa subjekta na strukturu.

Ovim činom Altiser je efektivno prepolovio dihotomnu strukturu subjektivnosti, sa jedne strane je zadržao Marksovu ideju „klase po sebi“ time što je klasu sveo na procesualnost strukture, dakle na onaj momenat gde subjekt biva razložen na mehanizam strukture, čineći ovo sa namerom da istakne pojam radničke klase u smislu jednog naučnog pojma marksizma, dok je sa druge strane stavio u pitanje celokupno pitanje „klase za sebe“, time što je ideologiju proglasio poljem nesvesnog, a svaku poziciju subjekta poljem ideologije.

Posledica ovog je sledeća: Altiser prenosi stožer svojih razmišljanja o kapitalizmu, naočigled moralnog bankrota emancipativnog jezgra humanističkog socijalizma, na samu klasnu borbu kao ne-subjektivnu procesualnost mehanizama u kojima su principi volje i svesti isključeni u svom konstitutivnom karakteru. Ovde se ne radi o tome da Altiser odbacuje pojam radničke klase, ali mu odbija emancipativne preskripcije koje su tradicionalno bile upisane u ovaj pojam (odbija radničku klasu *kao subjekt*), time proglašavajući svaku praksu ideološkim činom. Možemo navesti samo neke principe koji slede iz ovog čina:

---

98

- Altiser odbacuje ideju otuđenja. Ukoliko ne postoji subjekt kao takav, sama ideja otuđenja postaje problematična jer ne postoje kriterijumi subjektivnosti koji bi nam rekli šta znači biti otuđen i u odnosu na šta smo otuđeni.

- Ne postoji izvorni subjekt radničke klase, koji sebe može da isključi iz ideologije, da sebe prepozna kao otuđenog subjekta i koji neophodno mora da povрати svoju izgubljenu suštinu. Ne postoji ni izvorni kapitalista. Ove pozicije su efekat ideološkog diskursa. Ono što jeste objekt nauke jeste klasna borba, proces kapitala koji reprodukuje kapitalističku i radničku klasu, a ne subjekti koji nezavisno od ovog procesa susreću jedni druge i svojom voljom, svesnom aktivnošću vode klasnu borbu.

- Ovde možemo naglasiti Altiserovo pozivanje na Marksove formulacije tipa: vrednost kao automatski subjekt, kapitalista kao personifikacija kapitala, roba kao građanin sveta robe koja valorizuje druge robe. Altiser u svemu ovome vidi jedno naglašavanje same procesualnosti kapitala, gde onda tzv. subjekt nije čovek koji svojom voljom, svojim svesnim aktom stavlja ovu procesualnost u pogon, već sam proces koji kao što dovodi do produkcije roba, tako isto dovodi do produkcije subjekata.

Ali ako je ovo slučaj, onda vidimo da subjekt u svojoj dvojnoj strukturi podređenosti i emancipacije mora biti sagledan kao ideološki produkt. Sagledati ga u ovom smislu podrazumeva učiniti korak napred ka nauci.



Da li odbacivanje ideje subjekta istovremeno znači da nema izlaza iz ideologije putem emancipativne prakse i ukoliko je to slučaj, sa koje pozicije je uopšte moguće voditi emancipativnu borbu? Ovo će postati jedna trajna tačka spoticanja za Altisera. Sa odbacivanjem ideje subjekta uopšte za njega će se pojaviti mnoštvo problema, u prvom redu problem formulisanja ideje prakse uopšte, koja će negde figurirati konsekvntno kao instanca ideologije, time stvarajući potrebu za idejom tzv. „pozitivne ideologije“ radničke klase, a drugde kao instanca naučnosti, što će onda otvoriti pitanje, na koji način ova naučna praksa uopšte može biti formulisana. Osnovni problem će postati pitanje kriterijuma. Ukoliko pokušamo da prepoznamo represivnu i „pozitivnu“ ideologiju postavlja se pitanje kriterijuma po kojima možemo da razlikujemo ove dve. Simptom ovih problema moguće je uvideti u jednom interesantnom Altiserovom citatu:

„Nisu ljudi ti koji stvaraju istoriju, već mase“. Ovaj slogan je od „životnog značaja za proletarijat“. Nije „humanizam“ ključna reč, već ono sto je od životnog značaja za proletarijat: „klasna borba“.<sup>5</sup>

Dakle nisu subjekti, pojedinačne instance svesti i volje u formi ljudi ti koji stvaraju istoriju, već mase, jedan opšti pojam koji se poziva na strukturalni značaj grupacija ljudi, a ne toliko na rezultatni efekat pojedinačnih odluka istih. Od važnosti je ovde uvideti formulaciju po kojoj od životnog značaja za proletarijat nije činjenica da proletarijat stvara istoriju, niti muškarci i žene kao voljni, svesni subjekti, već mase. Postavlja se očigledno pitanje, ko sačinjava ove mase? Ko pripada masama? Ovo pitanje je bilo uvek aktuelno u istoriji marksizma jer je omogućavalo formulisanje konkretnih poteza koje su vodile aktere revolucionarnih pokreta pružajući prostor da se formulišu strategije (od toga gde će se deliti letci do toga ko će sačinjavati različite forme provizionalne vlasti). U izvesnom smislu ukidanjem aktera Altiser se okrenuo jednom drugom smeru razmišljanja o emancipaciji koje se sve više zasnivalo na ideji kontingencije i kontingentnim uslovima koji vode istorijske događaje.

Problem nemogućnosti lokacije aktera revolucije pod opasnošću da nauku redukujemo na ideologiju će biti jedno problematično mesto kod Altisera kojeg će on biti svestan. Zapravo Altiser će u samo-kritici reformulisati svoje stavove i priznati radničkoj klasi emancipativni karakter u smislu subjekta revolucije, ali će to imati pogubne posledice na strogo razlikovanje ideologije i nauke koje je karakterisalo njegove ranije radove.

<sup>5</sup> Althusser, L. (2001): *Lenin and Philosophy*, u: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: Monthly Review Press. Str. 69.

\* \* \*

Pitanja koja je Altiser otvorio su za mnoge autore koji idu njegovim stopama od značaja. Po njima Altiser je otvorio problematiku subjekta revolucije i u kom smislu je uopšte moguće govoriti o subjektu revolucije. Drugim rečima on je uzdrmao staru veru u radničku klasu kao jedan jasno definisan akter sveta i u jednu sliku sveta koja je i dalje očuvavala esencijalističke korene, što je mnogim autorima otvorilo put ka reformulacijama marksizma. Iako je pokušaj iskorenjivanja esencijalizma u marksizmu za Altisera često završavao u novim esencijalizmima, sam pokušaj jeste nešto što je postalo vodilja mnogim autorima koji su se kretali njegovim stopama.

Saša Hrnjez

## “Staro umire a novo ne može da se rodi”: Gramši na putu rađanja novoga

Ne može se reći da Gramšijevo ime nije prisutno i da nije poznato, ne samo u užim, teorijski upućenim krugovima, nego i u širem polju interesovanja za političku teoriju marksističke orijentacije. Gramši je verovatno uz Makijevalija i Vikoa jedan od najcitiranijih italijanskih mislilaca. Prevodi Zatvorskih svezaka i ostalih Gramšijevih tekstova na mnoge svetske jezike takođe su znak njegove šire rasprostranjenosti i popularnosti. Možemo govoriti i o izvesnoj “modi Gramšija” u određenim periodima i u određenim zemljama, kao i o statusu klasika koji uživa u samoj Italiji<sup>1</sup>. Međutim ovi kvantitativni i nominalni kriterijumi nisu i znak duboke prisutnosti i žive cirkulacije Gramšijeve misli, niti njene kreativne elaboracije. I ne samo to: rasprostranjenost Gramšijevog imena sama po sebi ništa ne znači, te može biti i negativni znak ideološkog vremena koje naseljavamo, odnosno pokazatelj mehanizma kojim hegemonu kulturna ideologija uspeva da inkorporira i apsorbuje određene teze koje dolaze sa suparničke pozicije (u ovom slučaju marksističke) kako bi se dominantan sistem misli i verovanja dalje reprodukovao i oslabio mogućnost istinske promene. Važno je reći da je ovaj mehanizam predvideo i sam Gramši uključivši ga u svoje razmatranje pasivne revolucije. Naime, danas nije ništa neobično da se na Gramšija pozivaju ne samo oni koji duboko veruju u istinsku poruku njegove misli, a to je revolucija i uspostavljanje socijalističkog društva, nego čak i oni kojima je ta poruka mrska. Svakako da heterogenost, bogatstvo i univerzalna multiverzalnost Gramšijevih interesovanja koja pokrivaju mnoga polja, naizgled udaljena od jezgra marksističke politike i prakse, dopuštaju mnogima da u Gramšiju nađu inspiraciju, utemeljenje i modele za sopstvena istraživanja. Ovde ne želimo da negiramo takvu vrstu uticaja na mnoge prošle i buduće mislioce, već samo da odlučno izbegnemo onu redukciju, izrazito ideološku i tako svojstvenu aktuelnom postburžoaskom neoliberalnom kapitalizmu, a koja se, na našem primeru, otkriva u svođenju Gramšijevog dela na samo jedan njegov aspekt, neutralizujući političko značenje i oštrinu njegove misli i izbegavajući tako crvenu nit koja prožima celokupan njegov angažman a čija je suština upravo u tome da je crvena. Zato kada govorimo o Gramšiju filozofu, Gramšiju istoričaru, Gramšiju teoretičaru politike, Gramšiju istraživaču društvenog života, Gramšiju misliocu kulture i pozorišnom kritičaru, Gramšiju žrtvi Musolinijevog fašizma itd., ne treba da zaboravimo – i to pogotovo danas – da je Gramši teoretičar revolucije i komunističkog društva. Gramši je pre svega

---

<sup>1</sup> Videti: Eric Hobsbawm, *How to Change the World*, Little, Brown, New York, 2011, (pogl. 13).

bio politički borac, aktivista i vođa Partije. Marksistički filozof, ali i filozofski komunista. Tek dospевši u zatvor Gramši je prisiljen da se bavi isključivo teorijom, te se tako razvija Gramši istorijski materijalista, filozof prakse, ali i neoidealista, zbog čega zasluđuje mesto i u istoriji filozofije rame uz rame sa ostalim imenima 20-vekovne filozofije, bez obzira na to što njegov interes za filozofiju nije akademsko-katedarski, i što je njegovo poznavanje istorije filozofije selektivno (Gramši je bio student književnosti i filologije na Univerzitetu u Torinu gde čak nije ni diplomirao). Jedino imajući sve ovo u vidu možemo izbeći ideološku neutralizaciju i redukciju Gramšijeve figure čime ona u razblaženom i "bezopasnom" obliku postaje prihvatljiva za dominantne akademske, ali i anti-akademske krugove. Gramši nije sveobuhvatni mislilac gde je revolucionarna politika samo jedan deo te celine i širine interesovanja. Ne! Gramši je sveobuhvatni mislilac gde je sama ta sveobuhvatnost politička i revolucionarna. Bez ovog razjašnjenja besmislen je svaki uvod u njegovu misao. Drugim rečima, Gramšija ne treba učiniti prihvatljivim uprkos njegovom komunističkom angažmanu (kako su mnogi skloni da čine), nego učiniti ga prihvatljivim samo na osnovu i uz taj angažman.

### **«ostvarenje hegemonskog aparata, budući da stvara novo ideološko tlo ... jeste saznanja činjenica, filozofska činjenica» ZS X – II, §12<sup>2</sup>**

Jedan od pogrešnih koraka u pristupu Gramšijevim temeljnim pojmovima jeste njihovo apstraktno i čisto konceptualno razmatranje bez uzimanja u obzir kako Gramšijevih konkretnih političko-istorijskih analiza, minulih i njemu savremenih dešavanja, tako i samog neposrednog kolektivnog i povesnog iskustva kroz koje je Gramši prolazio sazrevajući i izgrađujući se kao autonomna i originalna politička ličnost. Možemo reći da su dva konkretna pitanja u pozadini celog Gramšijevog intelektualnog napora: 1. Zašto se Boljševička revolucija nije proširila i na zapadne zemlje? i 2. Zašto je u Italiji pobedio fašizam? Upravo se zbog toga i fundamentalni pojam Gramšijeve teorije – pojam hegemonije – ne može ispravno sagledati bez uvida u situaciju italijanskog radničkog pokreta i Socijalističke partije za vreme i neposredno nakon Prvog svetskog rata (pitanje kolonijalizma i intervencionizma), a pogotovo je nemoguće izgraditi pravu sliku bez razumevanja događaja poznatih kao *Biennio rosso*, okupacije fabrika 1919-1920. Upravo iz ovih iskustava, koje na kolektivnom a i ličnom planu mogu da se sažmu psihološki u jednu dispoziciju, a to je poraz, nastaje plodna i složena

<sup>2</sup> Antonio Gramši, *Zatvorske sveske* (u nastavku ZS), deseta sveska – drugi deo, paragraf dvanaesti. Naslov originala: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975. Sve citate Gramšija preveo je autor teksta.

pojmovna i teorijska struktura fragmentarno razrađena u *Zatvorskim sveskama*, ključnom Gramšijevom delu pisanom u Musolinijevom zatvoru između 1929 i 1935.

Kada je reč o pojmu hegemonije (*egemonia*), suprotno uobičajenom značenju prisilne dominacije, nametanja ili nasilne prevlasti, bitno je odmah naglasiti da je za Gramšijevu "hegemoniju" ključan pojam saglasnosti (*consenso*)<sup>3</sup>. Na nekim mestima izgleda kao da Gramši identifikuje hegemoniju sa saglasnošću, odnosno sa upravljanjem putem saglasnosti i pristanka onih kojima se upravlja, dok na drugim mestima proširuje pojam hegemonije dodajući mu i značenje vlasti u smislu vladanja putem državnog i normativnog aparata prisile. U oba značenja ideja upravljanja saglasnošću ostaje konstitutivna za hegemoniju. Naime, po Gramšiju dva su načina na koji jedna politička klasa ostvaruje svoju vladavinu: kao upravljačka klasa (*classe dirigente*), kada postane vodeća u društvu putem saglasnosti i saveza sa ostalim potlačenim klasama, i kao vladajuća klasa (*classe dominante*) kada dođe na vlast i preuzme mehanizme prinude čime dominira i suparničkim klasama. Prvo određenje ima značenje «političke hegemonije» i cilja na to da klasa treba i može da bude vladajuća i pre dolaska na vlast, dakle, da bude upravljačka i vodeća u društvu<sup>4</sup>. Već ovakvo određenje koje ujedinjuje preskriptivni ("treba da bude") i eksplikativni ("može da bude") nivo govori nam da je «politička hegemonija» programski koncipirana za radničku klasu i zbog nje: revolucija počinje u borbi za hegemoniju radničke klase pre njenog dolaska na vlast sa ciljem da ona postane upravljačka u društvu, hegemonu u smislu političko-etičko-kulturnog uticaja na društvene aktere posredstvom klasnog saveza sa ostalim potčinjenima. Instrumenti ovog uticaja su istovremeno i instrumenti sprovođenja hegemonije: školska delatnost, udruženja, različite organizacije, časopisi, publicistika, kulturne institucije. Instrumenti hegemonije prema tome pripadaju onome što se može definisati kao građansko društvo (shvaćeno kao *bürgerliche Gesellschaft*, a ne kao *civil society!*), dakle pripadaju polju udruživanja, posredovanja i komunikacije između različitih ljudskih subjekata. Gramšijev doprinos sastoji se u tome što ovo polje nije mislio kao neutralno i imuno na političko struktuiranje, jer takvo ono ne može da bude, nego naprotiv, građansko društvo je uvek i polje borbe za hegemoniju različitih političkih snaga i odnosa.

Iz prethodno rečenog možemo zaključiti zašto je pitanje intelektualaca jedno od važnijih kojem se Gramši posvećuje. Nosioi borbe za hegemoniju su upravo intelektualci. Njih Gramši shvata u širem neelitističkom i neakademsom smislu. Intelektualac nije pripadnik nezavisne društvene grupe koja se od ostalih

3 "Hegemonija nije samo nešto drugo, ona je suprotna diktaturi ... ne postoji praksa hegemonije bez kulturne izražajnosti. Sprovođenje hegemonije je jedna veoma složena stvar, rekao bih rafinirana: Ona znači voditi prateći, biti na čelu istorijskog toka već u kretanju, i koji se kreće i na osnovu ideja, ideja-vodilja, ideja-sila koje mi unosimo"; Mario Tronti, *L'uomo che ha afferrato il fulmine a mani nude*, Povodom 70. godišnjice od Gramšijeve smrti, Rim, 17 april 2007.

4 A. Gramši, ZS I, §44

grupa izdvaja po karakteru svog intelektualnog rada i vrednostima (kao što je npr. posvećenost istini). Svaka društvena grupa, odnosno klasa ima svoj sloj intelektualaca. Intelektualce koji svesno pripadaju određenoj klasnoj poziciji, govore iz nje i za nju, Gramši naziva organskim intelektualcima, upravo zbog "organske" povezanosti sa klasnom osnovom i socijalne utemeljenosti. Intelektualac dakle ima ulogu nosioca teorijske svesti o revolucionarnom društvenom zadatku, i upravo zbog toga intelektualac nije nikakva autarkična figura, ili posebno zanimanje, nego ona komponenta koju treba razviti među samom radničkom klasom. Radnik treba da postane intelektualac, a to postaje onda kada prestane da se doživljava isključivo kao radnik-izvršitelj i kada se razvije u radnika-proizvođača ideja koji je u stanju da vodi društvo zadajući mu orijentaciju, smer i novi smisao. Upravo na taj način potčinjena radnička klasa postaje hegemon, jer stiče posebno "intelektualno" odnosno idejno (a to znači i etičko, političko i kulturno) značenje za sam društveni totalitet. U pitanju je, dakako, proces političke konstitucije klasne subjektivnosti, njeno formiranje u klasu za sebe. Ovo zadobijanje klasne samosvesti Gramši tumači i kao prelaz sa baze na nadgradnju, odnosno prevazilaženje čisto ekonomsko-korporativnog nivoa gde radnik još sebe gleda kao profesionalnog izvršitelja određenih, njemu tuđih, društvenih zadataka<sup>5</sup>. Samosvest je na tom nivou i dalje partikularna i nedovoljno izražena, jer je vezana za poseban ekonomski interes radnika - čak iako se on izražava u političkim terminima - bez svesti o društvenom totalitetu i povesnoj pozicioniranosti. Hegemonija se međutim rađa sa političkom svešću o univerzalnom društvenom zadatku koji radnička klasa sebi postavlja iz njenih posebnih, partikularnih interesa. U hegemoniji se na taj način radi o nekoj vrsti političkog *Bildunga* kojim se potčinjena radnička klasa izdiže na univerzalni nivo, ili rečeno Laklauovim rečnikom zauzima, hegemonizira prazno polje opštosti popunjavajući ga svojim posebnim, kontingentnim sadržajem. Koliko god ova Laklauova koncepcija bila nedovoljno dijalektička jer odnos posebnog i opšteg posmatra kao spoljašnji odnos "praznog" i "punog"<sup>6</sup>, ona je na sasvim dobrom tragu s obzirom da pojam hegemonije smešta u pojmove opšteg/posebnog. Umesto toga možemo reći da klasna partikularnost određene povesno potlačene klase u jednom trenutku *zaista* otelovljuje društveni totalitet, pa se univerzalnost i *sadržinski* ostvaruje na posebnom mestu te društvene grupacije, jer sada njenu klasnu poziciju - možemo i tako reći - ispunjava univerzalnost koja samim tim ne može biti mišljenja kao prazna forma.

Prevazilaženje ekonomsko-korporativne ograničenosti kao *conditio sine qua non* hegemonskog odnosa znači, u terminima klasne solidarnosti, da se radnici ne osećaju samo solidarnim sa drugim istovrsnim radnicima, putem profesionalne i sindikalne povezanosti (na primer u fabrici), nego da se radnička solidarnost

5 A. Gramši, ZS IV, §38

6 Videti: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Struggle*, Verso, London, 1985 i Batler, Laclau, Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London, 2000.

zasnuje kao šire društveno i političko jedinstvo. Za Gramšija sindikalizam stoga nije dovoljan, pa čak služi i kao pogrešan primer (on ga naziva liberalizmom potlačenih), jer se sindikalizam bori za radnička prava politički i pravno, ali i dalje na nivou ekonomsko-korporativnih interesa. Za Gramšija je najproblematičnije to što sindikalizam ne dovodi u pitanje horizont u kojem se borba za radnička prava želi ostvariti, dok se u zadobijanju i sprovođenju hegemonije suštinski radi upravo o osporavanju tog horizonta, buržoaskog-kapitalističkog okvira društvene reprodukcije. Drugim rečima, radništvo će se konstituisati kao politički subjekt tek kada ovlada kulturno-intelektualno-etičkim instrumentima za ostvarivanje hegemonije u društvu, dakle kada postigne društvenu saglasnost među potlačenim klasama, i naravno, kada dobije svog Modernog vladaoca, a to znači: organizovati se u političku stranku koja će kao kolektivni organski intelektualac na temelju hegemonskog odnosa moći da figurira kao univerzalni nosilac revolucionarne promene društvenog totaliteta.

U Gramšijevom koncipiranju hegemonije, kako možemo da vidimo, radi se o procesu formiranja političke svesti (na subjektivnoj ravni) i izgradnji društvenog totaliteta na strani potlačenih klasa (na objektivnom nivou). Jedinstvo ove dve ravni nije ništa drugo nego formulacija klasično marksističkog jedinstva teorije i prakse. Ono što Gramšija najviše interesuje jeste kako stvoriti najšire uslove za revolucionarni preobražaj, kako potlačenu klasu učiniti hegemonom tako da ta hegemonija bude «temelj održive političke vlasti»<sup>7</sup>. Ovo praktičko pitanje neodvojivo je od teorijske re-konstrukcije marksizma što podrazumeva njegovo oslobađanje od “neradikalnih” elemenata: neokantizam, pozitivizam, pragmatizam, neoidealizam (u italijanskoj varijanti Kročea i Đentilea). Ovakav emancipovani marksizam mišljen kao filozofija prakse u stanju je, prema Gramšiju, da izgradi novu kulturu, odnosno nove kulturne temelje socijalističkog društva<sup>8</sup>. I upravo stoga hegemoniju Gramši naziva filozofskom činjenicom, sa zadatkom stvaranja novog ideološkog terena određenog preobražajem svesti i metoda saznanja. U tom smislu Gramši razumeva i Marksovu rečenicu, koja se često ponavlja u *Zatvorskim sveskama*, da ljudi postaju svesni konflikta u svetu proizvodnje na terenu ideologije<sup>9</sup>: biti-svesnim ovde ima gnoseološko značenje

7 Wolfgang Fritz Haug, *Philosophizing with Marx, Gramsci, and Brecht*, u: “Boundary 2”, 34 (3), str. 160

8 Postavka koja je prisutna od najranijih Gramšijevih radova. Videti npr. A. Gramsci, *Socialismo e cultura*, u: *Scritti politici I*, Editori Riuniti, Roma, 1973, str. 15. «Svakoj revoluciji prethodio je intenzivan rad kritike, kulturnog prodora, idejnog prožimanja putem udruživanja ljudi, prethodno otpornih jedni na druge, koji su bili samo zaokupljeni mišlju da reše, dan za danom, iz časa u čas, sopstveni ekonomski i politički problem za sebe, bez solidarnih veza sa drugima koji se nalaze u istim uslovima. (isto, str.16)

9 «Pri posmatranju ovakvih prevrata mora se uvek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uslovima proizvodnje, koji se daje konstatovati sa tačnošću fizičkih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umetničkih ili filozofskih, ukratko, od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rešavaju», Karl Marks, *Predgovor za Prilog kritici političke ekonomije*, u «Izabrana dela I», Kultura, Beograd, 1949.



konstituisanja istine (ZS IV, §45) u delanju i *samo* kroz delanje<sup>10</sup>. Ako je teren ideologije teren političke borbe, ali u odnosima proizvodnje svesti i spoznaja, onda to znači da su dinamike konstituisanja istine uvek političke, te da je politička akcija uvek određena formom i stepenom samosvesti individua i grupa koji akciju sprovode. I ova samosvest uvek ima formu svesti o dubokim društvenim protivrečnostima u kojima se deluje. Stoga je razumljiv i tribut koji Gramši odaje Lenjinu zbog njegovog doprinosa i filozofiji, jer je unapređujući političku praksu i teoriju uspeo i filozofiju da pomeri unapred.

### «Pozicioni rat, u politici, jeste pojam hegemonije» (ZS VIII, §52)

---

106

Smisao razlikovanja manevarskog i pozicionog rata leži u isticanju istorijske promene koja se dogodila u uslovima i načinima političke borbe. Obuhvatno i temeljno mišljenje pripremnog zadatka revolucije zahteva dugoročnost i drugačije načine političke borbe koji zapravo odgovaraju drugačijim istorijskim uslovima i okolnostima. Prelaz sa manevarskog na pozicioni rat jeste prelaz sa frontalnog napada, direktno usmerenog ka tački gde je moć centrirana, na rovovsku borbu na različitim pozicijama i u širem polju unutar društva. Nakon događaja koji su obeležili istoriju manevarskog rata (na Zapadu Francuska revolucija 1789. i Boljševička revolucija u Rusiji od marta 1917. do marta 1921.) otvorio se dugi period pozicionog rata koji je Evropi doneo ideološku pobjedu liberalizma u 19. veku i fašizma u 20. veku. Ovi istorijski primeri nam već sami po sebi govore da je pozicioni rat karakterističan ideološko-politički način borbe u ireverzibilnoj situaciji u kojoj je građansko društvo postalo kompleksnije, ideološka struktura razvijenija kao i njene forme političke organizacije. «Kada postoji nova vrsta Države, rađa se problem nove civilizacije i treba stara direktnija oružja i probleme taktike zameniti sa prefinjenijim i odlučnijim oružjem ... To je borba za višu kulturu, pozitivni deo borbe za kulturu» (ZS III, §31). Ako se, prema tome, «borbom za višu kulturu» osvaja kulturna hegemonija sa političkim značenjem, onda pozicioni rat nije ništa drugo nego strategija hegemonije, ili kako kaže sam Gramši: hegemonija u politici jeste pozicioni rat. Ako prihvatimo čisto metodsko razlikovanje kulture i politike – što bi u Gramšijevom slučaju bila jedina dopustiva razlika između ta dva polja – onda bismo mogli reći da je pozicioni rat nastavak konflikta između dve suprotstavljene hegemonije političkim sredstvima. Međutim, iako smo do sad već mogli da primetimo, nije uzalud ponovo naglasiti da je ova razlika između kulturne i političke hegemonije

---

<sup>10</sup> Tim povodom Gramši u jednom fragmentu (ZS VII, §37) citira Getea: „Tražiti gde i u kojem smislu Gete tvrdi: Kako čovek može dostići samosvest? Kontemplacijom? Naravno da ne, samo kroz delanje.“

uslovna i ima samo didaktičku funkciju jasnijeg objašnjenja. Politička hegemonija je uvek kulturna, i obratno.

Iako Gramši tvrdi da je manevarski rad prevaziđen upravo idejom hegemonije koja se sada ostvaruje u pozicionom ratu, to ne znači da ne postoje mesta i istorijske prilike gde manevarski rat i dalje ne predstavlja odgovarajući oblik političkog suprotstavljanja. Antikolonijalna borba je primer manevarskog rata koji nastavlja da ima emancipatorsku ulogu u zemljama gde je moć koncentrisana na jednom mestu ili suvereno personifikovana u jednom čoveku, diktatoru ili monarhu. Model direktne frontalne borbe, a to znači nasilna pobuna sa elementima pravog rata, u takvoj situaciji ima smisla jer je, kako kaže sam Gramši, tu Država sve a građansko društvo nerazvijeno i želatinasto (ZS, VII, §16). Međutim, kompleksna društvena struktura zapadnih kapitalističkih zemalja ovakvu nasilnu borbu čini izlišnom, pa čak i kontrarevolucionarnom. Pozicioni rat se, prema tome, dotiče pitanja revolucionarnog nasilja koje se obično u javnom diskursu provlači u potencijalno diskreditujućim i moralizatorskim namerama. Kao mladi socijalista koji je pozdravio Boljševičku revoluciju u danima njenog zbivanja, Gramši zapravo nudi jedno realističko rešenje i ne isključujući a priori nasilno zauzimanje vlasti on se bavi onim što dolazi pre, a to je analiza uslova i sposobnosti za revoluciju. Čitava Gramšijeva teorija revolucije jeste teorija sposobnosti za revoluciju. Iz te perspektive i pitanje revolucionarnog nasilja zadobija sasvim drugo, real-istorijsko značenje. Iskustvo Boljševičke revolucije, te uspostavljanje staljinističkog režima nakon nje, kao i razočaravajući negativan ishod okupacija fabrika 1920-te, Gramšija su podučili da treba prigrliti dugoročnu strategiju - strpljivi, dugački, naporni i sigurno ne linearni proces revolucije.

U strogo teorijskom smislu pozicioni rat upućuje na dva vrlo bitna odnosa: jedan je odnos građanskog društva i države, dok je drugi klasično marksistički odnos baze i nadgradnje (nem. *Überbau* Gramši prevodi sa *superstruttura*, umesto uobičajenog ital. *sovrastruttura*). Građansko društvo, koristeći se vojnim metaforama, Gramši razumeva kao sistem rovova, utvrđenja i šančeva. Pozicioni rat se odvija na svim ovim «ratnim» pozicijama unutar građanskog društva. Država u tom sistemu je «prednja tranšeja» (ZS, VII, §16).

I nadgradnje Gramši naziva sistemom rovova i time ne samo što dovodi u vezu borbu za hegemoniju i pozicioni rat sa temom nadgradnje, nego i pojmovno reformuliše odnos baze i nadgradnje. Taj je odnos kod Gramšija uvek mišljenje kao "odnos prelaza". Prelaz sa baze na nadgradnju potpuno odgovara već pomenutom prevazilaženju ekonomske-korporativne ograničenosti, ideologije sindikalizma, ekonomizma i socijalnog empirizma čime se obavlja ključni korak u sticanju univerzalne političke samosvesti potlačenih društvenih grupa. Termini baza i nadgradnja ovde dobijaju "subjektivističko" značenje, jer dolaze direktno u vezu sa stepenom samosvesti određene društvene grupacije. Pa prema tome: ako jedna društvena grupacija na nivou samo-razumevanja ostaje i dalje ograničena sferom ekonomske nužnosti, i u potpunosti i nerefektivno zavisi od materijalnih

proizvodnih snaga, ta je grupa onda celom svojom egzistencijom u bazi. Onog momenta kada ta društvena grupa razvije svoju kulturnu, etičku i intelektualnu delatnost, svoje "oblike društvene svesti", pa postane politički činilac sa univerzalnom društvenom ulogom, tada je ona u polju nadgradnje. Prelaz sa jednog na drugo polje, to jest sa baze na nadgradnju, iz ove "subjektivističke" perspektive, ima značenje svesne emancipacije i političkog samoodređenja. To u stvari znači da baza i nadgradnja figuriraju i kao relacioni pojmovi, odnosno, oni ne označavaju toliko različita polja u objektivnoj društvenoj stvarnosti (ekonomija, politika, pravo, ideologija, itd.) nego način na koji se određeni subjekat odnosi prema tim poljima, te da li se odnosi na način nužnosti i podređenosti neposrednim determinacijama ili se pak odnosi na način svesne inicijative i voljnog delovanja. To ne znači da Gramši prenebregava "objektivnu" ili "materijalističku" stranu odnosa baze i nadgradnje; naprotiv, ona upravo određuje stepen realizma i ostvarivosti revolucije s obzirom da Gramši često citira rečenice iz Marksovog *Predgovora* za Prilog kritici političke ekonomije o tome da nijedna društvena formacija ne propada i ne zamenjuje se novim, višim odnosima proizvodnje, pre nego što se razviju svi postojeći oblici proizvodnih snaga. Dijalektički odnos baze i nadgradnje znači da revolucija ne može nastati pukom inicijativom subjekta, teorijski osvešćenog, koji vodi pozicioni rat u sferi kompleksnih nadgradnji. Potrebne su objektivne protivrečnosti i konflikti u svetu proizvodnje, istorijski uslovi koji predstavljaju "bazu" buduće promene. Pozicioni rat se dakle smešta u polju svesti o tim protivrečnostima (Marksovim jezikom rečeno, između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa) i svesne akcije koja povratno deluje na bazu i modifikuje je.

**«u dijalektičkoj suprotnosti samo teza zapravo razvija sve svoje sposobnosti borbe, tako da pridobije tobožnje predstavnike antiteze: upravo u tome se sastoji pasivna revolucija ili revolucija-restauracija»  
(ZS XV - II, §15)**

Već je rečeno da se teorijska vrednost Gramšijevih osnovnih pojmova sastoji u njihovoj konkretnoj opštosti; situirani u istorijskim pojavama i događajima opštost dostižu samo u kritičko-negativnom odnosu prema njima. Takav je i pojam pasivne revolucije koji na neki način ujedinjuje prethodna dva pojma - hegemoniju i pozicioni rat - definišući takav razvoj prilika gde vladajuća klasa da bi održala hegemoniju, u pozicionom ratu, pravi određene „revolucionarne“ iskorake, ali držeći se i dalje dominantno-reakcionarne linije. Vladajuća klasa pred izazovom i opasnošću istorijske spontanosti masa sa potencijalno revolucionarnim ishodom,

i upravo u nameri da spreči takvu mogućnost, izlazi donekle u susret zahtevima potlačenih i uspeva da ih integriše. Pasivna revolucija, kao i sama koncepcija hegemonije, proističe iz analize italijanskog Rizordimenta kojeg Gramši naziva "revolucijom bez revolucije". Negativni ili porazni istorijski primeri Gramšiju služe kao tlo gde se obistinjava osnovni politički princip: može i treba da postoji hegemonija pre dolaska na vlast. Ograničene istorijske forme su uvek na neki način mesto i istorijskih istina uzdignutih na nivo političkog načela. Rizordimento, a i fašizam u XX veku, svaki na svoj način, predstavljaju takve slučajeve čija nam analiza otvara teren za konceptualizaciju pasivne revolucije. Osim fašizma, i druga dva Gramšiju savremena fenomena – fordizam i staljinizam – mogu se podvesti pod mehanizam pasivne revolucije odnosno revolucije-restauracije. No da bi objasnili taj mehanizam najbolje je vratiti se Gramšijevom tumačenju Rizordimenta.

Rizordimento, italijanski pokret ujedinjenja koji je stvorio modernu Italiju kao političku zajednicu, izveden je sinergijom dve političke snage: Umerenjaci (*moderati*), predvođeni grofom Kavrurom, sa bazom u konzervativnoj političkoj klasi Pijemonta pod dinastijom Savoja, i Akcionaši (*azionisti*), progresivno-republikanska Stranka Akcije sa Macinijem i Garibaldijem. Ove dve ideološki suprotstavljene političke snage su se ujedinile na projektu izgradnje jedinstvene italijanske nacije-države koja je do tada bila teritorijalno podeljena na nekoliko manjih država sa snažnom Papskom državom između njih. Međutim, ovaj proces iako je imao dva pola i dve političke opcije u stvari je bio vođen delovanjem jedne političke snage koja je preuzela ulogu istinskog nosećeg subjekta. Umerenjaci su za razliku od Akcionaša predstavljali homogenu klasu, pa su kao takvi bili u stanju da uspostave hegemoniju u društvu, da je prošire i da upravljaju čitavim procesom ujedinjenja. Pijemontska homogena klasa, politički reprezentavana u Umerenjacima, oslanjala se na sloj bogatih veleposednika, ostatke stare aristokratije kao i na nove industrijalce i buržoaziju. Kao socijalno kompaktna snaga, politički artikulisana i sa slojem svojih organskih intelektualaca, Umerenjaci su delovali kao «privlačna snaga» na sve ostale političke činioce uspevši na taj način da održe svoju dominaciju. Savez sa Garibaldijem i Macinijem, koji nisu reprezentovali nijednu homogenu klasu, niti su imali hegemonijski aparat sa organskim intelektualcima, formirao se u stvari prema načelu održanja postojeće hegemonije. Prema tome, "savez" sa drugom, ideološki različitom ili čak suprotstavljenom klasom, ima konzervativnu funkciju osnaživanja postojećih društvenih odnosa kreiranjem ("revolucionarnim") nove političke realnosti kao što je bila italijanska. I zapravo ishod Rizordimenta pokazao se kao diplomatsko-vojno proširenje suvereniteta Pijemonta i dinastije Savoja na ostale delove Italije, sužavanjem moći Vatikana, uspostavljanjem kapitalističkog jedinstvenog tržišta do tada razjedinjenih i međusobno veoma asimetričnih i neusklađenih zemalja, što je bilo praćeno prvobitnom akumulacijom kapitala, te surovim gušenjem socijalnih pobuna na jugu. Ovi procesi dokazuju zašto je Rizordimento u

Gramšijevom određenju "propuštena revolucija" ili "revolucija bez revolucije". Politički savez između Kavura, Macinija i Garibaldija koji je stvorio modernu italijansku državu isključio je čitave slojeve seljaštva i siromašnih masa sa juga (radnička klasa tada je bila faktički nepostojeća) iz procesa konstituisanja zajednice. Ovo izostavljanje sprečilo je da se Rizordimento razvije u istinsku revoluciju koja bi modernu državu izgradila na široj socijalnoj osnovi. Upravo to je ona uloga koju su po Gramšiju imali jakobinci u Francuskoj: savez sela i grada, tj. novog buržoaskog sloja i ruralnih masa. Međutim, pošto Stranka Akcije kao progresivno-aktivistički element, koji umesto da bude noseći biva podređen i apsorbovan unutar hegemonije konzervativnih snaga, nikada nije postavila pitanje agrarne reforme, klasni savez sa širim narodnim slojevima kao temelj drugačijeg hegemonskog odnosa bio je nemoguć. Rizordimento kao model pasivne revolucije se dakle definiše prema svom izostajućem elementu koji Gramši istorijski locira u jakobinstvu. Pasivna revolucija se tako otkriva kao elitistički projekat, bilo u svojoj vojnoj, intelektualno-kulturnoj ili birokratskoj varijanti.

Formula pasivne revolucije kao „progresivne restauracije“ bila bi: promeniti toliko da se ništa ne promeni. Vladajuća klasa reaguje na sporadične i nepovezane izlive subverzivnosti narodnih masa "progresivnim" projektima i promenama obuhvatajući, inkorporirajući i time neutralizujući revolucionarne elemente u meri u kojoj potlačeni ostaju u stanju potlačenosti, a hegemonija vladajućih se konsoliduje. Dominacija i hegemonija se time poveseo još jednom potvrđuju i reafirmišu kroz sposobnost vladajuće klase da politički reartikuliše svest o svojoj ulozi u momentima potencijalnih poveseo otvaranja koja prete da miniraju uspostavljeni sistem hegemonije. Čitav Gramšijev politički projekat zapravo cilja na korenitu poveseo transformaciju koja se sastoji u tome da proletarijat stekne politički artikulisanu poveseo samosvest i tako postane pravi i realni subjekat poveseo otvorenosti i procesa koji vode ka uređenom socijalističkom društvu. Neophodno je raskrstiti sa onim što sam Gramši dijagnosticira kao „odsustvo jedinstvene narodne inicijative u italijanskoj istoriji“ (ZS X, §41); kontinuitet tog odsustva ima formu pasivne revolucije.

Jedno od ranih Gramšijevih određenja revolucije opisuje ju kao dijalektički proces poveseo razvoja. Samim tim i razlika pasivne revolucije i proleterske revolucije dotiče se razlike u karakteru same dijalektike. Pasivna revolucija se pokazuje kao ono (pseudo)dijalektičko kretanje u kojem antiteza ostaje usisana i obuhvaćena tezom, bez samostalnosti i autonomije koja bi od sinteze proizvela nešto sasvim drugačije; umesto toga postojeća teza se razrađuje, konsoliduje i konzervira u novom obliku. U ovome leži i konzervativno značenje koje Benedeto Kroče pridaje Hegelovoj dijalektici lišavajući je kako kaže Gramši svake snage i veličine<sup>11</sup>. A snaga dijalektike se sastoji upravo u njenom momentu antiteze, u dejstvu negativiteta koji u pasivnoj revoluciji ostaje

<sup>11</sup> Vidi: ZS X, §41. Zato je Gramšijeva elaboracija dijalektike polemika i sa Kročiom, i sa Đentileom, ali i sa naturalističkim materijalizmom.

podređen, nedovoljno razvijen, jednom rečju - pasiviziran. Na taj način Gramši, odbacujući konzervativno tumačenje Hegela koje je kod Kročea izvedeno u vidu „pripitomljene“ dijalektike, ne odbacuje i samu dijalektiku, nego naprotiv, izvlači na površinu i razrađuje njenu najradikalniju suštinu<sup>12</sup>. Dakle, Gramši prepoznaje i predlaže jednu drugačiju dijalektiku u kojoj se antiteza razvija do svoje punoće u težnji da uništi tezu. Razvoj antiteze sa druge strane ne treba prepustiti njenom imanentnom spontanitetu što u konkretnim terminima znači da razvoj antiteze nije ništa drugo do organizovan rad na hegemoniji potlačenih klasa i rad na procesu klasnog osveščivanja. Hegemonija se drugim rečima osvaja u borbi između antiteze i teze, u njihovoj ‘uzajamnoj opsadi’, gde teza pokušava da neutralizuje aktivne elemente na strani antiteze, da ih apsorbuje i inkorporira u dominantnu ideološku paradigmu, dok sa druge strane antiteza teži da uništi tezu i da autonomno razvije sve svoje unutrašnje mogućnosti. U tom antagonizmu pobeđuje ona strana koja se pokaže kao svesna svog zadatka budući kritički svesna uloge i zadatka suprotstavljene pozicije<sup>13</sup>. Ako teza, odnosno tradicionalna pozicija i etablirani poredak, uspeju da se očuvaju asimilujući antitezu u nekakvom kompromisnom ili reformističkom rešenju, te da se tako ponovo nametnu reformišući svoju povesnu samosvest i političku subjektivnost u novim terminima - onda u tom slučaju imamo pasivnu revoluciju ili revoluciju-restauraciju kao što je Rizordimento. Ako prevagu odnese potlačeni i potencijalno revolucionarni antitetički element, koji razvijajući samog sebe u stvari posredno dovodi do kraja i razvoj teze (teza u toj neumornoj borbi demonstrira sve svoje životne potencijale (ZS VIII – 225)<sup>14</sup>) ) onda u tom slučaju imamo zaista revolucionarno prevladavanje, kraj teze, pa samim tim i kraj postojećeg oblika antagonizma, i prelazak na sintezu koja se pokazuje kao objektivni progres, otvaranje ka povesnom novom. Na primeru ove dve vrste dijalektike i dve vrste sinteze (konzervativna sinteza kao očuvanje starog putem i uprkos antitečkom momentu, te revolucionarna sinteza kao autentičan čin realizacije novog putem i kroz antitetički moment) vidimo svu razliku između ‘umerenog reformističkog

12 Vidi: Costanzo Preve: *Sull'attualità e l'inattualità di Gramsci* (intervista a cura di Saša Hrnjez), <http://www.comunismoecomunita.org/?p=3495>

13 «U borbi Kavur-Macini, gde je Kavur zastupnik pasivne revolucije-pozicionog rata, a Macini narodne inicijative-manevarskog rata, nisu li oba neophodna u tačno istoj meri? Ipak treba imati u vidu da dok je Kavur bio svestan svog zadatka (barem u izvesnoj meri), budući da je razumevao Macinijev zadatak, Macini čini se nije bio svestan ni svog a ni Kavurovog zadatka» (ZS XV- II, §11)

14 Mislimo da ovako treba tumačiti Marksovu rečenicu iz *Predgovora iz '59-te*, koju često nalazimo kod Gramšija, a koja tvrdi da se novo društvo ne pojavljuje dok staro ne iscrpe sve svoje resurse. Nije reč o mehaničkom automatizmu društvenih formi i odnosa čije dovršenje treba pasivno sačekati. Teza – u ovom slučaju staro društvo – iscrpeće sve svoje potencijale samo ako je pod udarom antagonističke snage, antiteze koja „napada“ tezu i na taj način je primorava da se serijom manevara (među koje spada i pasivna revolucija) spašava, bori i tako iskazuje sve svoje kapacitete samoodržanja. Dakle, dijalektika revolucije koja težište prebacuje na antagonistički momenat na neki način, paradoksalno, radi na tome da se kontinuitet teze razvije do te mere da se on što pre prekine.



konzervativizma” i revolucionarne politike emancipacije. Ta se razlika dijalektički definiše karakterom i ulogom koju ima antiteza; revolucionarna, progresivna i emancipatorska sinteza treba da se rodi upravo u krilu antitetičkog elementa. Ono što Gramši ovim poručuje, preneseno na faktički teren političkih odnosa, jeste da potlačeni nemaju pravo na kompromise i reformistička posredovanja. Potlačeni kao revolucionari moraju da se u borbi iskažu u svojoj radikalnosti, odnosno da se identifikuju kroz radikalno drugačiji program (upravo ono što je trebalo da uradi Stranka akcije sa agrarnom reformom) i tako da ispolje do kraja svoj antitetički momenat. Gramši nije protivnik kompromisa i posredovanja; oni samo ne mogu biti primarni politički cilj, jer dolaze kao rezultat istorijskog procesa i istorijskih nužnosti upravo na temelju radikalno osvešćenog antagonizma.

Gramšijeva elaboracija ovih problema otvara, kao što je to primetio Erik Hobsbaum, važna pitanja kontinuiteta i diskontinuiteta u revolucionarnom dešavanju: šta je to što se u revoluciji zaista destruiira, a šta je ono što se očuvava? U svakom slučaju Gramši nikako nije spreman da prihvati ideju nužne revolucije, mehaničkog i automatskog prelaza na komunističko društvo ili utopiju sličnu tome. Gramšijev kontinuitet nije linearan, i to potvrđuje teorija pasivne revolucije koja u stvari istorijski proces drži u otvorenosti, u zavisnosti od konkretno povesnog ishoda pozicionog rata između teze i antiteze. Ili kako kaže sam Gramši: «uvek postoji borba dve hegemonije» (ZS VIII, §227) i ta borba se ne može razrešiti pomirujućim kompromisom ili solucijom srećnom za sve strane.

### **«Filozofija čina (praksis), ali ne „čistog čina“, nego baš „nečistog čina“, odnosno stvarnog u profanom smislu reči» ZS4, §37**

U pasivnoj revoluciji nedostajući, a za revolucionarnu ideju suštinski aspekt jakobinstva koji se nije politički realizovao u italijanskoj istoriji usled kontinuiteta odustva narodne inicijative, Gramši ipak teorijski otkriva u jednoj figuri iz italijanske renesansne kulture: reč je o Makijaveliju čije izučavanje Gramšija vodi do ideje Modernog vladaoca. Ta ideja sažima u sebi celokupno promišljanje organizacije revolucionarnog pokreta i Partije kao organizovane klase. Moderni vladalac nije pojedinac nego politička stranka kao „prva ćelija u kojoj se sažimaju klice kolektivne volje koje teže da postanu univerzalne i totalne“ (ZS XIII - I, §1). Formiranje kolektivne volje koja izražava svest o povesnoj nužnosti i deluje na istorijskoj sceni kao nosilac emancipatorske akcije konkretizuje se u krilu političke organizacije. Danas ovi Gramšijevi uvidi mogu da deluju anahrono i iluzorno, ali oni su možda aktuelniji više nego ikad. Može zaista delovati nestvarno, ali ovde ne govorimo o političkoj stranci kao interesnoj



grupaciji koja sudeluje na tržištu političkih dobara u neprikosnovenom okviru „kapital-parlamentarnog konsezus“ (Bađju), nego o kolektivnom organskom intelektualcu sa formativno-edukativnom ulogom izgradnje klasne svesti i upravljanja hegemonijom. U ovom određenju sadržano je Gramšijevo protivljenje bilo kakvoj elitizaciji, birokratizaciji („Birokratija je najopasnija konzervativna snaga“ ZS XIII, §23) ili militarizaciji političkih stranaka. Stranka mora da vodi masovnu politiku sa teorijsko-intelektualnim ciljevima kompletnog etičkog preobražaja čoveka, i to je ono što je čini organskim intelektualcem. Već po svojoj organizaciji i metodama rada ova stranka mora biti nešto novo i radikalno drugačije; problem sa svim dosadašnjim italijanskim strankama, tvrdi Gramši, bio taj što su one delovale kao nomadski tabori, bez „društvenog homogenog bloka“ odnosno bez organske povezanosti partijskog vođstva i intelektualaca sa najširoim masovnom bazom. Revolucija nije stvar grupe odlučnih dobrovoljaca, nego povesnog procesa objektivnih protivrečnosti i samosvesne političke organizacije kolektivne volje unutar tog procesa. U ovom uvidu nalazi se i spona između Makijavelija i jakobinaca. Makijaveli je za Gramšija preuranjeni jakobinac, jer je shvatio da se bez upliva i provale seljačkih masa u politički život ne može obrazovati kolektivna volja i izgraditi moderna društvena zajednica. Reforma vojske kod Makijavelija ima upravo taj smisao, samo u kontekstu 15. veka i raskida sa feudalnim odnosima moći u cilju uspostavljanja apsolutnih nacionalnih monarhija. Isti princip klasnog saveza slede i jakobinci, pa je zahvaljujući njima ruralna Francuska prihvatila hegemoniju Pariza, što je doprinelo široj socijalnoj utemeljenosti revolucije. U drugačijim, savremenijim društvenim uslovima jakobinsku ulogu modernog vladaoca preuzima Komunistička partija koja mora biti deo radničke klase (organski povezana sa socijalnom bazom koju reprezentuje), ali mora biti i avangarda. Taj element koji je istovremeno organski, ali i izmešten ili „isturen“ u smislu povesne uloge intelektualnog vođstva predstavlja suštinu modernog vladaoca i Gramši ga katkad definiše kao „homogeni centar kulture“ ili pak „filozofija prakse“.

I ne slučajno jedno od prvih pojavljivanja termina „filozofija prakse“ u *Zatvorskim sveskama* zatičemo u fragmentu o Makijaveliju (ZS V, §127), gde se Makijavelijeva koncepcija sveta naziva filozofijom prakse ili nehumanizmom, jer počiva na konkretnom delovanju čoveka koji transformiše stvarnost i interveniše u otvorenosti političke konjunktore. Makijaveli je filozof i to kao konkretni analitičar političke sadašnjosti, u čemu se i sastoji njegova izuzetnost. Kada reflektuje o vladaocu on ne misli na realnu istorijsku figuru njegovog doba, nego na *realno* mogućeg idealnog „hegemona“ gradeći tako jednu teorijsku apstrakciju koja *priziva* realno postojećeg vladaoca. Makijavelijevo „trebanje“ nije utopijsko nego realističko i povesno, te na neki način već bitkujuće. Iz toga Gramši izvlači zaključke za svoju filozofiju prakse, koja sa jedne strane ima formu real-političkog programa, ali se ne iscrpljuje u njemu, jer sa druge strane afirmiše (i revolucioniše) čitavu koncepciju čoveka i sveta, teorijski zahvata onaj temelj

praksisa koji omogućuje svaku konkretno političku akciju. Zato će Gramši reći povodom Makijavelijeve „autonomije političke činjenice“ da otkriće autonomije politike donosi sa sobom epohalno novu koncepciju sveta (ZS IV, §8), drugim rečima, sama filozofija se temelji na poimanju politike-prakse. Prioritet politike (u sistemu nadgradnji) treba shvatiti kao prioritet svesno-voljnog povesnog delanja i organizovane ljudske intervencije u povesti. Gramši u stvari postulira trostruki identitet: filozofija = povest = politika. Ovaj trostruki identitet nije ništa drugo do varijacija na klasičnu marksističku temu jedinstva teorije i prakse. Ovde nije mesto da detaljno obradimo odnos Gramšija prema Makijaveliju (a i prema Renesansi uopšte), ali bitno je zapamtiti da Gramšijeva rekonstrukcija marksizma nezaobilazno ide preko Makijavelija<sup>15</sup>.

Brojne i duge polemike su vođene o takozvanoj „tezi kamuflaže“ prema kojoj bi Gramšijeva upotreba termina „filozofija prakse“ predstavljala kamuflažu u uslovima fašističke zatvorske cenzure i objektivne sprečenosti da se otvoreno kaže „marksizam“<sup>16</sup>. Ne negirajući prinudne okolnosti u kojima je Gramši stvarao, kao i njegovu vrlo tragičnu ličnu dramu, pitanje kamuflaže za nas ovde je sekundarno. Ono što je bitno jeste strateška i programska vrednost „filozofije prakse“ koja u sebi rezimira osnovne postupke i linije Gramšijeve *interpretacije* marksizma. Zato ćemo reći, sledeći mladog Trontija<sup>17</sup>, da je „filozofija prakse“ Gramšijev pokušaj da se ponovo zadobije originalno jezgro marksizma, a to znači: misliti istorijski materijalizam kao obnovu i razvoj hegelijanizma (ZS XIV, §45) i emancipovati Marksovu misao od svih metafizičkih prerada bilo u vidu metafizike materije (Bukarin) ili u vidu metafizike duha (Đentile, Kroče, ali i Sorel i razne vrste fihtijanizacije Marksa u 20. veku). Marksizam kao filozofija prakse, na tragu Antonija Labriole, jeste mnogo više od tek jedne filozofske pozicije. Radi se o osnovi „totalne koncepcije sveta“, „totalne filozofije“ u izgradnji celovite kulture (ZS IV, §14), dakle jedan *neue Weltanschauung* novog čoveka.

Jedan od nosećih elemenata u rekonstrukciji istorijskog materijalizma jeste i Hegelova teza o identitetu stvarnog i umnog, bez koje po samim Gramšijevim rečima ne možemo razumeti filozofiju prakse (kao ni značaj učenja o nadgradnji)<sup>18</sup>. Ovo je ključan i fundamentalan momenat koji Gramšija jasno demarkira i odvađa i od konzervativnih liberala (Kroče), od filozofa akcije (Đentile), ali i od marksista koji u Hegelovoj sovi koja poleće u sumrak vide apologiju kontemplativizma i pasivnog posmatranja sveta. Za Gramšija Hegelova

15 Možemo dati samo nekoliko polaznih tačaka za refleksiju i reći da približavanje Makijavelija i Marksa ide preko 6. i 7. Teze o Fojerbahu. «Glavna novina koju je Marks uveo u političku i istorijsku nauku, u odnosu prema Makijaveliju, jeste dokaz da ne postoji neka čvrsta i nepromenljiva „ljudska priroda“» (ZS IV, §8)

16 W.F. Haug, *Gramsci's Philosophy of Praxis*, u: „Socialism and Democracy“, sv. 14, br. 1, 2000, str. 1-19.

17 M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, u: A. Caracciolo e G. Scalia, *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano, 1959;

18 Videti: ZS, XI, §20. Fragment, zanimljivo, nosi naslov *Predmetnost i stvarnost spoljašnjeg sveta*.

sova i proleterska revolucija idu korak uz korak. Povesna istina je praktičko pitanje i manifestuje se i potvrđuje u ljudskoj praksi kao predmetnoj delatnosti (dakle u smislu *Gegenstand*, a ne isključivo kao *Objekt*, kako prva i druga Teza o Fojebahu čitane zajedno ukazuju<sup>19</sup>). Možemo reći da Gramšijev marksistički makijavelizam ima hegelijansko tkivo, u smislu da uvid u rad povesti i svest o objektivnim protivrečnostima predstavlja uslov za političko projektovanje povesnog trebanja u vidu izgradnje socijalističkog društva. Identitet stvarnog i umnog u ovoj interpretaciji ne znači ništa drugo nego da je stvarnost imanentno otvorena za umnu revoluciju društvenog poretka. Stoga je jedan od glavnih zadataka Gramšijeve filozofije prakse ponovo ujediniti ono što je posle Hegelovog pokušaja i Marksovog postignuća razdvojeno od strane njihovih sledbenika, dakle konstruisati ponovo dijalektičko jedinstvo materijalizma i idealizma.

To jedinstvo čijim se oživljavanjem Gramšijev marksizam izdiže i iznad jednostranog materijalizma naturalistički ili pozitivistički obojenog, ali i iznad neoidealističkih egzaltacija samosvesnog subjekta, duha, aktivizma i raznih oblika volontarizma (na koje ni sam Gramši nije bio imun, te zato Gramšija treba čitati u kontekstu tadašnjih tendencija italijanske filozofije, i u kontekstu Gramšijeve intelektualne i političke biografije) reflektovano je i u poznatom određenju filozofije čina (*filosofia dell'atto*) kao nečistog čina, to jest realnog. „Nečisti čin“ nije samo polemička aluzija protiv Đentileovog „*atto puro*“, nego filozofski koncept koji izražava dijalektiku prirode i ljudskog rada, materije i društva, u krajnjem posredovanje povesti i svesne, voljne subjektivnosti. Ovo posredovanje nije ništa drugo nego praksis, koji ne treba shvatiti samo kao transformišuću delatnost aktivnog subjekta, nego i kao *bestehende Praxis*, bitkujući i objektivni proizvod rada povesti koji se manifestuje kao protivrečnost u svetu proizvodnje. Čin je dakle uvek nečist zato što je „uprljan“ i „kontaminiran“ materijalnim uslovima i objektivnim protivrečnostima u kojima se sprovodi. Samim tim i subjekat čina je „uprljan“ povešću. Dijalektička logika bi Gramšiju isto tako dozvolila da, van polemike sa Đentileom, obrne relate i kaže da je i „nečista praksa“ uvek čin, odnosno da je subjektivna, te da materija nije nikad po sebi „nego je društveno i povesno organizvana kao ljudski odnos“ (ZS IV, §25). Ovom linijom dolazimo ponovo do Marksovih Teza o Fojebahu koje su zaista istinsko polazište Gramšijeve obnove marksizma<sup>20</sup>. Bitno je za kraj reći da

---

19 Prva teza kaže: „Glavni je nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Fojebahov), što predmet (*Gegenstand*), stvarnost (*Wirklichkeit*), osetilnost (*Sinnlichkeit*) shvata samo u obliku objekta (*Objekt*) ili opažanja a ne kao osetilnu ljudsku delatnost (*menschliche sinnliche Tätigkeit*), praksu (*Praxis*), ne subjektivno”. A druga teza kaže: „Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina (*gegenständliche Wahrheit*), nije pitanje teorije, nego je praktičko pitanje. Čovjek mora u praksi dokazati istinu, tj. stvarnost i moć, ovostranost (*Diesseitigkeit*) svoga mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja - koje je izolirano od prakse - čisto je skolastičko pitanje.”

20 “Of Karl Marx’s three critiques, the critique of ideology, the critique of objectivism in the Theses on Feuerbach, and the critique of the value forms and the double character of labor in Capital, Gramsci elaborated the second like no other.”, W. F. Haug, *From*

ova obnova nema samo teorijski smisao „spasavanja“ duha Marksove filozofije čak i protiv samog njegovog slova i protiv „marksizama“ sa „antimarksističkim“ (aistorijskim) razumevanjem. Filozofska rekonstrukcija marksizma i izgradnja jedne celovite integralne kulture na tim novim temeljima – bio je uveren Gramši – neophodna je za političku delotvornost, za organizaciju revolucije i uspeh potlačenih klasa u borbi za hegemoniju. Ne treba zaboraviti – i time se vraćamo na uvodne rečenice ovog rada – Gramši je bio teoretičar revolucije, a pre svega politički vođa, organizator, aktivista tj. prema njegovoj sopstvenoj formuli: stručnjak + političar. Političko biće ne ispunjava svoj zadatak ako nije naoružano teorijskim, filozofskim i specifično naučnim oružjem, ako ne pripada (organski) „višoj kulturi“ sa univerzalnim pogledom na svet, ako nije deo „masovne filozofije“. Upravo zbog toga za Gramšija hegemonija jeste filozofski čin, a boljševička revolucija „metafizički“ događaj; dok za samog Gramšija možemo reći isto ono što on tvrdi za Makijavelija: njegova filozofija, njegova originalna koncepcija sveta sadržana je u konkretnoj kritici i političkoj refleksiji sadašnjosti.

**«Marks je intelektualno započeo jedno povesno doba koje će verovatno trajati vekovima, naime, sve do nestanka političkog Društva i dolaska uređenog Društva» (ZS, VII, §33)**

Vuk Vuković

## Lenjin i politička intervencija – smemo li da pobedimo?<sup>1</sup>

### I

„...jer mi ne možemo ići napred ako definitivno ne likvidiramo taj period.“<sup>2</sup>

Hteo bih da počnem sa jednim prilično autobiografskim zapažanjem čija je funkcija da pojasni nastanak teksta koji se nalazi pred vama. On se oslanja na tekst koji sam u formi izlaganja (pod imenom „Lenjin – priroda političke intervencije“) predstavio na osmom ciklusu *Uvoda u radikalne teorije*. Međutim, ovo oslanjanje je samo delimično.<sup>3</sup> Pokušao sam da od ovog teksta napravim ne samo proširenu i poboljšanu verziju prethodnog, već i da samu temu obradim na drugačiji način. Naime, u međuvremenu sam shvatio da tema zahteva drukčiji pristup, pa čak i zaključak, jer je samo predavanje bilo u jednom smislu ograničeno. Moglo bi se reći da se ne radi o izostanku važnih tema, nego o nameri koju je trebalo ostvariti. Ukratko, zaključak teksta je glasio da nema prave (marksističke) teorije bez masovne organizacije. Bivajući nezadovoljan ovim zaključkom, nakon što sam uvideo njegovu neispravnost, koristim ovu priliku da ispravim zaključak, doradim ona mesta u tekstu koja mi se sada čine „tankim“ kao i da analizu zasnujem na drukčijim pretpostavkama. Cilj mi je da sada na celovitiji način ukažem na relevantnost i aktuelnost ove teme za savremenu levu politiku. Napokon, ovo opredeljenje ima za posledicu i to da je nekim delovima posvećeno manje pažnje.

Zašto zaključak nije valjao? Rekao bih da je zapravo prilično lako uvideti da zaključak u kome se tvrdi da nema prave teorije bez masovne organizacije ima tri ozbiljna nedostatka.

Prvo, pojam „prave teorije“ i sam je upitan. U prvobitnoj verziji, radi objašnjenja ovog pojma, poslužio sam se Lukačevom tezom o „konkretnoj analizi konkretne situacije kao vrhuncu prave teorije“.<sup>4</sup> Iako to zvuči jasno i

1 Dugujem veliku zahvalnost Andrei Jovanović i Aleksandru Stojanoviću, jer bi bez njihove pomoći u tekstu bilo mnogo više problematičnih, nejasnih i nedorečenih mesta, kao i kantovski (pre)dugih rečenica. Osim toga, i sami su učestvovali u razvijanju određenih ključnih teza i time poboljšali kvalitet teksta.

2 Lenjin, V.I., „Šta da se radi?“, *Izabrana dela*, tom III, Kultura, Beograd, 1960, str. 225.

3 Snimak celog predavanja se nalazi na adresi: <http://www.youtube.com/watch?v=rNT0TT1Y6ek>

4 Lukač, Đerđ, *Lenjin – studija o povezanosti njegovih ideja*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 54.

nedvosmisleno na prvi pogled, može se postaviti niz pitanja koja se ne bi ticala samo te konkretne analize, već i konkretne situacije u kojoj bi ta „prava teorija“ trebalo da se konstituiše. Ranije sam se na ovom mestu koristio sledećim lancem argumenata: pošto su Lenjinove teorijske postavke u isto vreme uvek i strateške, a strategija nije strategija ako nema podlogu u vidu masovne organizacije koja će je i sprovesti u delo (u smislu da joj nedostaje finalni momenat realizacije na nekom polju borbe) – onda ne može biti ni „prave“ marksističke teorije bez masovne organizacije. Problem se najbolje vidi kada se postavi kontra-pitanje: da li je moguća marksistička teorija bez masovne političke organizacije? Odgovor je očigledan i istorija marksizma nam govori da je takva teorija moguća. Osim toga, odsustvo jasne definicije teorije je još jedan konstitutivni momenat u izvođenju ovakvog zaključka.

Drugi prigovor tezi o identitetu Lenjinovog teorijskog rada i njegove strategije se sastoji od toga da se ukaže kako Lenjinove teorijske postavke *nisu* uvek strateške. Njegove najrazrađenije postavke to jesu<sup>5</sup>, ali se ovo ne može reći za sva razmatranja u *Filozofskim sveskama* ili postavke *Materijalizma i empirio-kriticizma*. Primera radi:

„Sve znanje potiče iz iskustva, iz osećaja, iz opažaja. To je tačno. Ali se postavlja pitanje da li *objektivna realnost* ‘pripada opažaju’, tj. da li je ona izvor opažaja? Ako jeste, onda ste vi materijalist. Ako nije, onda ste vi nedosledni i neminovno ćete doći do subjektivizma...“<sup>6</sup>

„Zar je mogla za dve hiljade godina razvitka filozofije da zastari borba između idealizma i materijalizma... Između negiranja objektivne istine i njenog priznavanja?“<sup>7</sup>

„I ovde Hegel u suštini *ima pravo: vrednost* je kategorija koja je ‘lišena materijala čulnosti’, ali je *istinitija* nego zakon potražnje i ponude. Samo, Hegel je idealist, otud glupost...“<sup>8</sup>

---

5 Najpre mislim na uvide u vezi sa prirodom proizvodnih odnosa u tadašnjoj Rusiji – zaključak da su oni kapitalističkog tipa (predstavljen u njegovom delu *Razvitak kapitalizma u Rusiji*) se pretače u imperativ za radom na političkoj subjektivaciji radničke klase, umesto „naroda“ (kao neodređenog koncepta) koji je do tog doba dominirao u revolucionarnoj ruskoj misli. Kako i sam autor kaže u predgovoru drugom izdanju (kurziv – V.V.): „Analiza društveno-privrednog uređenja, a prema tome i klasne strukture Rusije, koja je data u ovom delu na osnovu ekonomskog ispitivanja i kritičke analize statističkih podataka, potvrđena je sada otvorenim političkim istupanjem svih klasa u toku revolucije. *Potpuno se ispoljila rukovodeća uloga proletarijata*. Pokazalo se i to da je *njegova snaga u istorijskom kretanju neizmerno veća* nego što je njegov udeo u ukupnoj masi stanovništva.“ (Lenjin, V.I., „Razvitak kapitalizma u Rusiji“, *Izabrana dela*, tom II, Kultura, Beograd, 1960, str. 13) Slično se može reći i za njegovu analizu imperijalizma koja istovremeno sadrži i delatni momenat.

6 Lenjin, V.I., *Materijalizam i empirio-kriticizam*, Kultura, Beograd, 1948, str. 125.

7 Isto, str. 128.

8 Lenjin, V.I., *Filozofske sveske*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 152.



Ove primere sam naveo kako bih pokazao da su u pitanju čisto teorijski uvidi (istorijskog) materijalizma.

S druge strane, čak i da njegove teorijske teze jesu uvek i isključivo strateške, što bi pretpostavljalo autora čiji su uvidi već uvek uobličeni u strategiju jedne masovne organizacije, dakle autora bez nedovršenih teza ili prvih, i samim tim nesigurnih i nesavršenih, koraka u neistraženi prostor politike i istorije (odnosno, političara-autora kakvog istorija ne poznaje), to nikako ne znači da je svako polje marksističke teorije manjkavo ukoliko nije strateško. Na osnovu ovakve analize moj raniji zaključak zvuči apsurdno. Revidirajući ovo stanovište, sada bih hteo da kažem da se pre radi o tome da je taj strateški momenat teorije karakteristična i možda čak genijalna odlika Lenjinove misli<sup>9</sup>, nego da se svaka teorija mora prosuđivati iz perspektive strategije.<sup>10</sup> Tome u prilog ide i „prećutna“ ugrađenost nekih suštinski ne-strateških pretpostavki u Lenjinovu političku strategiju.<sup>11</sup> O ovoj problematici će biti više reči kasnije.

Treće, tom argumentu se može prigovoriti čak i standardna logička greška: jer ako nema strategije bez (marksističke) teorije, to ne znači da nema (marksističke) teorije bez strategije.

Prema tome, da rezimiram, sâm izjednačavanje strategije i teorije kod Lenjina je problematično, jer prvo nije jasno na kakvu se teoriju misli, drugo, možemo pronaći teorijske tekstove koji nisu strateški i treće, ako strategija i ne može da postoji bez teorije, to ne dokazuje da važi i suprotno. Ovime hoću da teoriji povratim autonomiju koju sam joj ukinuo u svom prvom izlaganju. Pored toga, takav zaključak bi značio i da je izgradnja jedne opšte teorije istorijskog materijalizma nemoguća.

Toliko o tome. Međutim, ono što ja držim najvećim delom odgovornim za ovakav zaključak jeste način na koji sam tada pokušao da sledim poznatu tehniku „savijanja štapa“. To u najosnovnijim crtama znači preterati, otići „predaleko“ u afirmaciji neke teze, kako bi se postigao željeni učinak koji se ne može postići jednostavnim zauzimanjem pozicije neke „zlatne sredine“, koja je možda i formalno ispravnija. Ipak, mislim da je štap u tom slučaju bio ili previše savijen,

---

9 To ne znači da je ono uvek bilo bez greške, čemu u prilog govori i mnogo drugačiji zaključak koji Lenjin izvlači iz svoje analize, sumirane u prethodno navedenoj napomeni br. 3: „Na toj ekonomskoj osnovi revolucija u Rusiji neminovno mora biti, razume se, buržoaska revolucija. Ova postavka marksizma apsolutno je neoboriva.“ (Lenjin, V.I., „Razvitak kapitalizma u Rusiji“, *Izabrana dela*, tom II, Kultura, Beograd, 1960, str. 14)

10 On sâm govori o tome kako treba baratati sa zaključkom analize iz *Razvitka kapitalizma*: „Ali treba umeti primenjivati tu postavku. Konkretna analiza situacije i interesa raznih klasa mora da služi za određivanje tačnog značenja te istine u njenoj primeni na ovo ili ono pitanje.“ Nav. delo, str. 14.

11 „Na primer: ...u prvoj fazi komunističkog društva (koje se obično naziva socijalizmom) ‘buržoasko pravo’ ne ukida se sasvim, nego samo delimično, samo srazmerno već dostignutom ekonomskom prevratu, tj. samo u odnosu na sredstva za proizvodnju... Socijalizam ih čini zajedničkom svojinom. (Lenjin, „Država i revolucija“, *Izabrana dela*, knjiga I, tom II, Kultura, Beograd, 1950, str. 211) Zar ne bismo sa lakoćom mogli da tvrdimo da je ovo teorijsko zapažanje koje se tiče statusa prava nasleđenog iz prethodne društvene formacije neizbežno ugrađeno u Lenjinovu strategiju?



te da je „pukao“, ili je savijen u pogrešnom smeru. To je učinjeno iz određenih razloga, određenih ciljeva, vidljivih u celom izlaganju, a posebno u zaključku, koje sam mislio da je bitno postići i koje bih sada razjasnio. Cilj je bio zagovarati aktivizam savijanjem štapa na tu stranu, te pokušati da se kontrira (nepostojećoj, ali tada umišljenoj) tendenciji ka teoreticizmu, i to treba reći otvoreno. U tome se ogleda najveći problem sa zaključkom, a time i najjači motiv za pisanjem novog teksta. Naime, čak i da ostavimo prostora za tačnost tog zaključka (za koji svakako mislim da može da vodi zanimljivim razmišljanjima), on je u posebnim okolnostima predavanja (što će reći posebnim istorijsko-političkim okolnostima današnjice kod nas, u pogledu stanja i mogućnosti radikalne levice) završio na pogrešnom mestu. Potpuno sam svestan da se taj zaključak mogao protumačiti „aktivistički“, pa čak i da je takvo tumačenje bilo skoro neizbežno. Posebno opasan i potencijalno štetan rezultat koji bi takva argumentacija mogla da proizvede sastoji se u tome da taj zaključak – pre svega samom svom autoru, ali možda i drugima (ukoliko ne precenjujem domen tog rada) – *veže ruke* i stvori predstavu o tome da razvoj teorije mora da čeka tu masovnu organizaciju, da razvoju teorije nužno prethodi stvaranje takve organizacije, koje je samo pred-teorijsko ili čak ne-teorijsko. Baš naprotiv, verujem da je sva suština marksističke politike u tome da je ovakav razvoj događaja nemoguć, kao što ćemo videti i iz Lenjinovog pristupa istoj temi. Stvaranje jednog političkog subjekta koji nastupa sa pozicije proletarijata ne može se odvijati bez izuzetno razrađene i bogate marksističke teorije. O tome će biti više reči kasnije, a za sada neka stvar ostane na ovom očiglednom stavu. Čak i da se na površan način prizna ova međuzavisnost i preklapanje mišljenja i delovanja u polju klasne borbe, s obzirom na iskustvo i dosadašnju praksu na postojećoj levisi, to bi odvelo samo deklarativnoj posvećenosti teoriji, bez ogromnog i najvažnijeg rada na njenom razrađivanju i produbljivanju. Mislim da je upravo u mogućnosti da se ovo i dogodi bila najveća opasnost mog ranijeg zaključka. Naposletku, da bi međuzavisnost teorije i prakse, odnosno strategije, bila više od pukog verbalnog gesta, ta međuzavisnost prvo mora da se specifikuje, a potom i da se pronade i sprovede u realnim društvenim kretanjima koja joj daju konkretan, istorijski određen oblik. Hoću da kažem da je stav da „teorija i praksa idu zajedno“ ili da su „teorija i praksa nužno povezani“ besmislen ukoliko je postavljen ovako neodređeno, te da on zadobija svoje značenje tek u delatnosti koja je situirana u određenom vremenu na određenom mestu. Umesto da se navođenjem ovog gesla oslobodimo stvarnog problema i izazova pronalaženja ovog jedinstva, što se skoro po pravilu događa u postojećim aktivističkim krugovima, ono bi trebalo da se shvati kao poziv da se upustimo u njegovo stvarno rešavanje. Tek tu i tek tako može da se proveriti značenje i istinitost ove postavke, kao i to da li akteri za koje se pitamo zaista postupaju po toj maksimi ili je u pitanju ipak samo ritualan gest. Paradoksalno, shvatanje te maksime je i *sâmo teorijski uvid*.

Prema tome, insistiranje na tezi da nema prave teorije bez strategije, ukoliko se ne uzme u obzir ono što Altiser jednostavno, ali značajno sumira o vezi između taktike, strategije i teorije,<sup>12</sup> znači insistiranje na većitoj nedorečenosti, nedovršenosti, nedovoljnosti i trajnom tumananju po trajno neosvetljenom prostoru društvene stvarnosti. Za takav politički projekat koji ne ceni i ne razume, pa time ni ne razvija ulogu teorije, može se slobodno reći da je unapred osuđen na propast.<sup>13</sup>

### *Istorija Lenjina i istorija lenjinizma*<sup>14</sup>

Zapaziću odmah na početku da je korisno napraviti razliku između ove dve „istorije“, jer se pomoću nje mogu pronaći fundamentalni prelomni momenti u razvitku Lenjinove misli, momenti formativnih događaja u pogledu uticaja na ono što možemo da nazovemo lenjinizmom. Ti događaji su što istorijski, što teorijski.

No, pre toga, treba dati kratku skicu razvoja revolucionarne ruske misli pre doba u kome glavnicu političke borbe preuzimaju marksisti. Nakon dekabrističke pobune protiv carske vlasti iz 1825, u Rusiji se sve više razvija inteligencija pod idejnim uticajem dve struje. S jedne strane, to je nemačka klasična filozofija, a sa druge, francuski utopijski socijalizam u svojim varijacijama od sensimonizma do Prudona. Ta inteligencija, mahom potekla iz nižih društvenih klasa ili građanske klase, razvijala se u dve generacije, od kojih nam je druga ovde bitnija od prve (iako njoj pripada i Aleksandar Hercen). Po uticaju na revolucionarne struje u Rusiji, najznačajniji predstavnici druge generacije bili su Černiševski, Pisarev i Dobroljubov.<sup>15</sup> Ona je svojim radovima značajno uticala na nastanak predmarksističke revolucionarne organizacije *Narodna volja*, čiji su članovi izveli sedam pokušaja atentata na cara Aleksandra II, dok im to konačno nije pošlo za rukom. Iako je organizacija uglavnom razbijena nakon atentata, stvar se nije tu okončala: samo šest godina kasnije, pokušano je ubistvo Aleksandra III, u čemu je učestvovao Lenjinov stariji brat, zbog čega je ubrzo i obešen.

Dakle, to je u grubim crtama bila politička sredina u kojoj su se stvarali prvi marksistički kružoci, u kojoj su se čitala najznačajnija dela marksizma i u

---

12 „A marksisti znaju da nijedna taktika nije moguća koja ne počiva na strategiji – i nijedna strategija koja ne počiva na teoriji...“ (Altiser, Luj, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, str. 226)

13 To ne znači da on ne može da postigne neke efekte i možda upravo u tome leže njegovi najkrupniji problemi – pitanje je kakve efekte. Međutim, ovde mislim pre svega na emancipatorske, socijalističke projekte čija je krajnja namera uspostavljanje odnosa proizvodnje nekapitalističkog tipa, te koji u tom smislu moraju da vode računa o efektima.

14 Za istorijski prikaz razvoja Lenjinove misli i političkog rada, koristio sam se najviše dvema knjigama: Lih, Lars T., *Lenin*, Reaktion Books, London, 2011; i Liebmann, Marcel, *Leninism under Lenin*, Merlin Press, London, 1980.

15 Popov, Čedomir, *Građanska Evropa I*, Matica Srpska, Novi Sad, 1989, str. 469-475.

koju je Lenjin stupio dolaskom u Sankt Petersburg 1894. godine. Naravno, već do tog trenutka su se stvari počele menjati u korist prvih ruskih marksista, ali je celokupna revolucionarna politika bila neodređena i dezorijentisana na dva načina: prvo, nije bilo nikakve strategije povezivanja marksističkih krugova i radničke klase koja se u to vreme još uvek nije konstituisala kao subjekat ruske situacije; drugo, nasleđe sensimonizma i prudonizma je s teorijske strane umnogome usporavalo razvitak marksističke teorije o ruskoj situaciji, što je onda i sâm uticalo na pitanje subjektiviranja klase.

Evo, uostalom, i šta sâm Lenjin kaže o „...stanj[u] u kome se nalazilo pitanje o socijalizmu u Rusiji kad su se ‘pojaviли ruski marksisti’“<sup>16</sup>:

„Oni su počeli baš s kritikom subjektivnih metoda ranijih socijalista; ne zadovoljavajući se konstatacijom eksploatacije i osuđivanjem ove, oni su hteli da je *objasne*... oni su morali doći do zaključka da imaju posla s buržoaskom (kapitalističkom) organizacijom društvene privrede, koja *nužno* rađa eksproprijaciju [kolektivne svojine seljaštva] i ugnjetavanje masa. Njihov praktični program direktno je već određivalo to ubeđenje: on se svodio na to da se oni uključe u tu borbu proletarijata protiv buržoazije... Prirodno je da su socijaldemokrati obratili svu svoju pažnju i sve nade na tu klasu...“<sup>17</sup>

A šta se u to doba dešavalo sa „ranijim socijalistima“?

„...*ruski*, seljački socijalizam sedamdesetih godina, koji je ‘frktao’ na slobodu zbog njene buržoaznosti, koji se borio protiv ‘bistroglatih liberala’ koji su revnosno zataškavali antagonističnost ruskog života, i maštao o seljačkoj revoluciji, – potpuno se raspao i rodio... vulgarni sitnoburžoaski liberalizam...“<sup>18</sup>

Iz te istorijske perspektive treba gledati i prvo Lenjinovo značajno delo, nastalo 1894. godine, u kome nalazimo navedene pasuse.<sup>19</sup> Ono je suštinski polemičko, okrenuto razračunavanju sa „ranijim socijalistima“ i njihovim naslednicima koji su kritikovali ruske marksiste, i stoga je ono većinski teorijsko. Moralo se, dakle, *diferencirati*, trebalo je povući jasne linije između marksizma i stare tradicije, reafirmisati analitičku osnovu i snagu marksizma u ruskim uslovima. Prvi deo ovog Lenjinovog rada posvećen je upravo reafirmaciji materijalizma:

---

16 Lenjin, V.I., „Šta su ‘Prijatelji naroda’ i kako se oni bore protiv socijaldemokrata?“, *Izabrana dela*, tom I, Kultura, Beograd, 1960, str. 179.

17 Isto, str. 179-180.

18 Isto, str. 170.

19 Postoji i određen broj članaka i tekstova i pre njega koji, u svojim granicama, nisu ništa manje kvalitetni, ali ipak ne i tako bitni.

„Na koji je način Marks došao do te osnovne ideje? On je do nje došao putem izdvajanja iz raznih oblasti društvenog života – oblasti ekonomske, putem izdvajanja iz svih društvenih odnosa – *odnosa produkcionih*, kao osnovnih, primarnih, koji određuju sve ostale odnose... Materijalizam je dao potpuno objektivni kriterij, izdvojitiji ‘produkcione odnose’ kao strukturu društva...“<sup>20</sup>

„Teorija se sastojala u tome da za ‘osvetljavanje’ istorije treba tražiti osnove ne u ideološkim, nego u materijalnim društvenim odnosima.“<sup>21</sup>

„Ali sva je stvar u tome što se Marks nije zadovoljio samo tim kosturom, što se on nije ograničio samo na ‘ekonomsku teoriju’ u običnom smislu, što je on – *objašnjavajući* strukturu i razvitak dane društvene formacije *isključivo* produkcionim odnosima – u isto vreme svugde i stalno ispitivao nadgradnje koje odgovaraju tim produkcionim odnosima, oblačio kostur u krv i meso.“<sup>22</sup>

Navodim ove pasuse u celini samo zato da bi se dala potpuna slika prirode ovog obračuna, odnosno slika nivoa na kome se on odigrava. Čak ni to nije sve, jer se neke ključne teze ove reafirmacije marksizma nalaze na mnogo mesta u tekstu. Dugo ušančena zabluda da je Lenjin svoj prvi doprinos marksizmu dao sa „Šta da se radi?“, osim što je pogrešna, vrlo je karakteristična – misliti da je njegov prvi, pa možda i najznačajniji, doprinos bio čisto organizacioni, usmeren na pronalaženje efikasnog oblika organizacije u vidu „konspiracije“, čvrste mreže profesionalnih revolucionara – i ništa više od toga – daje nam iskrivljenu sliku Lenjina kao suštinski pragmatičnog političara koji nije morao da se odmah na početku svog rada izbori sa pitanjima teorije, pitanjima statusa istorijskog materijalizma kao Marksovog metoda i njegovog značaja za ruske marksiste.<sup>23</sup> Uostalom, on sam o tome i govori:

„Može se čovek ne složiti sa Marksom, ali se ne može sporiti da je on potpuno određeno formulisao one svoje poglede koji su predstavljali ‘novinu’ prema ranijim socijalistima. Novina je bila u tome što su raniji socijalisti, da bi obrazložili svoje poglede, smatrali da je dovoljno pokazati ugnjetenost masa u savremenom režimu, pokazati prednost takvog uređenja u kome bi svaki dobijao ono što sam izradi... Marks je smatrao da je nemoguće zadovoljiti se takvim socijalizmom... on ga je naučno objasnio...“<sup>24</sup>

20 Isto, str. 129-131.

21 Isto, str. 141.

22 Isto, str. 133.

23 Na stranu to što izgleda da nikog ne brine činjenica da ovakva slika Lenjina odgovara dominantnim građanskim interpretacijama Lenjinove uloge u istoriji, ma koliko da su sofisticirane.

24 Lenjin, V.I., „Šta su ‘Prijatelji naroda’ i kako se oni bore protiv socijaldemokrata?“,

Ova polemika ne samo što ima teorijsku i istorijsku vrednost, nego je ona i danas, posle 120 godina, aktuelna po pitanju toga kakav je marksizam u svom načelu – da li je to marksizam „raskrinkavanja“, „razotkrivanja“, „pokazivanja ugnjetenosti masa“ ili je to marksizam naučnog objašnjenja, analize društvene formacije i pronalaženje onih čvorišta u određenoj situaciji koja će omogućiti svesni politički proboj (potpuno je poseban problem pitanje političke propagande, u kojoj se metod „raskrinkavanja“ može koristiti)?

Ove polemike koje je Lenjin vodio protiv kritičara marksizma, da zaključimo, važne su najpre zato što su i sâme konstitutivni momenat ruskog marksizma. Trebalo je „očistiti teren“ i postaviti nove osnove. U ono što će se kasnije razviti kao lenjinizam, ugrađena je ovakva praksa, praksa „čišćenja terena“ i polaganja, uslovno rečeno, novih osnova za dalji politički razvoj. Kažem *uslovno*, jer želim da naglasim da u pitanju nisu nove osnove u smislu uvođenja nemarksističkih pojmova i metoda u političku praksu – radi se o tome da su nove u onom smislu u kom predstavljaju korak dalje u okviru samog marksizma, a iz postojećeg stadijuma njegovog razvitka, u istorijskim situacijama gde smo suočeni sa pojavom novog, čemu prvo treba dati ispravno teorijsko objašnjenje i samim tim saznanje.

Sada bih samo kratko naznačio važnost Lenjinovog *Razvitka kapitalizma u Rusiji*, pošto je na osnovni uticaj tog rada ukazano odmah u uvodnom delu ovog teksta. Već je rečeno da je to prvorazredni primer posebne, genijalne odlike Lenjinove misli – novi teorijski zaključak, nakon što je poduprt analizom čitavog niza empirijskih podataka, razrađen i objašnjen, primenjen na sve oblasti u okviru domena tog rada<sup>25</sup>, u istom trenutku postaje glavni deo strateške odluke (napuštanje neodređenog koncepta „naroda“, utemeljenje proletarijata kao revolucionarne klase...) ruskih marksista, a ka pronalaženju organizaciono-taktičkih modusa za rad sa revolucionarnom klasom. Međutim, ono što nije rečeno jeste metod formiranja ove strateške odluke. Ona, dakle, nije donesena na osnovu već postojećih „modela“ koje bismo, pretpostavimo, već našli razrađene u političkim radovima Marksa i Engelsa, nju ne odlikuje jednostavno preuzimanje. Radi se o tome da, nakon što je izvršen bitan posao teorijskog razračunavanja i reafirmacije istorijskog materijalizma, prešlo se na *izučavanje* specifičnosti i posebnih, konkretnih odlika ruske situacije. To nije izvršeno onako kako se to ponekad zamišlja u filozofiji nauke, tj. prikupljanjem podataka za kojim strogo sledi formiranje neke „hipoteze“ o kojoj se ne sme govoriti pre empirijskog rada. S druge strane, nije ni u pitanju jednostavno „prilagođavanje“ teorijskog modela na osobenosti jedne društvene formacije ili njegovo prosto preuzimanje.

---

*Izabrana dela*, tom I, Kultura, Beograd, 1960, str. 148.

25 „Činilo nam se da je potrebno da razmotrimo i pokušamo da prikazemo čitav proces razvitka kapitalizma u Rusiji kao jednu celinu. Samo se po sebi razume da bi tako širok zadatak prevazilazio snage pojedinca, ako se u njega ne bi uneo niz ograničenja.“ (Lenjin, V.I., „Razvitak kapitalizma u Rusiji“, *Izabrana dela*, tom II, Kultura, Beograd, 1960, str. 9)

U pitanju je treći put – sama teorija je na delu, ona „radi“ kroz saznavanje u čemu se sastoje te osobenosti i kako su one povezane s opštim procesima kapitala; sâmo to izučavanje specifičnosti je neodvojivo od rada istorijskog materijalizma kao teorije. Time se objašnjavaju i saznavaju protivrečnosti i glavne odlike, u ovom slučaju, ruske situacije: metod uranja u stvarnost istorije, da bi iz nje izašao kao ponovo konstituisan, on pronalazi istorijski determinisane oblike osnovnih protivrečnosti i procesa kapitalizma kao sistema da bi time *povratno potvrdio* njihovu (i svoju) fundamentalnost, primarnost i postojanje kao sistema kategorija marksističke teorije. Oni samo tako i mogu da se javljaju kao fundamentalni, iznova i iznova se određujući u istoriji. Pojava strategije kao nečega što sledi iz ovakvog procesa odlika je Lenjinovog političkog genija.

Međutim, nijedan od ova dva teksta ne uzimam kao *dogadaje* formativne za lenjinizam. Ja ih razmatram samo u onom smislu u kome oni polažu temelj za njegov dalji razvoj, a pritom se često previđaju. I teorijski obračun i rad metoda istorijskog materijalizma, malopre opisani, svojstvo su marksističke teorije, a Lenjin u tome nije ništa „slabiji“ nego Marks. Možemo reći sa izvesnim oprezom da su oni *nužna ali ne i dovoljna pretpostavka* lenjinizma, te da bez njih lenjinizam ne bi zadobio one tako posebne odlike, koje uprkos svojoj posebnosti ne narušavaju njegovo jedinstvo – situativnost, strateško usmerenje i teoriju avangarde.

## II

„...proletarijat ne vodi rat protiv vladajuće klase zato što takav rat smatra pravednim.

Proletarijat vodi rat sa vladajućom klasom zato što, po prvi put u istoriji, želi da preuzme vlast...

Rat se vodi radi pobeđe, a ne radi pravde.“<sup>26</sup>

Događaji formativni za lenjinizam su najpre događaji iz 1905. godine koji su kasnije često nazivani „generalnom probom Oktobarske revolucije“. Osim toga, i Prvi svetski rat i njegove posledice su duboko izmenile dotadašnji misaoni okvir u kome se kretao Lenjin, tj. okvir po kome je socijalistička revolucija trebalo da sledi nakon demokratske, odnosno građanske revolucije. Međutim, odlučio sam se da ovde ne sledim istorijski tok dešavanja (1905, Prvi svetski rat, revolucija...) jer bih time lišio tekst mogućnosti da se istaknu one osobine lenjinizma koje su teorijski i po svojoj aktuelnosti najvažnije.

Zato bih krenuo od pitanja *vlasti*, i to pre svega iz dva razloga. Prvo, u tom pitanju je sažeta *differentia specifica* lenjinizma u odnosu na dotadašnji

<sup>26</sup> Čomski, N., Fuko, M., *O ljudskoj prirodi: pravda protiv moći*, <http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm> (engleski), 20.4.2013.



razvoj političke teorije marksizma. Drugo, to pitanje je aktuelno danas u svetlu političkog razvoja levih snaga uopšte u poslednjih nekoliko godina, što se odnosi na razvitak i značajnu ulogu političkih formacija u Francuskoj, Nemačkoj i Grčkoj, kao i na procese u Južnoj Americi koji se odvijaju na drugačijem i korenitijem nivou. Pomenuti fenomeni su reaktualizovali pitanja vlasti, odnosa prema državi, parlamentarnog delovanja itd. Zato bi bilo od najveće važnosti da se, uprkos tome što osim u Južnoj Americi pitanje vlasti još uvek nigde nije zaoštreno (a da ne govorimo o situaciji u drugim zemljama), teorijski taj problem ponovo postavi i razjasni, čak i u onim zemljama gde takvo pitanje deluje suviše apstraktno i nevažno. Uprkos tome što je u pitanju jedan *cilj*, stav prema tom cilju znatno određuje *sredstva*, odnosno puteve i metode političke borbe, kao i celokupan pristup toj borbi. U kontekstu razvoja levice posle 2000. godine i jačanja praksi koje odustaju od projekta preuzimanja državne vlasti, kao i njihovog neuspeha da proizvedu bilo kakav značajan politički proboj, rešavanje problema vlasti nužan je preduslov za svaku novu levicu.

Iz toga sledi da su moguća dva pristupa vlasti na opštem nivou. Prvi, *antiautoritarni*, u vlasti i političkoj moći *kao takvoj* vidi izvor „zla“ i „otuđenja“, zbog čega revolucionarni subjekat ne treba ni da pride državnoj vlasti, već da je „zaobiđe“ i ukine borbom na drugim mestima. Drugi, koji možemo nazvati *vulgarnim državnim socijalizmom*, u vlasti i političkoj moći *kao takvoj* vidi siguran temelj „novog društva“, ukoliko vlast preuzmu „prave snage“. Oba pristupa počivaju na istoj pretpostavci: vlast postoji *kao takva*. Treći put, za koji mislim da je odlika lenjinizma, odbacuje početnu pretpostavku i ne priznaje da vlast i moć postoje *kao takvi*, već da su u svakoj istorijskoj situaciji oni određeni širim društvenim (proizvodnim, političkim, ideološkim..) odnosima. Umesto odnosa između vlasti kao sadržaja i određene države kao forme u kojoj se ovaj sadržaj „materijalizuje“, reći ćemo da *vlast postoji samo pod određenim istorijskim uslovima i u određenim odnosima, te da ti odnosi reprodukuju (državnu) vlast, a ona sama ima za cilj da reprodukuje njih*. Analogija se može napraviti i sa proizvodnim snagama i odnosima proizvodnje – kao što proizvodne snage ne mogu da postoje „po sebi“, nezavisno od nekih odnosa proizvodnje, tako i vlast/moć ne može da postoji nezavisno od širih društvenih odnosa. Odatle potiče i dobro poznata teza o „razbijanju buržoaske državne mašinerije“ – proletarijat u činu revolucije ne može prosto preuzeti vlast (odnosno državni aparat), a da je u isto vreme u potpunosti ne izmeni, menjajući, kao nužan uslov, i same društvene odnose njene reprodukcije. To, naravno, na istorijskom planu ne znači da je svako preuzimanje vlasti od strane proletarijata ili njegovih predstavnika *nužno* povlačilo potpuno ukidanje svih tragova kapitalističke državne vlasti, tačnije, ukidanje odnosa dominacije nad proletarijatom, o čemu nam govori iskustvo stvarno postojećeg socijalizma. To iskustvo se zapravo najbolje i može analizirati trećim pristupom problemu vlasti koji nas upućuje na istraživanje dominantnih društvenih odnosa u stvarno postojećem socijalizmu kako bismo objasnili podređenu ulogu radničke



klase u njemu.<sup>27</sup> On u isto vreme izbegava mistifikaciju (u vidu objašnjenja koja naginju „volji za moći birokratije i autoritaraca“) i teorijsko „proklizavanje“ na tom terenu, čemu su skloni anarhizam i pravci koji naginju prvom pristupu vlasti. Tu se po pravilu dalji razvoj, na primer, Sovjetskog Saveza ili neke druge socijalističke formacije objašnjava čisto idealistički i moralistički – odstupanjem od „ideje“, „izdajom“ i tome slično. Sâm Lenjin takav pristup reljefno ilustruje kritikujući određena ranija shvatanja:

„...[kod njih se] ne može govoriti čak ni o razvitku, nego samo o raznim skretanjima od ‘poželjnog’, o ‘defektima’ koji su se dešavali u istoriji usled... usled toga što ljudi nisu bili dovoljno pametni, nisu umeli da dobro shvate ono što zahteva ljudska priroda, nisu umeli da nađu uslove ostvarivanja tog razumnog poretka. Jasno je da osnovna Marksova ideja... u korenu potkopava taj detinji moral...“<sup>28</sup>

---

127

Isti je problem i sa „antiautoritarnošću“: ne samo što se uzima da autoritet postoji *kao takav* i da je *kao takav* štetan, već se i mistifikuje problematika revolucionisanja svih društvenih odnosa.<sup>29</sup> Umesto toga, istorijski oblici nekapijalističkih država zahtevaju isto tako istorijsku analizu koja bi bila rukovođena načelima posmatranja razvitka društvene formacije, klasne borbe i klasnih odnosa radi pronalaženja uzroka podređenosti proletarijata.

U tom smislu, lenjinistički odnos prema vlasti i moći sastoji se u pomenutom trećem pristupu, ali i *spremnosti* da se u konkretnoj političkoj borbi preuzme vlast radi uspešnog sprovođenja revolucionarnog preobražaja. Šta znači ta spremnost? Prvo, ona znači imati razrađenu teoriju i analizu odnosa snaga na svim instancama, poznavanje sopstvene snage i samim tim procenu mogućnosti za efektivno preuzimanje vlasti. Možemo da kažemo da je to uslov koji je obavezan na strani jedne partije levice. Međutim:

„Nije pitanje u ‘danu’ ustanka, niti u njegovom ‘momentu’ u uskom smislu. To će rešiti samo zajednički glas onih koji su u dodiru sa radnicima i vojnicima, s *masama*.“<sup>30</sup>

---

27 Izvanredan, noviji primer takvog promišljanja real-socijalizma predstavljaju radovi *Socialist Alternative* i *Contradictions of Real Socialism* Majkla Lebovica.

28 Lenjin, V.I., „Šta su ‘Prijatelji naroda’ i kako se oni bore protiv socijaldemokrata?“, *Izabrana dela*, tom I, Kultura, Beograd, 1960, str. 129.

29 Ove struje po pravilu zapadaju u psihologizam i/ili individualizam: poseže se za „teorijama“ o „konformizmu“, o „nekritičnosti individue“, o „autoritarnoj ličnosti“ i tome slično. Ove „teorije“ ne samo što nemaju nikakvu eksplanatornu moć jer psihologizuju individualno delanje, već su i toliko neodređene da mogu da „objasne“ sve. Dalje, one sadrže vrednosni i normativni okvir jednog „istinskog ubeđenja“, pa je dovoljno samo osuditi nešto i možemo se udobno lišiti zahteva za objašnjenjem.

30 Lenjin, V.I., ‘Boljševici moraju uzeti vlast’, *Izabrana dela*, tom XI, Kultura, Beograd, 1960, str. 279.

„Da bi uspeo, ustanak treba da se oslanja ne na zaveru, ne na partiju, nego na naprednu klasu... Ustanak treba da se oslanja na takvu *prekretnicu* u istoriji sve snažnije revolucije kad je aktivnost naprednih redova naroda najveća, kad su kolebanja u redovima neprijatelja... najjača... Sve ovo navodim, naravno, primera radi, samo za *ilustraciju* toga da niko... ne može ostati veran marksizmu... *ako se prema ustanku ne odnosi kao prema veštini.*“<sup>31</sup>

Dakle, stvar nije samo u tome da preuzimanje vlasti zavisi isključivo od analize i procene partije, već da zavisi i od „političkog instinkta“, težnji i kapaciteta aktivnih delova radničke klase. Takva procena u odnosu na klasu i takvo *delatno* jedinstvo između ta dva elementa nemogući su bez postojanja široke i čvrsto organizovane partije, ali i bez vitalnog i integrativnog odnosa takve partije sa samom klasom.

### III

„Ljudi stvarno uvereni u to da su pomerili nauku napred zahtevali bi ne slobodu novih pogleda uporedo sa starim, nego zamenu starih pogleda novim.“<sup>32</sup>

Iz svega rečenog do sada sledi da bi trebalo zaključiti sa razmatranjem prirode takve partije i njenog odnosa sa radničkom klasom kao središnjim osloncem borbe. U suštini tog problema nalazi se pitanje intelektualaca i njihove uloge u političkoj borbi, tj. uloge u partiji levice. Ovde nema dovoljno prostora da se to detaljno razloži i da se izlože mogući stavovi po tom pitanju, ali se za sadašnje potrebe može reći da je problem intelektualaca najvažniji iz perspektive dinamike između spontaniteta i partije kao principa organizovanog vođenja političke borbe. Iz toga se ovde i sada mogu izvesti samo opšte teorijske implikacije te dinamike u njihovoj aktuelnosti. Pod tim mislim najviše na brojne rasprave o potencijalu manje ili više masovnih spontanih pokreta koji su zauzeli naročito bitno mesto u perspektivama levice od 2008. godine. Sa nekih pozicija dolazile su analize koje su u tim pokretima videle novi subjekt promena ili otpora, a upravo se u njihovoj spontanosti videla garancija snage i, uostalom, sprovođenja tih promena. Međutim, ako se razmatra uspeh tih pokreta, onda to mora da se radi na dva nivoa: prvo, treba priznati da oni nisu uspeli da proizvedu neki značajan proboj u političkom prostoru, u smislu omogućavanja širim slojevima da *trajno* učestvuju u odlučivanju ili da na njega utiču; i drugo, da uprkos tome nisu bili potpuno

---

31 Lenjin, V.I., ‘Marksizam i ustanak’, *Izabrana dela*, tom XI, Kultura, Beograd, 1960, str. 280. i 285.

32 Lenjin, V.I., ‘Šta da se radi?’, *Izabrana dela*, tom III, Kultura, Beograd, 1960, str. 230.

neuspešni, jer su se u javnosti neka pitanja ponovo pokrenula i postalo je moguće da se o njima raspravlja u jednom širem opsegu.

Ne treba potcenjivati potencijalnu snagu spontanih oblika klasne borbe, ali se u ograničenosti učinaka ovih pokreta ponovo pokazala važnost i nezamenljiva uloga organizovane i svesno političke systemske kritike. Njena nezamenljivost se naročito pokazala onda kada su spontani pokreti počeli da se pojavljuju u većem broju nego pre, ali uprkos tome nije bilo nekih velikih uspeha u kontaktu sa najširim slojevima stanovništva i njihovom uključivanju u politiku onih koji tu kritiku sprovode. Zato bi takva systemska politička kritika sa pozicija partije levice trebalo da to ima za svoj osnovni cilj. U tom aspektu su mnoge kritike sa pozicija levih grupacija do sada bile neuspešne, jer su bile nerazumljive većini stanovništva – bilo zbog toga što su bile apstraktne, bilo zbog toga što su sledile jednu (nametnutu, može se reći) logiku koja nije imala uspeha u proizvođenju realnih učinaka.

Pre nego što nešto više kažem o toj logici, treba pozicionirati mesto odakle dolazi ta kritika. U periodu u kome nema partije koja ima jaku, široku infrastrukturu i političku relevantnost, takvu kritiku mogu da proizvedu upravo intelektualci<sup>33</sup> – pokazalo se da spontani pokreti nisu uspeli da sami od sebe proizvedu artikulisanu kritiku uz predlaganje pozitivnih mera za rešenje određene situacije. Uporedo s tim, izražavali su nejasnu ideološku mešavinu koja je naizmenično išla ka jednom ideološkom težištu da bi zatim otišla ka drugom. Baš se u tome vidi druga važna funkcija systemske kritike, ovog puta ne u pogledu dopiranja do najširih slojeva stanovništva (pa i same radničke klase), već u pogledu odnosa sa samim pokretima.

„Ali zašto – upitaće čitalac – spontani pokret, pokret koji ide linijom najmanjeg otpora, vodi baš gospodstvu buržoaske ideologije? Iz prostog razloga što je buržoaska ideologija po svom postanku kudikamo starija od socijalističke, što je svestranije razrađena, što raspolaže *neuporedivo* većim sredstvima za širenje.“<sup>34</sup>

Tako dolazimo do poznatog pitanja „unošenja svesti spolja“.<sup>35</sup> Činjenica je da su šanse spontanog razvitka systemske političke kritike *samo* iz krila spontanih pokreta vrlo male, i to pre svega iz tri razloga. Prvo, tome doprinosi izolovanost marksističke teorije i njena nedostupnost velikom broju ljudi. Drugi važan faktor, u vezi sa prvim, jeste i krah stvarno postojećeg socijalizma i njegove posledice po

33 Sličan stav po ovom pitanju vidi se u najranijim Lenjinovim tekstovima, u periodu u kome jedva može da se govori o postojanju ruske partije. Na ruskim marksističkim intelektualcima je bilo to da raščiste teren i stvore uslove za njeno stvaranje.

34 Isto, str. 258.

35 „Klasna politička svest može biti donesena radniku *samo spolja*, to jest izvan ekonomske borbe, izvan oblasti odnosa radnika prema poslodavcima. Oblast iz koje se jedino i može pocrpsti to znanje jeste oblast odnosa *svih* klasa i slojeva prema državi i vladi, oblast uzajamnih odnosa među *svim klasama*.“ (Isto, str. 291)

mogućnost širenja marksizma. Naposletku, treći razlog je i samo razvodnjavanje marksističke teorije od strane mnogih levih grupacija koje nisu radile na tome da je dalje razvijaju i produbljuju, već su je kombinovale sa njom stranim ideološkim elementima.<sup>36</sup> To su neke od okolnosti koje se moraju uzeti u obzir ako se razmatra aktuelnost ovog problema – a slobodno se može reći da je on ponovo relevantan, odnosno da se ponovo postavilo pitanje kako će se uskladiti politika raznih pokreta i politika buduće partije levice.

Ako se, prema tome, sagleda da s jedne strane postoji niz spontanih borbi (a one uvek postoje), a sa druge mogućnost da se proizvede artikulisana i dosledna sistemska kritika, onda nam to govori da je potrebno „ponovo“ uvesti marksističku teoriju spolja i to upravo putem takvih kritika. Međutim, da se vratim na jedan već pomenuti problem: problem logike koja je do sada bila unutrašnji princip funkcionisanja kritika sa pozicija levih grupa. Ukratko, išlo se na pasivno reagovanje na događaje čiju su važnost određivali ideološki aparati – ako bi neko pitanje bilo označeno kao „goruće“ u medijskom prostoru, odmah bi se uzimalo da je ono od zaista velike i trajne važnosti za najšire slojeve stanovništva. U tom smislu je takva logika nametnuta, jer su se prihvatila postojeća „pravila igre“ i samo se pasivno reagovalo, što nije proizvelo nikakav značajan učinak.

Ako se to prihvati kao pretpostavka, onda sledi da bi svaka nova kritika morala da usvoji drugačiju logiku. Tu logiku možemo provizorno nazvati „logikom struna“ – umesto reagovanja na one događaje i fenomene koje ideološki aparati ispostavljaju kao važne, kritika će biti efektivna ako pogodi one „strune“ koje će najviše rezonirati kod najširih slojeva. Naravno, ovako rečeno, to zvuči lako, ali posao pronalaženja baš onih „struna“ nije nimalo jednostavan. Međutim, kada se takva „struna“ pronađe, onda se otvara čitavo polje mogućnosti:

„...ceo politički život [je] beskrajn lanac od beskrajnog niza karika. Sva veština političara se i sastoji u tome da se nađe i da se čvrsto, čvrsto uhvati baš za onu kariku koja mu se najteže može izbiti iz ruku, koja je u datom momentu najvažnija, koja najviše garantuje onome kome je u rukama da će ovladati celim lancem.“<sup>37</sup>

To u punom smislu reči znači zahvatiti stvarnost jednom kritikom – znati koja je tačka-karika najbolja za iskorišćavanje, koja će dati najviše mogućnosti za politički rad i dalji proboj, za dalje širenje obima delatnosti i učestvovanje

<sup>36</sup> Tako su neki marksisti Lenjina predstavljali kao antihijerarhijskog teoretičara nečega poput „dvosmerne vertikalnosti“, a partiji-avangardi su odricali cilj da politiku vešto vodi prema principima marksizma, već su njenu funkciju sveli na neku vrstu „servisera“ različitih pokreta i inicijativa, pri čemu ona nikad ne bi smela da teži dovođenju politike tih pokreta u sklad sa sopstvenim principima. To je valjda trebalo da se desi samo od sebe – ili nije trebalo uopšte da se desi.

<sup>37</sup> Lenjin, VI., „Šta da se radi?“, *Izabrana dela*, tom III, Kultura, Beograd, 1960, str. 363-364. U fusnoti na kraju navedene rečenice u originalnom tekstu se nalazi i kratak komentar iz koga se vidi da su i tad ovakvom pristupu bile upućivane kritike za „autoritativnost“, jer teži „ovladavanju celim lancem“ političkog života.

u svim mogućim oblicima borbe, sve s obzirom na ideološke osetljivosti jedne društvene formacije u određenom trenutku. Upravo na ovom mestu, kod pitanja toga *ko* treba da proizvodi ovakvu kritiku, *ko* će da zna sve ono što je važno za pronalaženje takvih „struna“, *ko* može da najbolje upozna ideološke osetljivosti, *ko* je subjekt proboja i čiji obim delatnosti treba proširiti, dolazimo do glavnog i poslednjeg pitanja: pitanja avangarde.

Tek s obzirom na prethodno rečeno može da se uputi na jednu definiciju avangarde. Ta definicija potiče originalno od Sen Simona, ali je ovde više uzimam kao ilustraciju, kao metaforu njene delatnosti nego kao pravu *definiciju* onoga što bi ona trebalo da bude. Sen Simon ulogu avangarde u stvaranju novog industrijskog društva vidi u *pronalaženju puteva napretka*, što je slično i shvatanju avangarde kao vojne formacije: dakle, u izviđanju puteva kojima se može ići. Upravo to „pronalaženje puteva napretka“ označava pronalaženje „karike koja najviše garantuje da će se ovladati celim lancem“, pronalaženje one najprodornije protivrečnosti ili sukoba koji omogućuje da se napreduje dalje, i to u nepoznato, u političkoj borbi. U tom smislu je primarna funkcija avangarde u izviđanju mogućih puteva, u pravljenju „karte“ političke borbe i upućivanja na puteve kojima treba da se ide da bi se ostvario zacrtani politički cilj.

Naposletku, do toga ne može da se dođe ako se nema ispravna i razrađena teorija, proverena u praksi, čijom se upotrebom mogu pronaći te ključne tačke.<sup>38</sup> U istorijskim okolnostima nastalim posle kraha stvarno postojećeg socijalizma, ponovna izgradnja takve teorije može da se uporedi sa slikom koju daje Dekart u svojoj *Raspravi o metodi*:

„Ako se želi ponovo izgraditi kuća u kojoj se živi, nije dovoljno samo je srušiti, napraviti dogovore u vezi sa materijalom i graditeljima (ili se lično izveštiti u arhitekturi) i pažljivo napraviti planove; mora se takođe pronaći i neko mesto gde će se udobno živeti dok se odvijaju radovi... Stoga sam ja pronašao provizorni moral koji se sastoji od tri ili četiri maksime...“<sup>39</sup>

U tom smislu se može objasniti i posao revitalizacije marksističke teorije u tim novim uslovima. Bilo je opravdano, dok se taj projekat izvodio, privremeno „udobno živeti“ u nekim starijim, nerazrađenim teorijskim postavkama koje su omogućavale *samo da se postoji i opstane* dok se ne izvrši izvođenje osnovnih teza o novonastaloj situaciji. Međutim, glavni problem je nastao onda kada su privremene teorijske postavke postale stalne i kada se odustalo od samostalnog izvođenja i reaktuelizacije marksističke teorije. U tom smislu je to strano

38 Lenjin: „A sad ćemo samo istaći da ulogu avangardnog borca može odigrati samo partija koja se rukovodi naprednom teorijom.“ (Lenjin, V.1., „Šta da se radi?“, *Izabrana dela*, tom III, Kultura, Beograd, 1960, str. 243) Naglasak je Lenjinov.

39 Dekart, R., *Rasprava o metodi*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/descdisc.pdf> (engleski), pristupljeno 22.4.2013.

funkcijama avangarde, jer se nisu pronalazili novi putevi, nego se za stalno ostalo u ovim privremenim konstrukcijama.

Naposletku, svaka formacija koja teži da bude avangarda, da istražuje puteve i pronalazi ključna mesta klasne borbe, mora u isto vreme da bude *situativna*. To znači umeti prepoznati glavne osobine određene konjunktore i biti dovoljno fleksibilan kako bi se prilagodilo svakoj promeni odnosa snaga i pomeranju u pogledu „karika jednog lanca“. Situativnost tako više znači znati *kad* promeniti sopstvene metode u reagovanju na promenu u objektivnom poretku stvari, nego kako, jer poznavanje načina i toga čime bi trebalo zameniti dojučerašnje metode sledi iz onog odnosa koji je do sada bio zapostavljen, tj. odnosa vitalne i integrativne veze sa samom klasom. U tom smislu avangarda, ukoliko želi da postane i ostane avangarda, nikad ne bi trebalo da dozvoli da se otuđi od klase. Ako se taj odnos sa klasom izgubi, ona će ostati bez primarnog sredstva u istraživanju i pronalaženju puteva napred u političkoj borbi. Upravo znanje „stanja na terenu“ i kapaciteta sopstvene klase joj omogućava da zna kuda da traži, na osnovu kojih snaga i, naposletku, da zna da li je moguće da se tim putevima krene.

---

132

Tako biti avangarda, biti, u klasičnoj formulaciji, najnapredniji deo ne znači spoznatost nužnosti (socijalizma) u jednoj maloj grupi, već upravo suprotno: to znači spoznatost kontingentnosti u velikoj formaciji, znanje da politička borba najmanje zavisi od nekih *istorijskih* nužnosti.<sup>40</sup> Problem koji tek treba rešiti i koji tako čini primeren zaključak ovog teksta, kao podsticaj daljem teorijskom radu i praktičnoj delatnosti, jeste „problem transmisije“ – tačnije, problem prenošenja poruke, znanja ili političkih zaključaka ostalim delovima te velike formacije kojom bi avangarda trebalo da upravlja prema principima marksizma, kao i problem usvajanja i „prerade poruke“. Tako se čini da je najbolje završiti jednim upozorenjem, aktuelnim za naše vreme i našu situaciju: „... svaki korak stvarnog pokreta važniji je nego tuce programa. Ponavljati te reči u epohi teorijske zbrke, to je isto što i pri susretu pogrebne povorke vikati: ‘dabogda i sutra nosili!’“<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Podrazumeva se da će njen obim i domet biti određeni njenim materijalnim položajem, kao i položajem klase u određenom trenutku. Isto tako, biće i ograničeni istim tim materijalnim uslovima.

<sup>41</sup> Lenjin, V.I., ‘Šta da se radi?’, *Izabrana dela*, tom III, Kultura, Beograd, 1960, str. 242.

## Brecht, politika umetnosti i teorije

Krajem marta smo dobili poziv od drugara iz SKCNS da dođemo na tribinu povodom pozorišne predstave *Ubiti Zorana Đinđića* na kojoj su govorili reditelj ove predstave (Zlatko Paković) i bivši urednik lista *Republika* (Nebojša Popov).<sup>1</sup> Predstavu tada nismo gledali, a poziv nam je upućen kao subjektima koji bi valjalo da dođu i budu nekakva (politička) opozicija na tom svečanom drugosrbijanskom skupu. Došlo nas je petoro. Sedeli smo i slušali sagu o 'devastaciji erosa', o 'erosu koji je ubijan na rate, temeljito i sistematski', a eros je nekakav pogon akcije koji prolazi kroz faze, ima svoj klimaks, nabujalost, kao i period ponavljanja i slabljenja. Dat je i primer kako ste nekad mogli da 'idete da ubijete Hrvate ili isterate Mađare iz kuća, ili Srbe', jer u tim akcijama također ima erosa, iako je on destruktivan, ali ga ipak ima, a sada se događa potpuna devastacija erosa, on se gasi. Vezujući ovaj diskurs seksualnosti za diskurs politike, uz parolu 'od kreveta do mitinga', govornici su ispredali priču o figuri Zorana Đinđića, koji se u ovoj sagi pojavljuje, naravno, kao 'sveta' figura. U pozadini priče stoji aktuelna borba nove vlasti protiv korupcije, jer su pripovedači pokušavali da nam razotkriju istinu o tome kome zapravo pripada prvi deo ovog kolača - naravno Zoranu Đinđiću. Samo je prerano ubijen, pa nismo imali vremena to da vidimo, ipak postoje naznake (Popov upućuje na jednu fusnotu u tekstu Zagorke Golubović<sup>2</sup>). Pored toga, iz publike se čulo da je Đinđić pred smrt (nekome privatno) rekao da je uvideo da postoji problem sa privatizacijom i da je potrebno ponovo pokrenuti proizvodnju, pa eto.. svaki deo kolača zapravo pripada ubijenom premijeru. I dok se akteri aktuelne vlasti često pozivaju na Đinđića, iako on navodno ne pripada trenutno dominantnoj ideologiji, naši pripovedači kao nosioci istine znaju gde i u koji političko-ideološki milje ga zapravo treba smestiti, a sve to potkrepljeno znanjem i visokostiliziranim govorom o obračunu sa erosom. Kakve to veze ima sa pozorišnom predstavom? Predstava je, tako je rečeno, 'iskra erosa koji se nije dao uništiti'... Sve smo mi to pažljivo slušali, nešto i zapisali, naravno nismo mogli da se u određenim momentima suzdržimo od kikotanja (zbog čega smo dobili prekore), a ponekad smo jedva suzdržavali i suze. Ali smo ipak sve to saslušali i nakon završetka postavili neka pitanja i dali komentare. Došlo je do male rasprave, a momenat kada su pripovedači sage o erosu shvatili da uopšte nismo gledali predstavu bio je za njih trijumfalni – momenat u kome

1 Tribina *Pobuna protiv devastiranog erosa* u Fabrici <http://www.021.rs/Vodic/Tribine-i-predavanja/Tribina-Pobuna-protiv-devastiranog-erosa-u-Fabrici.html>

2 *Politički kabare u Srbiji*, intervju sa Nebojšom Popovom <http://www.slobodnaevropa.org/content/popov-politicki-kabare-u-srbiji/24936036.html>



nas diskriminišu kao društvene subjekte koji imaju neke svoje stavove u vezi sa političkim, ekonomskim i društvenim pitanjima, jer nismo gledali predstavu i nismo kompetentni da sudimo o opštedruštvenim pitanjima! Dva meseca nakon te tribine, otišli smo da gledamo tu predstavu. Doduše u manjem broju, karta nam je bila preskupa (na dan izvođenja koštala je 1000 din, u pretprodaji 800, komplet od dve 1200 din!) I odgledali je... I nismo otkrili ništa novo, ništa što nam već nije bilo jasno i onda na tribini posvećenoj apologiji Đinđića u martu.

Ova predstava, kao i tribina povodom nje, neće me zanimati u daljnjem tekstu, niti ću se baviti njenom estetikom i kritikom. Ono što me ovde zanima jeste politika umetnosti, a preko Brechtovih eksperimenata i politika teorije. Zanima me, i neka samo u ovom smislu ova uvertira bude inspiracija, kako i kada govorimo o politici umetnosti. Podstaknuta pitanjem da li je jedna teatarska predstava politična samo onda kada se eksplicitno bavi političkim ličnostima (kao što je slučaj u navedenoj predstavi) ili se politika umetnosti odnosi na prakse i *strukture* moći na drugačiji način, pokušaću da dam skicu uvoda u Brechtovu teoriju teatra i da pokažem zašto nam je Brecht važan i danas.

## BRECHT I POLITIKA UMETNOSTI

*Ja sam želio na teatar primijeniti rečenicu da svijet ne treba samo tumačiti nego mijenjati*

Bertolt Brecht, *Dijalektika u teatru*

Kada govorimo o politici umetnosti? Da li samo onda kada umetnik/ca eksplicitno govori o svojim političkim stavovima, kada politički *sadržaji* ispunjavaju umetnost? Na primer, kada neko ko se identifikuje kao feminista ispuni feminističkim sadržajem umetničko delo – napiše pesmu koja ima feministički sadržaj ili režira predstavu sa feminističkim sadržajima. Ili politiku umetnosti mislimo samo onda kada se ona bavi vlastitim načinima predstavljanja i označavanja, kada eksperimentira sa *formom*? Da li je političko u umetnosti ono što se tiče političko/ideološko/društveno tendencioznog sadržaja ili ono što bi moglo biti samo njoj inherentno a tiče se forme? Pitanje je, dakle, da li se politika umetnosti tiče političkog sadržaja ili se pod politikom umetnosti misli njezina forma? Ili je ovo jedna od lažnih alternativa?

Jedno od pitanja politike umetnosti odnosilo bi se na ono što se danas označava kulturnom politikom. Kako su umetnost i kultura društvene prakse u određenim proizvodnim odnosima, postavlja se i pitanje organizacije njihovih proizvodnih sredstava, te način finansiranja ovih institucija. Na primeru trenutne situacije skiciraću, samo uopšteno, neoliberalnu kulturnu politiku (imam u vidu prevashodno Srbiju sa njezinim specifičnostima, mada se veći deo strukturnih

odlika može prepoznati svuda gde dominira neoliberalna agenda). Aktualna neoliberalna kulturna politika provodi privatizaciju svih razina kulture i umetnosti, dok se poslednji bastioni javnog sektora prikazuju kao ‘zaštićeni beli medvedi’, što znači da i oni treba da postanu nezaštićeni (fleksibilni, nesigurni, prepušteni logici tržišta... sa svim implikacijama koje to donosi – otpuštanja, nesigurna radna mesta, ukinute beneficije penzijskog i socijalnog osiguranja, porodijskog odsustva itd.). Sve manji sektor kulture zavisi od javnog finansiranja, ali je tendencija da se i on privatizuje. Budžetske i polubudžetske ustanove postaju deo tržišne borbe, čime, shodno ekonomskim parametrima, postaju međusobni konkurenti i neprijatelji. One organizacije koje imaju ‘uspešnije’ projekte istiskuju druge koje ne podležu tržišnom kriterijumu, a sve se zapravo nalaze na terenu nesigurnosti i kratkoročnih projekata. No i teren javno finansiranih ustanova je nesiguran, kulturni radnici/e se nalaze u prekarnom položaju (zaposleni na određeno vreme, projektni i honorarni rad), a njihova radna mesta zavise i od trenutnih političkih struktura. Politika finansiranja i subvencioniranja kulture uvek je neka selekcija, a zavisno od trenutne političke pozicije favorizuju se određene institucije, dok se druge isključuju. Strukture na vlasti postavljaju na čelna mesta kulturnih organizacija one koji im odgovaraju, a ključni kriterij prema kome se favorizuju neki projekti nauštrb drugih jeste opet kriterij uspešnosti (u tržišnom smislu), te kriterijumi ideoloških, partijskih... opredeljenja. Budžetskim rezovima, kao i sve intenzivnijim pomicanjem ka totalnoj privatizaciji (‘nije još privatizovano’, ‘na sigurnim jaslama je do penzije’ i slične mantre reprodukuju ovu ideologiju), neoliberalna kulturna politika opstaje samo u interesu kapitala.

Tako se pod politikom umetnosti danas mora misliti i konstelacija uslova finansiranja i pravnih regulativa od kojih ona neposredno zavisi. Ova i mnoga druga pitanja se nameću kada pristupamo umetničkim praksama. Ne samo da politički kontekst određuje polje umetničkog delovanja, već i sama umetnost ima određene političke učinke. I politika i umetnost su prakse koje se odnose na sferu iskustva zajedničkog, te se i pored specifičnosti ovih sfera mora misliti njihovo preplitanje. Modernistički govor o *autonomiji* umetnosti i njezinoj depolitizaciji jeste specifično shvatanje umetnosti nastalo u određenom istorijsko-klasnom kontekstu (buržoaska kategorija nastala u 18.veku), pa je malo smešno kada se mistifikatori nedodirljive aure umetnosti pozivaju na ove ‘univerzalne’ i transistorijske pretpostavke, ne uzimajući u obzir čitavo kritičko polje bavljenja odnosom umetnosti i politike. Dakako, određenja političkog vezana za umetnost su različita. Slažem se sa time da nije moguće misliti umetnost kao zasebnu i autonomnu (depolitizovanu) sferu, no isto tako je suviše pojednostavljeno reći ‘sva umetnost je politika’. Treba analizirati kakve su veze između ovih koncepata, te misliti umetnost u sprezi sa složenim proizvodnim odnosima sa kojima se ona sudara, reprodukuje ih ili na neki način menja.

Brechta u kontekstu politike umetnosti analiziram najpre kao mislioca politike teatra. Iako je reč o specifičnom umetničkom polju, teorija koju je razvio

povodom novog teatra ima širi doseg delovanja. On je umetnost video kao praksu koja ima političke učinke i učestvuje u promeni društva. Politika i umetnost se u ovom kontekstu misle neodvojivo, a umetničke prakse kao one koje intervenišu u društvu. Kako se Brechtove inovacije u teatru često misle samo na planu *forme*, ključno je ne izostaviti ono što je najviše odredilo njegovu umetnost – to da je bio marksista i komunista, i da njegova politika umetnosti i teorije ima suštinski zadatak promene društva u pravcu komunizma! Otkrivši Marxa tokom 1920-ih godine, Brecht je jasno odredio politiku svojih dela. ‘‘Kad sam pročitao Marxov *Kapital*, shvatio sam svoje komade. Razumljiva ja moja želja da tu knjigu mnogi pročitaju. Nisam, naravno, otkrio da sam napisao čitavu gomilu marksističkih komada nemajući o tome pojma, no taj Marx bio je jedini gledalac mojih djela kojega sam ikad vidio.’’ (Brecht 1979: 50) Ako bismo se sada vratili na prvobitno postavljenu konstelaciju *sadržaj – forma* u vezi sa politikom umetnosti, bilo bi moguće reći da Brecht kao marksista ispunjava svoja dela *sadržajima* koji su bitni za marksizam, ali i da marksističku dijalektičku metodu misli kao suštinsku i za *formalne* inovacije, za eksperimente u teatru. No, pitanje je da li se ova dva plana odvajaju - ukoliko ih mislimo dijalektički. ‘‘Promjene se neće, kako neki misle, ticati samo teme ili samo oblika ili samo namjene umjetnosti nego svega toga zajedno, pošto to čini jedinstvenu iako proturječnu cjelinu.’’ (Isto: 293) Brechta ću prevashodno misliti u vezi sa tri momenta njegove teorije teatra koje smatram ključnima za politiku umetnosti, ali, na kraju će biti reći o tome, i za radikalnu teoriju uopšte.

## V-efekt ili politika *odmaka* koji ne pruža sigurnost

*Verfremdungs-Effekt*, efekat začudnosti, začuđenja, očuđavanja, tehnika distanciranja, produktivnog odmaka - krucijalni je momenat kojim se Brechtovo epsko pozorište (kasnije dijalektičko) ima razgraničiti od klasičnog dramskog pozorišta. Ono što klasično evropsko dramsko pozorište suštinski konstituira jeste uprizorenje dramske radnje oponašalačkom igrom (*mimesis*). ‘Dramsko’ se ne odnosi jednostavno na jedan od književnih rodova, već na određenu paradigmu koja prožima većinu evropskog klasičnog pozorišta. Dramaturgija je, u ovom smislu, prvenstveno regulirana tekstem i njegovom klasičnom logikom. Reč je o tekstu koji ima svoju radnju i koji teatarska mašinerija inscenira na način iluzioniziranja, a dramski tekst je strukturiran kao dijaloška forma. Tekst je tekst sa ulogama, određen dramskom radnjom, sa elementima dramskog sukoba i rešenja, tipičnim poentiranjima, odvajanjima glavnog od sporednog itd. Momenat *uživljavanja* koji seže sve do Aristotelovih odredbi poetike je čvrno mesto koje povezuje i predramske i netipično-dramske sa klasično-dramskim pozorištima. ‘‘Nama se čini da je od najvećeg društvenog interesa ono što

Aristotel postavlja kao svrhu tragedije, naime *katharsis*, pročišćavanje gledaoca od straha i sažaljenja pomoću oponašanja radnji koje izazivaju strah i sažaljenje. Ovo pročišćavanje nastupa na osnovu neobičnog psihičkog čina, *uživljavanja* gledaoca u lica koja vrše radnju, u lica koja podražavaju glumci. Mi nazivamo dramatiku aristotelskom onda kad ona dovodi do tog uživljavanja, bez obzira na to je li ona u tu svrhu upotrijebila pravila koja je za nju naveo Aristotel ili nije.” (Isto: 68) Zašto se uživljavanje Brechtu pojavljuje kao problem? Prema njemu, potpunim uživljavanjem se onemogućava spoznaja i zauzimanje kritičkog stava. Identificiranjem, empatijom, uživljavanjem u smislu potpune obuzetosti onime što se gleda... gledaoc se poistovećuje sa likom ili radnjom, sa predočenom situacijom, on je slepo sledi, u njoj uživa i afektivno se oslobađa, ona mu se ispostavlja kao prirodna. Upravo ovo predočavanje pozorišne igre kao da je ona prirodna, uz pretpostavku tzv. *četrvtog zida* (zida koji fiktivno zatvara pozornicu i odvaja je od gledalaca), stvara iluziju da se zbivanje na bini događa kao stvarno, a ne kao teatarska fikcija. Takav način iluzioniziranja, osobito podupiran sistemom Stanislavskog<sup>3</sup>, daje umetnosti magični, hipnotični, obredni karakter, auru ‘popovstva’ - što čini vrhunac građanskog teatra. Nasuprot tome, V-efektom ili zahvatom očuđenja, *epski teatar* treba da podstiče kritiku i promenu sveta. V-efekt kao proizvođenje distance, odmaka, provocira obraćanje pažnje i kritičko mišljenje. Umesto pukog pretpostavljanja onog običnog, poznatog, neposredno prisutnog, nastaje neobično, upadljivo, neočekivano. Ako znamo da je ono što je očigledno (sàma očiglednost) efekat ideologije, onda V-efekt treba da prepozna ove učinke i da omogući drugačije. Umesto pretpostavljanja nečega kao datog, samorazumljivog, ‘prirodnog’, nastaje očuđenje; umesto naturaliziranja, zahteva se politiziranje.

Kako se proizvodi V-efekt? Brecht eksperimentiše na različitim planovima ne bi li razvio efekt začudnosti. Na planu glumaca (epski glumci glume drugačije od dramskih), na planu muzike (horovi, songovi), na planu dekora (pokazne table, film, natpisi) itd. Epski glumci *pokazuju da pokazuju*, oni glume tako da sprečavaju potpuni samozaborav i uživljavanje u ulogu. Umesto uzvišene glume potpunog preobražavanja, uživljavanja i stiliziranja zahteva se *nepotpuno* preobražavanje i proizvodnja distance prema zbivanjima. ”Epski glumac ne prihvata ljude kao nepromenljive prirode, kako to čine naturalistički ili na stari način stilizirajući glumci. On ih vidi kao sasvim promenljive.. ” (Isto: 140) Glumac ne zauzima prostor već zacrtanog lika u kojeg se uživljava (s naporom), on istorizira. Sredstva kojima se to postiže su razna: prevođenje u treće lice, prevođenje u prošlost, sugovorenje uputa za glumu i komentare... Epski glumac nema od početka svoj lik, on ga stvara pred gledaocima, proizvodi lik koji se stalno menja, želi da gledaocu izgleda strano i začudno, a to postiže tako što sebe i vlastita prikazivanja

<sup>3</sup> Tzv. ‘sistem Stanislavski’ insistira na momentu realnosti u građenju scenskih karaktera i podupire ‘prirodan način’ prikazivanja lika, putem uživljavanja. Brecht je dosta pisao o metodu Stanislavskog, ističući šta je ono što bi se moglo naučiti od njegovog teatra, a šta je ono što bi epski teatar odbacio i promenio.

posmatra kao strane, drži se na odstojanju od lika. Figure koje prikazuju glumci su dijalektički oblikovane.<sup>4</sup> Ako nas materijalistička dijalektika uči da su sva društvena stanja istorijski i promenljivi procesi, puni protivrečnosti i neslaganja sa sobom, onda se ovim metodom organizuju i ponašanja glumaca i gledalaca, njihovih stavova, mišljenja i osećanja. Gledaocu epskog teatra je onemogućeno da se nekritički uživi u dramsko osoblje.

”Gledalac dramskog teatra kaže: Da, to sam i ja već osjećao. – Takav sam ja. – To je prirodno. – To će uvijek biti tako. – Potresa me patnja ovog čovjeka jer za njega nema izlaza. – To je velika umjetnost: tu je sve samo po sebi razumljivo. – Plačem za zaplakanim, smijem se s nasmijanim.

Gledalac epskog teatra kaže: To ne bih nikada pomislio. – Tako se to ne smije činiti. – To je vrlo upadljivo, gotovo nevjerovatno. – To mora prestati. Potresa me patnja ovog čovjeka jer bi za njega ipak bilo izlaza. – To je velika umjetnost: tu nije ništa samo po sebi razumljivo. – Smijem se zaplakanome, plačem zbog nasmijanog.” (Isto: 83)

Anti-empatički teatar se događa prevashodno putem pojma razmaka, odmaka, distance. Ne samo da se insistira na odmaku između gledaoca i glumaca, već se svako mora udaljiti i od sebe samoga. Radi se o razmaku u kojem je moguće da se dogodi nešto što nije deo postojeće situacije, dakle nešto novo. Ključno u brechtovskoj sceni jeste to *između*, između glumaca i gledalaca, između privida i realnog, između onoga što jeste i što bi moglo biti, sâm jaz, distanca, odmak koji onemogućava uspostavljanje fiksnih identiteta likova. Glumci ne prikazuju nekakve autentične likove sa kojima bi se publika trebala empatisati. Nije reč o prikazu svesti (ili, kako bi Althusser rekao, *iluzije svesti*) koja živi vlastitu situaciju na klasično-dramski način i koja veruje da je pokretač svega u svetu. Kako svest koja ujedinjuje nije suštinski uslov epskog teatra, tako se ne pojavljuju ni ‘heroji’ u klasičnom smislu. Marksistička teza da su *mase one koje stvaraju istoriju, a ne ‘heroji’*, nalazi ovde svoje mesto. Nisu glumci i likovi pokretačke snage, već su to društveni odnosi, a oni su, dakako, promenljivi. U vezi sa konceptom uživljavanja, treba imati u vidu da Brecht uočava da je on u klasičnom teatru poglavito mišljen *psihološki*. No, kako i Althusser upozorava, svest nikada nije čisto psihološka svest, ona je i društvena, kulturna, ideološka... Stoga se ni proces identifikacije u teatru ne može misliti samo na psihološki način, gledajući predstavu gledaoci se pre identifikacije sa likovima (‘herojima’) prepoznaju u ideološkom i kulturnom sadržaju. (Althusser 1963) Redukcija koncepta uživljavanja samo na psihološki aspekt jeste upad u psihologizam.

---

4 “Stoga, ako govorimo o ljudskoj individui dijalektički, ne možemo uzeti jedinstvo kao polazišnu tačku. Brecht razume individuu kao decentriranu, kao ‘dividuu’.” (Haug 2007: 150)

Za razliku od karakteriziranja odmak kao sigurne distance, koju recimo ima u vidu Lehmann kada govori o situaciji savremenog gledaoca ispred televizije, brechtovski razmak nije sigurno i uljuljkujuće mesto. V-efekt je zamišljen tako da provocira kritiku (spontane ideologije). On ne proizvodi stapanje sa likovima, čvrstim stavovima, niti se razrešava u klasičnom dramskom postupku sukoba i pomirenja. Odmak u brechtovskom smislu upravo pokazuje kako nema sigurnog, centralizovanog i fiksnog mesta (ni na strani gledalaca niti na strani publike), te kako je moguće da stvari budu drugačije.

Vratiću se ovde na početnu pretpostavku mišljenja politike umetnosti, na plan sadržaja i forme. Kada Benjamin, u eseju *Pisac kao proizvođač*, promišlja da li je dovoljno da pisac snabdeva aparat (sadržajem) a da ga ne menja, on plan sadržaja i forme preformuliše u konceptualni par *pravilna politička tendencija i književna tehnika dela*. Nije dovoljno da pisac ima revolucionarni stav i solidarnost sa proletarijatom da bi on bio pisac-proizvođač, pisac-inženjer, tj. nije dovoljno da je umetnost samo ispunjena *građom* revolucionarne prirode. Štaviše, snabdevanje aparata revolucionarnim sadržajem, a bez njegovog menjanja, može da postane i kontrarevolucionarno (ovo vidimo u mnogim primerima zapanjujuće asimilacije ‘revolucionarnih’ tema od strane vladajućeg aparata, pri čemu se sâm aparat uopšte ne menja, niti dovodi svoje postojanje u pitanje). Ukoliko je umetničko delo revolucionarno samo po svome raspoloženju, a pri tome nije revolucionarno po produkciji, ono zapravo i nije revolucionarno. Primere za tzv. revolucionarne sadržaje umetnosti Benjamin daje u kritici ‘levogradanske inteligencije’ u Nemačkoj početkom XX veka, osobito kruga *Nove Stvarnosti* (*Neue Sachlichkeit*) i literarnog kruga *Aktivizam* okupljenog oko publiciste Hilera. Što se tiče ‘aktivizma’ koji se bazira na sadržajno-agitatorskoj strategiji ovde se može naći čitav spektar umetničkih aktivizama, i na desnoj i na levoj strani.<sup>5</sup> Dakle, i leva umetnička strategija koja insistira na stvaranju proletherske kulture u smislu produkcije proletherskih *sadržaja*, a zanemarujući tehniku i organizacionu funkciju, potpadala bi pod ovu kritiku. Pojmom tehnike Benjamin misli dijalektičko prevazilaženje suprotnosti sadržaja i forme. Tehnika se odnosi na kvalitet umetničkog dela i usko je vezana uz Brechtov pojam *Umfunktionierung*, promena funkcije. “On (Brecht) je prvi postavio intelektualcima dalekosežan zahtev: da snabdevajući aparat proizvodnje istovremeno i menjaju taj aparat koliko im je to moguće, u smislu socijalizma” (Benjamin 1974: 104) Taj zadatak iziskuje od pisca ne samo rad na proizvodima, nego i na sredstvima za proizvodnju,

5 O tome šta je sve bilo moguće da se okupi pod ‘kišobranom’ aktivizma u Nemačkoj na početku XX veka, govori i Raunig: “Ceo spektar nemačkog ‘aktivizma’, u svakom slučaju, pojavljuje se kao prilično disparatan spoj koji se hrani – grubo skicirano – desnim aktivizmom duha koji ponekad zaluta sve do graničnih područja antisemitizma, rasizma i protofašizma i levim aktivizmom *Akcije*, koja se polazeći od svoje baze kao književnog časopisa sve više radikalizovala, postavši agitaciona platforma levoradikalnih politika. Akteri su se češće menjali naročito u prvoj polovini 1910-ih između iskrzanih tabora, a naravno bilo je i desno od Hilera ‘aktivizama’ od svake ruke.” (Raunig 2006: 93)



dakle, delo mora imati funkciju organizovanja, organizatorsku upotrebljivost, a ne samo propagandističku. Nadalje, ova funkcija organizovanja označava stav uputstva i pouke<sup>6</sup>, ‘pisac koji ne poučava književnike ne poučava nikoga’ (Ibid: 109). Ključno pitanje levih umetnika i intelektualaca jeste pitanje organizacije, proizvodnja umetničke i intelektualne aparature koja neće biti pored, izvan, iznad ili mimo proletarijata. Model je, naravno, Brechtovo epsko pozorište, dramska laboratorija koja publiku ne ispunjava osećanjima na manipulativan način (pa ni osećanjima pobune), već je podstiče na razmišljanje, na zauzimanje kritičkog stava i promenu.

Dakle, zahvatom začudnosti epski teatar proizvodi distancu, razmak, razdaljinu (*Abstand*), ono *između* koje omogućava da se dogodi nešto novo. Taj odmak figurira kao strano mesto. Marcuseovo određenje umetnosti pre industrijske epohe kao sfere sublimnog, one sfere koja je otuđena, distancirana od realiteta, transcendira ga, primer je očuvanja *momenta stranosti* kao suštinskog za politiku umetnosti. Ako je u umetnosti (barem progresivnoj) temeljni gest onaj negacije, protest protiv onoga što jeste, ‘veliko odbijanje’, pobuna... onda je sa razvijenim industrijskim društvom ova druga dimenzija izgubljena. Moć društva koja apsorbuje, integriše sve antagonističke sadržaje i harmonizira ih, izmiruje, jeste moć jednodimenzionalnog društva. U tom kontekstu V-efekt se nadaje kao odgovor na ‘opasnost totalnog bihevizma - pokušaj da se spase racionalitet negativnog’. (Marcuse 1968: 76). Ako glumac nije ‘majmun ili papagaj’, već ako je saborac u borbi klasa (Brecht), on zauzima stanovište kojim je moguće preobražavati društvo. Glumci *ne predstavljaju* sukob i rascep, već ga *postavljaju*. Taj rascep se događa kao rascep između publike i glumaca, rascep između glume i realnog, ilizioniziranja i stvarnosti, također i rascep u samom subjektu (nema fiksnih identiteta, fiksnih likova), na kraju krajeva, on je klasni jaz. Odmak zapravo proizilazi iz ključnog društvenog antagonizma – klasnog!

## Dijalektika osećaja i razuma

”Ideja da je Brechtovo djelo bezosjećajno, ili pak podijeljeno između razuma i emocija, zastarjela je i pogrešna.” (Suvin 2011) Uvreženo karakteriziranje Brechta kao ‘klasika razuma’, pri čemu je u pozadini antiintelektualističko raspoloženje, ne samo da je pogrešno i pojednostavljeno, već polazi od jedne pretpostavke koja je i danas rasprostranjena. To je pretpostavka da su osećanja kao prirodna i potpuno nesvesna odvojena od razumske spozajne moći, te da je osećajnost nešto dato, biološko, fiksno. Ova pretpostavka uobičajeno implicira i vezu umetnosti sa osećajnošću, dok bi razum bio vezan za one sfere koje se tipično

---

<sup>6</sup> U dnevničkom zapisu *Razgovori sa Brechtom* Benjamin navodi kako Brecht sva dela koja nemaju didaktički karakter naziva ‘čorbuljkom’.



misle kao 'bezosečajne' (nauka, teorija...) Brecht je, dakako, složenije promišljao ovu problematiku. Najpre, osećaji nisu nešto prirodno ni bezvremensko, već su uvek društveno uslovljeni, kao što ni razum nije nešto 'hladno', 'neprijateljsko prema životu', univerzalno i neutralno. Dakle, i emocije i razum su društveni konstrukti (u sprezi sa biološkim), njihova dijalektika se stoga menja od društva do društva.

”Čuvari hrama umjetnosti obično budno paze na to da se očuva sumračna neodređenost umjetničke sfere. Oni su više nego kritični prema zahtjevima razuma; nazivaju ih prozaičnima, suhima, doktrinarnima, neprijateljskim prema životu, i time propagiraju kao živu upravo onu sumračnu neodređenost i 'produktivnu' nesusjesnost. Sve izraze kao što su 'stvaralački proces', 'doživljaj', umjetnički 'izraz' prati suzvuk te popovštine, tog noli me tangere, te odbojnosti prema svjetlu, naročito prema 'umjetnim' reflektorima kritičkog razuma, samim time nesposobnog za 'oblikovanje'. Pri tom jedva da treba naglasiti kako je razum za uzlaznu klasu nešto apsolutno stvaralačko, živo, čak prepuno života, a kako je kritika nešto sasvim elementarno, beskonačno produktivno, život sâm.” (Brecht 1979: 67)

”Emocije imaju uvijek sasvim određenu klasnu podlogu; oblik u kojem nastupaju uvijek je historijski, specifičan, ograničen i određen. Emocije nikako nisu općeljdske i vanvremenske.” (Isto: 70)

Didaktički epski teatar je stoga činilac preobražavanja društvene uloge emocija, pri čemu on ostaje teatar. To znači da on ne polazi od pretpostavke nekog datog ukusa publike prema kojem se ravna (kao da sâm teatar ne utiče na taj ukus), niti polazi od toga da je publika testo koje teatar u potpunosti može oblikovati prema svojim kriterijumima (kao da publika, povratno, nije deo društvenog polja koje deli sa teatrom i ne utiče na njega). Teatar (kao i bilo koja druga umetnička praksa) se ne oslanja na datost osećanja onih kojima se umetnost obraća, on sukreira polje afektivnosti. Racionalna forma brechtovskog didaktičkog teatra menja konstelacije osećajnosti pri čemu ostaje teatar, dakle suštinski ostaje *umetnička praksa*. Nema suprotnosti učenja i zabavljanja, istovremeno zabavan i poučan epski teatar ostaje u sferi umetnosti. Kritički stav, koji on smera da proizvodi, jeste istovremeno stav uživanja i emocija, on je doživljaj. “U stvari, moderni je teatar samo likvidirao uvenuli, zastarjeli, subjektivistički svijet osjećaja, i probija put novim, višestrukim, društveno produktivnim emocijama novog razdoblja.” (Isto: 114) Glumci se ne odriču u potpunosti sredstva uživanja, oni ga koriste za prikazivanje ponašanja, ali na takav način da se očuva distanca između glumca i lika, da se glumi tako da taj rascep omogućava alternativu (dakle i alternativne emocionalnosti). Time otpada pretpostavka pojednostavljenih osećajnosti koje se

naprosto isporučuju kao nekakve prirodnosti, datosti... Uživljavanje ne ostaje samo pri totalnom empatisanju, već se ono odnosi na složenije emocionalne komplekse koji ne isključuju spoznajne momente.<sup>7</sup> Klasični teatar nameće osećaje i impulse glavnih likova kao kakvu zarazu, epski teatar konstituira misli i osećaje koji igraju ulogu u menjanju polja, ‘naš teatar mora pobuđivati uživanje u spoznaji, organizirati *radost* u menjanju stvarnosti’. (Isto: 292)

Isticanjem didaktičke organizacije osećajnosti i mišljenja dodirujemo još jednu problematiku kojom su se mnogi bavili povodom Brechta, a to je problem odnošenja učitelj-učenik (onaj koji zna i onaj koji prima znanje), odnosno problem *dominacije*. Ovde će me posebno zanimati Rancièrova konceptualizacija ovog odnošenja, te njegova kritika Brechta. Rancière se pita šta podela na *aktivno-pasivno* uopšte podrazumeva. U njegovom objašnjenju, na primeru pozorišta, klasično pozorište podrazumeva distribuciju na 1) pasivnu publiku empatički obuzetu akcijom koju gledaju na sceni i 2) aktivne glumce/ice. Nasuprot tome, dva pravca reformatorskog pozorišta zahtevaju prevladavanje ove pozicije *pasivni gledalac-aktivni glumac*: brechtovsko epsko pozorište i artoovsko pozorište surovosti. Prvo pozorište to čini tako što svojim efektima začudnog podstiče gledaoca da od pasivnog posmatrača postaje aktivni ispitivač, dakle putem uspostavljanja distance, dok drugo (artoovsko) pozorište to čini upravo suprotno – zahtevom za ukidanjem distance i uvlačenjem gledaoca u pozorišnu akciju. Dakle, Brechtovo pozorište gledaocima vraća samosvest, a Artoovo pozorište im vraća samoaktivnost. Rancière se pita šta uopšte podrazumeva ovo radikalno suprotstavljanje aktivnog i pasivnog, kao i poistovećivanje gledanja sa pasivnošću. ‘Zašto identifikujemo ‘gledanje’ sa ‘pasivnošću’, ako ne zbog pretpostavke da gledanje znači uživanje u slici ili u prividu, ne saznajući istinu koja je iza slike i realnost koja ja izvan pozorišta? Zašto izjednačavamo slušanje sa pasivnošću, ako ne pretpostavkom da je (živa) reč suprotna od delanja? Sve ove suprotnosti – gledanje/znanje, privid/stvarnost, aktivnost/pasivnost – nešto su sasvim drugo od logičkih suprotnosti između jasno utvrđenih pojmova. One zapravo definišu deobu osetilnog, *a priori* podelu pozicija i kapaciteta, kao i nekapaciteta prikačenih uz te pozicije. Drugim rečima, one su otelotvorene alegorije nejednakosti.’ (Ransijer 2010: 18/19) Tako je pasivni gledalac nasuprot aktivnom izvođaču manje vredan (otuda grozničavi zahtevi savremenih pozorišta za aktivnom publikom i interaktivnim praksama). Ovakva suprotnost pripada strukturi nejednakosti i dominacije, jer pretpostavlja učitelje (one koji znaju, poseduju neko znanje, veštine ili emocije) i učenike (one koji treba da prime znanje/emocije/veštine od ovih koji znaju/osećaju/imaju veštine). Nejednakost

---

7 O razlici empatije (*Einfühlung*) i simpatije (*Mitgeföhl*), te analizi Brechtovih nijansiranja emocionalnosti, videti tekst Darka Suvina, *Emocije, Brecht i empatija naspram simpatije*. ‘Smatram da je strateška napetost ili suprotnost na koju se valja usredotočiti ona između svrgavanja iluzionističke, sentimentalne, nekritičke i pseudosućutne empatije (*Einfühlung* se ističe u citiranom pismu iz 1939. godine, a druga svjedočanstva sam uglavnom naveo u svome članku „*Haltung* [Bearing]“) i potencijalno intenzivne, ali uvijek razumne simpatije.’ (Suvin 2011)

pozicija postavlja se kao polazna tačka. Za Rancièra, međutim, gledalac nikako nije u poziciji pasivnosti, već je također aktivan, baš “kao student ili naučnik” (Ibid: 20), kao aktivni interpretator, kao onaj koji, dok gleda, povezuje ono što vidi sa onim što je već video, rekao, učinio itd.

Dileme logike polarizacije *učitelj-učenik* slične su kao i u odnošenju *intelektualac-radnik*. Dilema: da li je intelektualac onaj koji ima znanje i trebalo bi to znanje da prenese radniku-neznalici ili je radnik onaj koji ima znanje (neposredno znanje o eksploataciji) i trebalo bi da tom znanju nauči intelektualca – za Rancièra je loše postavljena dilema, jer ostaje u logici nejednakosti, u podrazumevanju jaza između intelektualaca i radnika. Proučavajući radničke arhive u kojima nalazi mesta koja pokazuju delatnosti radnika koje se nisu odnosile samo na poslove u fabrikama, već na kontemplaciju, na empirijsko filozofiranje, dokoličarsko estetizovanje, publikovanje radničkih novina itd., Rancière misli kako se odnosi između gledanja, činjenja i govorenja moraju preispitati, a njihove granice i iz toga podele uloga – prevazići. Primer za rekonfiguracije čulnog i mutaciju društvenih uloga su radnici koji noću, nakon celodnevnog rada, pišu poeziju, pokreću novine i otvaraju put za nove deobe. ”U Platonovoj *Državi* najpre se izlaže da zanatlije nemaju vremena ni za šta drugo osim za svoj posao; njihovo zanimanje, njihov radni raspored i sposobnosti koje ih za to određuju ne dozvoljavaju im da se bave politikom kao dodatnom aktivnošću. Upravo zato politika i počinje, kada oni ili one koji *nemaju* vremena ni za šta drugo osim za svoj posao iskoriste to vreme da dokažu da su i oni bića koja govore, koja učestvuju u zajedničkom svetu, a ne besne ili nesretne životinje.” (Ransijer 2008: 8) Aksiom jednakosti, koji za Rancièra jeste aksiom od kojeg treba krenuti, neprestano se potvrđuje u aktima emancipacije. Tako je emancipovani gledalac onaj gledalac koji poriče logiku nejednakosti i koji prepoznaje znanje kod neznanice, aktivnost kod posmatrača. Gledaoci su istovremeno glumci vlastitih priča, dok su i glumci gledaoci. No, nije li to Brecht već rekao? Nije li izričit zahtev V-efekta da glumci glume kao da su gledaoci vlastite glume i nije li nijansiranom analizom osećajnosti pokazano da publika nije nikakav pasivni subjekt *par excellence*?

Rancière u glumcima brechtovskog pozorišta vidi nove figure vaspitača-učitelja, moderne inženjere duša, čime se produbljuje jaz između onih koji imaju znanje (i koji su aktivni) i onih koji nemaju znanje (i koji čine pasivnu publiku). No, iako jeste reč o didaktici, brechtovski glumci nisu nikakvi gospodari-učitelji koji poseduju znanje, pa to znanje u smislu sadržaja isporučuju pasivnoj-publici neznanicama. Najpre, videli smo, brechtovski glumci nisu svemoćni znalački subjekti, oni ne treba da se pojavljuju kao učitelji, nisu oni pokretači, već su to *društveni odnosi*. Brechtovsko pozorište je paradigma promene proizvodnih aparata upravo zato što umetnici u ovakvoj strategiji ne zauzimaju mesto nekoga ko je pored, mimo, iznad ili ispod proletarijata, tj. nemaju funkciju znalaca-gospodara, mecena, pokrovitelja, isporučilaca znanja (kako bi to bilo u ‘buržoaskoj tehnici’). Oni nisu *saveznici* proletarijata, već *saborci*. Nadalje, dijalektičar

Brecht drugačije promišlja polarizacije razum-osećajnost, aktivnost-pasivnost, odnos gledalac-glumac, pa i učitelj-učenik.. Upravo bi klasični teatarski postupak bio onaj koji se u vlastitoj didaktici postavlja instrumentalno i manipulativno, jer pretpostavlja pasivnu publiku koju začarava vlastitom organizacijom osećajnosti i mišljenja. “Njihove su oči, doduše, otvorene, ali oni ne gledaju, oni bulje, kao što ne slušaju nego osluškiju. Oni gledaju na pozornicu kao začarani, a taj izraz potiče iz srednjeg veka, iz vremena veštica i klerika. Gledanje i slušanje su aktivnosti, katkad pune zadovoljstva, ali ovi ljudi kao da su razrešeni svake aktivnosti, kao da su oni ti od kojih se nešto čini.” (Brecht 1979: 253) Naravno da je Brechtu jasno da su i gledanje i slušanje i ostali osećaji nekakve aktivnosti, pitanje je samo o kakvim aktivnostima se radi, a dijalektički prikaz mora pokazati složenije slojevanje aktivnog i pasivnog. Brechta ne zanima aktivnost u smislu puke interpretacije, već aktivnost koja bi imala realne učinke u promeni društva, to je ključna razlika od Rancièrove politike umetnosti.

144

Ovde je jasna i razlika u razumevanju politike umetnosti između Brechta i čitave plejade postmodernih teoretičara koji politiku umetnosti razumeju samo u smislu proizvodnje događaja. Na primer, Lehmann:

“No, u cjelini gledano, prošlo je vrijeme kazališta kao mjesta na kojemu se odvijaju i tematiziraju osnovni društveni sukobi [...] ‘Efikasnost’ ili stvaran politički učinak – kriterij po kojemu se mora dopustiti mjeriti politički intendirano kazalište, kao i političko djelovanje uopće – vrlo je upitna u svim oblicima izravno političkog kazališta.” (Lehmann 2004: 330)

“Kazalište postaje političkim ne više izravnim tematiziranjem političkoga, nego implicitnim sadržajem svojeg *načina predstavljanja*.” (Isto: 334)

“Politika se, međutim, ovdje temelji na načinu *upotrebe znakova*. Politika kazališta je *politika opažanja*.” (Isto: 342)

Za Lehmana Brecht figurira tek na razmeđu onoga što nastaje kasnije, a to je eksperimentacija *postdramskog teatra*. U potpunosti odbacujući ideju da bi politika umetnosti mogla imati bilo kakve realne političke učinke osim u smislu politike opažanja (a ovo bi bilo blisko i Rancièrovom smislu politike umetnosti), Lehman sa bavi postmodernim pozorišnim strategijama koje se koncentrišu na ono teatarsko (a ne tekstualno, dramsko, političko, ideološko itd.) Politika u tom smislu figurira kao proizvodnja događaja (teatarskog događaja), ali ne i kao promena društva. Postoje zanimljive polemike o tome koliko je taj novi teatar pristupačan masama, je li postao elitistički, da li se bavi stvarnošću na onaj način koji bi mogao gledaoce da potakne na kritiku i promenu, da li je prikaz fragmentirane stvarnosti i osnovnih epiteta svetskog tržišta (razlika, cirkulacija, fleksibilnost, mobilnost itd.) prikaz koji samo ponavlja dominantnu

ideologiju ili se stvara odmak... I dok se postdramsko pozorište uglavnom zanima za eksperimente sa formom, retko se bavi temama koje bi bile bitne za promenu društva, što Ostermeier vidi kao *krizu sadržaja*.

“Poetologija takvog teatra počiva na ideji da je dramska radnja nešto zastarjelo, da se čovjeka ne može smatrati gospodarom svojih postupaka, da je broj subjektivnih istina jednak broju prisutnih gledatelja, da događaji predstavljeni na pozornici ne izražavaju istinu koja bi vrijedila za sve, da se naše fragmentirano iskustvo svijeta mora prevesti u jednako tako raskomadano kazalište, u kojemu se žanrovi naslaguju jedni na druge: tijelo, ples, fotografija, video, glazba, govor... Taj sudar osjetila gledatelja uvjerava da će mu ovaj kaotični svijet zauvijek ostati nedokučiv te da stoga nema razloga u njemu tražiti uzroke ili krivce.” (Ostermeier 2013: 31)

---

145

Ostermeier novi tip pozorišta opisuje kao *kapitalistički realizam koji estetizira pobjedničku ideologiju*, pri čemu pozorište samo perpetuira dominantnu ideologiju i retko je dovodi u pitanje. Postmoderno određenje politike umetnosti koje polazi od toga da bi bilo koji govor o političkim/ekonomskim/društvenim... učincima, promenama, uzrocima i strukturama bio deo ‘velikih naracija’, potpuno je drugačije od brechtovskog razumevanja politike umetnosti.

Brecht naprotiv politiku umetnosti zaista misli u smislu realnih političkih učinaka, u smislu promene društva. Aktivnost gledanja, shodno dijalektičkom pozorištu, ne bi bila samo aktivnost povezivanja gledanog i mrđanje očima ☺ već bi ona proizvodila kritiku u marksističkom smislu, dakle kritiku koja revolucionira svet. Brecht ne potcenjuje publiku, upravo suprotno, smatra da je ona sposobna za razumevanje, za složenija ponašanja, za nijansiranije osećajnosti, a ne samo za preuzimanje onoga što se nameće i u šta se treba uživljavati. Pri tome, didaktika epskog teatra ne isporučuje znanje borbe i osećaje pobune u sadržinskom smislu, ona eksperimentom sa vlastitom formom omogućava prostor da se znanje razvija u različitim pravcima. Da nije reč o didaktici profesora starog kova, naznačuje i Brechtova opaska kako njegov teatar treba shvatiti kao filozofski samo ukoliko se taj pojam *naivno* shvati, u smislu zanimanja za čoveka uopšte, za njegovo ponašanje i mišljenje. (Brecht 1979: 291) Tako mišljena filozofičnost je nešto čime se može baviti svako, bilo ko. Brecht ne kopa jamu između filozofa i ne-filozofa, “uostalom znamo da on, kad god govori o filozofiji, stavlja na nju izrazito plebejski žig: svako može da bude filozof, svi, odreda, jesu, barem *in potentia*, filozofi.” (Lošonc 2012: 77) Dakako, pojam filozofije Brecht je rekonceptualizirao, menjajući stari, svečani, akademski pojam filozofije i teorije, i rabeći ga kao borbeni pojam.

## Preobražavanje pojmova ili 'natrag ka borbenim pojmovima'

Pojmovi su kroz istoriju zadobijali različita značenja, vršena su krivotvorenja, neki pojmovi imaju 'sveti, svečani i sumnjivi zvuk', neki pak pojmovi u novim kontekstima otupljuju svoje subverzivne oštrice. Temporalnost pojmova ukazuje na promene njihovih funkcija (*Umfunktionierung*). Kako su pojmovi uvek i klasno određeni, istorija pojmova deo je istorije klasnih borbi. Pitanje je da li se treba odricati pojmova koji su nekada važili kao borbeni koncepti, a sada su u raznim preinačenjima i kontekstima zadobili drugačija određenja? I da li se treba odricati pojmova koji imaju političke učinke u pogledu razumljivosti, pa makar u svrhe lukavosti? Za Brechta ovo je važna problematika<sup>8</sup>, pristupa joj sa pozicije mogućnosti 'očišćenja', 'pročišćavanja' pojmova koji su nam značajni u borbama. Dakle, za razliku od manira odbacivanja pojmova kojima se pripisuje aura 'velikih naracija' (u postmodernom diskursu npr. pojmovi 'revolucije', 'klase', 'patrijarhata', 'univerzalno', 'totalitet' itd.) ili pojmova koji imaju 'sumnjivi zvuk' i 'trulu mistiku' (pojam 'umetnosti'), Brecht se vraća borbenim konceptima uz uslov pročišćenja. U oblasti umetnosti, posebno mesto zauzimaju pojmovi *pučkosti* i *realizma*. Pučkost (*Volkstümlichkeit* Suvin prevodi kao pučkost i to se jasno razlikuje od pojma *narod* koji bi za Brechta bio jedan od sumnjivih pojmova) je pojam koji je u vlastitim temporalizacijama zadobijao i različita vrednovanja. U literarnim prikazivanjima pučkost je uglavnom upućivala na praznoverje, na svetu tradiciju, religioznost, ratove, ideologiju krvi i tla, iskonske neprijatelje i slična esencijalistička svojstva. No, kako je za Brechta od ključnog značaja da se umetnost proizvodi kao pučka umetnost, ovaj pojam se mora misliti drugačije.

"Naš pojam *pučki* odnosi se na puk koji ne samo što uzima punog učešća u razvoju nego ga upravo uzurpira, forsira, određuje. Mi imamo pred očima puk koji gradi povijest, koji mijenja svijet i sebe samog. Mi imamo pred očima borbeni puk, i prema tome borbeni pojam pučki. *Pučki* znači: razumljiv širokim masama, preuzimajući i obogaćujući njihov način izraza – zauzimajući i učvršćujući njihov stav..." (Brecht 1979: 178)

Realizam je također jedan od pojmova koji treba refunkcionalizovati, 'pre upotrebe očistiti', stoga se mora jasno uočiti njegova istorijska dinamika i klasna određenost (realistički način pisanja klasika, upotreba pojma realizma u smislu senzualizma itd.) Kako za Brechta realizam nije samo pitanje forme, ne

---

<sup>8</sup> U vezi sa Brechtovim lingvističkim interesovanjima i posrednim vezama sa Wittgensteinom (preko Otto Neuratha i Karl Korsch) videti tekst Wolfgang Fritz Hauga *The Language Question in Marxism. Brecht, Gramsci and Wittgenstein*.



bi trebalo oceniti realističnom samo neku određenu epohu literarnog stvaranja (npr. Balzacovu i Tolstojevu). Također, nije dovoljno preuzimati realistični način pisanja kao formalni zahtev literature. Ako se borba za fabrike vodi putem eksproprijacije, onda se književne borbe vode na polju promene funkcije izraza, jer se književne upute ne mogu jednostavno preuzimati i dalje razvijati. Realizam se stoga ne misli kao statična i formalna odredba književnosti kojom se etiketiraju određeni načini pisanja, već se i ovaj pojam pokazuje u istorijsko-društvenom kontekstu.

“Nećemo govoriti o realističnom načinu pisanja samo onda kad se, na primjer, ‘sve’ može omirisati, okusiti, osjetiti, kad ima ‘atmosfera’ i kad je fabula tako izvedena da dođu do izražaja duševne ekspozicije likova. Naš pojam *realizma* mora biti širok i političan, slobodarski na estetskom polju, suveren prema konvencijama. *Realistično* znači: otkrivajući društveni uzročno-posljedični kompleks – razotkrivajući vladajuće poglede kao poglede vladajućih – pišući sa stanovišta one klase koja za najhitnije teškoće u kojima se nalazi ljudsko društvo ima najšira rješenja – naglašavajući razvojni moment – konkretno, i omogućujući apstrahiranje.” (Isto: 178, 179)

Brechtov koncept realnog razvijao se u zahtev umetnicima da se suočavaju sa stvarnim. Zadaća glumaca i ostalih umetnika jeste da istražuju stvarno, istorijska zbivanja, da slušaju i posmatraju ljude, da krenu od vlastitog životnog prostora, škole, radnog mesta, dela grada u kojem žive, gradskog prevoza itd., te da upoznaju proletarijat u zajedničkoj borbi.<sup>9</sup> Obrazovanje kao *umetnost posmatranja* ima dakle suštinsku ulogu u klasnoj borbi.

I umetnost je jedan od pojmova koji je kroz vlastitu istoriju fiksirao značenje u sferi nekakve uzvišenosti, mistike, duhovnosti, posebnosti... Takva umetnost, “ta stara, slavna, iskusna, institucijama i učenim stručnjacima snabdevena sila” (Isto: 77), ima svoj odjek i danas. Kada se radnici u kulturi pozivaju na umetnost kao duhovnost (koja nije luksuz) i kada apeluju da se kultura depolitizuje, oni upravo pretpostavljaju jednu odredbu kulture, onu građanske klase – kojom se sfera umetnosti predstavlja kao da nije deo proizvodnih odnosa. Ta pretpostavka da je umetnost sfera koja je odvojena od politike, ideologije i bilo kakvog interesa... upravo ponavlja i održava umetničke prakse jedne klase. Za Brechta je ovakvo statično i depolitizovano prikazivanje umetnosti samo prikaz umetnosti vladajuće klase, kojem se treba suprotstaviti. Ali to ne znači da pojam umetnosti treba potpuno odbaciti, naprotiv umetnost je jedna od praksi kojom se sprovodi borba i to borba na umetnički način. “Odsada ponovo uvodimo umjetnost; jer da bismo izveli ono što želimo, trebamo umjetnost. Mi ne možemo sprovesti

<sup>9</sup> U pogledu ovih uputa videti i poemu *Govor danskim glumcima-radnicima o umetnosti posmatranja* (*Rede an dänische Arbeiterschauspieler über die Kunst der Beobachtung*).



naše prikazivanje zajedničkog života ljudi bez umjetnosti. Potrebne su nam sve ove slobodne, stvaralačke sposobnosti pune fantazije, ovo zgušnjavanje, lakoća, pogađanje srži.” (Isto: 111) Resignifikacija pojma umetnosti odvija se u pravcu njenog jasnog pozicioniranja u okviru proizvodnih odnosa, te u teoriji kojom će se misliti sprema umetnosti sa politikom, ideologijom, ekonomijom...

## BRECHT I POLITIKA TEORIJE

Pod politikom teorije razumem polje mišljenja koje može intervenirati u realnim političkim procesima. Samo tako neka teorija može biti radikalna. Ne u smislu radikalnosti interpretacije, već u smislu teorijskih učinaka kojima se stvarnost menja. Ovo ne znači da neka teorija koja ima svoju političnost prestaje biti teorija, ona ipak ostaje teorija. U politici teorije, kao i u politici umetnosti i sl., reč je o njima intrinzičnim politikama, a one su u vezi i sa politikom kao posebnom praksom. Ipak, ukoliko teorija nema realne političke učinke, ona nije radikalna. Radikalna teorija, ako hoće biti radikalna, mora biti politična i u sadržinskom i u formalnom smislu. Na *sadržinskoj* ravni ona mora biti teorija koja se suočava sa stvarnošću i bavi se onim temama koje su suštinske za promenu proizvodnih odnosa. No, važan aspekt teorije je i njezina *forma* (oblik teorije, način na koji se izlaže; kome se obraća teorija, njezin nikad-neutralni jezik kojim se odmah određuju i grupe kojima je pristupačna; da li je teorija eksperimentalna i borbena, da li se bori protiv matrica znanja koje reprodukuju odnose dominacije; da li preinačuje njezin akademski, udobni, pa i popovski stil; u krajnjoj liniji, na koji način se teorija smešta u klasnu borbu i u kakvoj je vezi sa odnosima proizvodnje). Ukoliko se u revolucionisanju stvarnosti putem teorije uvek radi i o revolucionisanju ‘tehnike’, ‘forme’, onda ta forma ne može biti bilo koja, tj. ona nije neutralna. Drugim rečima, ako je klasna borba forma društva, onda znanje ove forme nije nešto što je spoljašnje toj borbi, stoga ni teorija kojom se nešto menja ne može biti neutralno objektivna.

Videli smo da je za Brechta politika od suštinskog značaja u umetničkim praksama, no ona je to i u teoriji. Zašto nam je Brecht važan kao radikalni teoretičar?

Wolfgang Fritz Haug navodi podatak da Brecht veći deo svojih teorijskih radova za vreme života nije obelodanjivao, mudro čuvajući etiketu nekoga ko je bio poznat kao pesnik. No, i poezija i drama i teatar i režija i teorija... sve su to prakse koje su Brechtu bila sredstva borbe protiv kapitalizma. “On je pronašao svoju temu i etičko-poetski stav u klasnoj borbi kapitalizma ili, u opštijem smislu, u kritici svih formi klasne dominacije, eksploatacije i nepravde.” (Haug 2007: 146)

I za Blocha, koji princip nade razumeva kao ontološki princip usmeren na promenu sveta i na modus budućnosti, na ono što je još neodlučeno i o čemu treba odlučiti, Brechtovo promišljeno vođenje režije i eksperimentiranje sa didaktikom je ono što se proteže dalje od pozorišne večeri, na ono što tek treba doći, neki *višak* koji upućuje na nadu. Kako se nada u Blochovoj misli ne promišlja samo kao usmeravajući akt spoznaje, već kao ontološka kategorija, Brechtova teorijsko-teatarska laboratorija je paradigmatični primer komunističke politike umetnosti i teorije. "Brechtov teatar traži način radnje u kojem se krije i vodi jedino komunistička smišljenost delanja, dakle ona koju valja neprestance svježe prokušavati, u svrhu željene proizvodnje korisnoga i njegova uma." (Ernst Bloh, *Princip nada*, str. 483)

Istakla sam tri momenta koja smatram suštinskim u Brechtovoj politici umetnosti. Dakako, mogli bi se misliti i drugi brechtovski koncepti i strategije koji su nam važni u političkim borbama: izabrala sam ova tri kao ona koja smatram najzanimljivijima tačkama u prikazu *uvoda* u Brechta. V-efekt, tehnika oćudavanja i proizvođenja distance kojom bi se tek mogla dogoditi kritika i mogućnost promene, dobro je poznati momenat. On je često u literaturi bio reflektovan kao tačka kojom Brecht ističe ulogu razuma i argumentacije, nauštrb osećajnosti. No, ova previše pojednostavljena polazišna tačka u mišljenju senzorno-emotivno-razumskih fenomenalnosti potpuno je pogrešan pristup Brechtu. Analizom drugog momenta, mapirala sam nekoliko punktova oko kojih se može misliti dijalektika razuma i osećajnosti. Jasno je da Brecht zahtevom za ukidanjem potpunog psihološkog uživljavanja u likove koji se prikazuju nije odbacio emocionalne elemente, već je odbio pristup emocionalne manipulacije (koji na primer koristi i fašistička propaganda). Stoga V-efekt nije tehnika koja ukida emocije, već tehnika koja "bezobzirno preobraćava društvenu ulogu emocija, koju one danas igraju u korist vlastodržaca". (Brecht 1979: 73) Umesto pojednostavljenih emocija i emotivnih zaraza, Brecht se zalaže za spektar emocionalnosti koje su kritičke i aktivne. Treći momenat kojim sam se bavila, strategija pročišćenja pojmova koji su bitni kao borbeni pojmovi, pokazuje kako se politika umetnosti koristi konceptima kojima daje nove funkcije.

Ovi momenti Brechtove politike umetnosti mogli bi biti 'oružje' i za radikalnu teoriju. Ako hoćemo da se bavimo teorijom koja se neće obraćati drugima na način da onemogućava distancu, kritički odmak, onda bi se V-efekt mogao misliti i u širem dosegu, u primeni na teoriju. Ako nam je važno da teoriju ne mislimo samo kao diskurzivnu praksu oćišćenu od emocionalnosti, onda bi valjalo misliti odnos radikalne teorije prema složenim emocionalnim fenomenima. U tom kontekstu bi valjalo promišljati o načinima kako teoriju učiniti popularnom, a pri tome je ne vulgarizovati. I konačno, osobito bitan momenat, ako nam je stalo do teorijskih pojmova koji su možda u trenutnoj konjunkturi preuzeti od strane drugačijih ideologija (npr. pojmovi 'antifašizam', 'eksploatacija' itd.), pri čemu su njihove subverzivne oštrice otupljene, onda bi

strategija preobražavanja i očišćenja pojmova bila radikalna teorijska strategija koja se vraća natrag ka borbenim pojmovima. U tom pogledu Brecht je i više nego teorijska inspiracija!

## Literatura:

- Althusser, Louis (1963). *The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre*. <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1962/materialist-theatre.htm>
- Brecht, Bertolt (1979). *Dijalektika u teatru*. Beograd: Nolit.
- Brecht, Bertolt (1985). *Pesme sirotog B.B.* Beograd: Rad.
- Benjamin, Walter (2003). *Understanding Brecht*. London, New York: Verso.
- Benjamin, Walter (1974). *Eseji*. Beograd: Nolit.
- Bloch, Ernst (1981). *Princip nada*. Zagreb: Naprijed.
- Haug, Wolfgang Fritz (1996). *The Language Question in Marxism. Brecht, Gramsci and Wittgenstein*. <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/documents/LanguageQuestioninMarxism.pdf>
- Haug, Wolfgang Fritz (2007). *Philosophizing with Marx, Gramsci, and Brecht*. <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/documents/Brecht-B2-Fahne.pdf>
- Knežević, Vida (2012). *Neoliberalni pritisci u kulturi*, u: "U borbi za javno dobro: analize, strategije, perspektive". Beograd: Centar za politike emancipacije. [http://www.rosalux.rs/userfiles/files/U\\_borbi\\_za\\_javno\\_dobro.pdf](http://www.rosalux.rs/userfiles/files/U_borbi_za_javno_dobro.pdf)
- Krašovec, Primož (2012). *Rad u nauci i kulturi*, u: "U borbi za javno dobro: analize, strategije, perspektive". Beograd: Centar za politike emancipacije. [http://www.rosalux.rs/userfiles/files/U\\_borbi\\_za\\_javno\\_dobro.pdf](http://www.rosalux.rs/userfiles/files/U_borbi_za_javno_dobro.pdf)
- Lehman, Hans-Thies (2004). *Postdramsko kazalište*. Zagreb, Beograd: CDU, Tkh.
- Lošonc, Alpar (2012). *Otpor i moć*. Novi Sad: Adresa.
- Marcuse, Herbert (1968). *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Ostermeier, Thomas (2013). *Čemu služi kazalište?* u: *Le monde diplomatique – hrvatsko izdanje*, br. 4. Zagreb: KopMedija. <http://lemondediplomatique.hr/wp-content/uploads/2013/06/LMD-HR-04-cemu-sluzi-kazaliste.pdf>
- Rancière, Jacques (2000, 2004). *The Politics of Aesthetics - The Distribution of the Sensible*. London, New York.

- Ransijer, Žak (2008). *Politika književnosti*. Novi Sad: Adresa.
- Ransijer, Žak (2010). *Emancipovani gledalac*. Beograd: Edicija Jugoslavija.
- Raunig, Gerald (2006). *Umetnost i revolucija. Umetnički aktivizam tokom dugog 20. veka*. Novi Sad: Futura publikacije, Kuda.org.
- Suvin, Darko (2011). *Emocije, Brecht i empatija naspram simpatije*, u: Časopis za izvedbene umjetnosti *Fracija*, br. 58-59, prev. Una Bauer. Zagreb: Centar za dramsku ujetnost. (Za potrebe ovog rada koristila sam tekst koji mi je autor poslao, iz tog razloga nisu navedene strane)

## Odbijanje rada – od pohvale lenjosti do strukturalne kritike

### 1. Mesija sedmog dana

„Pogledajte na ptice nebeske kako ne seju, niti žnju, ni sabiraju u žitnice; pa Otac vaš nebeski hrani ih.“ (Jevanđelje po Mateju, 6:26)

U početku beše Bog, ništa drugo nije postojalo osim njega. Ne znamo šta ga je navelo na to da stvori svet (možda baš usamljenost? ili dosada? nedostatak zabavnog spektakla?). Sve u svemu, Bog je u jednom trenutku odlučio da će stvoriti svet. Prvo je napravio svetlost, zatim je stvorio vodu, zemlju, biljke, zvezde i životinje... Na kraju je stvorio i čoveka: muškarca i ženu. Nakon šestog dana, započeo je sedmi dan i Bog se odmarao. Nije li očigledno o čemu je reč? Svet je rezultat rada, a Bog je iscrpljen radnik. U rabinskoj literaturi se na mnogim mestima tvrdi da će *shabbat* kao ponavljanje božanskog sedmog dana, tj. božanskog ne-rada, doneti mesijansko doba. Sedmi dan je posebna tvorevina velikog tehničara, jer je on već i anticipacija onoga što prevazilazi stvaranje, trud, ulaganje, iscrpljenost i rad. Posmatranje i sećanje na akt stvaranja je istovremeno i okretanje prema onome što će doći. Franz Rosenzweig je naglašavao (*Der Stern der Erlösung*) da pomoću ne-rada sedmog dana slavimo izbavljenje koje je upisano u proces stvaranja. „Šta drugo bi bilo izbavljenje, ako ne pomirenje otkrovenja i stvaranja! I šta drugo bi bio prvi i nužan preduslov takvog pomirenja, ako ne čovekov mir nakon obavljenog rada ... Mir treba da bude izbavljenje, a ne prikupljanje snage za novi rad.“ Čak i kada se rad tumači kao dužnost prema zajednici i Bogu, jasno je da je rad kazna: „zemlja da je prokleta s tebe, s mukom ćeš se od nje hraniti do svog veka“ – rekao je Bog Adamu. Međutim, kazna se udvostručuje. Adamov potomak, ili barem član izabranog naroda, biće kažnjen ako ne bude poštovao praznik koji nadmašuje tu prvobitnu kaznu. Poznate su stroge zabrane u judaizmu koje se tiču rada subotom (a značaj ne-rada se ne može svesti samo na subotu; simptomatično je kako je Jair Lapid, izraelski ministar finansija molio ultraortodoksnu *haredim* zajednicu da se priključi modernom sistemu rada). Mi imitiramo Boga, a onaj koji bude došao imitiraće i nas. Rad je kazna za Adama, ali treba kazniti i onoga zbog čijeg se rada dolazak Mesije odlaže.

Hrišćanski egalitarizam je – slično judaizmu – predstavljao doprinos tome da fizički rad(nik) ne bude prezren, on je delimično i bio uspešan u tome. Isus je bio stolar, Petar je bio ribar, Matej je bio carinik, Pavle je bio izrađivač šatora... Ipak, ta „rehabilitacija“ nije značila glorifikaciju rada, ona nije značila da je rad kriterijum društvenog priznanja ili integracije. Kada se u nekim monaškim redovima zahtevao rad (*Ora et labora* – „Radi i moli se“ – glasi klasično benediktinsko geslo), taj zahtev je bio deo tehnike sopstva i načina subjektivacije, dakle rad je služio samo kao disciplinsko sredstvo u askezi da bi se postiglo nešto sasvim drugo. Drugačije rečeno: nije rad vredan, već lenjost omogućava greh. Sadržaj rada, uspeh i korist bili su irelevantni u monaškim redovima u odnosu na svrhu koju treba postići, a bogaćenje je iz etičke perspektive bilo više nego problematično u hrišćanstvu. Još je i Blaise Pascal smatrao da je vrednovanje ovosvetovnog rada znak sujete, odnosno da se u takvom trudu pokazuje samo lukavstvo, u najgorem smislu te reči. Te norme se nisu menjale u hrišćanstvu sve do protestantizma. Sedmi dan je i za hrišćane važio kao dan ne-rada kojeg se treba držati (npr. nedeljni rad je u Engleskoj još i u 19. veku predstavljao predmet kažnjavanja). Sedmi dan je sećanje na doba ne-rada, kao što je i anticipacija budućnosti: ne-rada koji će doći. Od tada ne-delanje neće biti samo ne-deljom i svi ćemo biti ptice nebeske.

## 2. *Leisured gentleman* i svi ostali

“Kada je trebalo da se opiše Platonov ideal, Leo Strauss je upotrebio pravu englesku džentri reč: *leisured gentleman*” – piše G. M. Tamás. Mirna sfera ne-rada (čija je cena, ponekad samo u diskursu legitimacije: duh, imovina i moć) prema takvom idealu jeste mesto gde dokoličarski džentlmen uživa u onome što je nedostižno i što mora da ostane nedostižno za bezvredne mase. Platonov opozicioni par većina/mase vs. izabrani (*hoi polloi* vs. *spoudaioi*), tačnije: njegov gest, kao prenosiva forma, služio je kao samorazumljiva strategija u mnogim zapadnim političkim teorijama – kontinuitet između Platona, engleskog džentlmena i Straussa nimalo nije slučajan. Osnovni habitus bi se mogao rekonstruisati ovako: “naravno da oni najbolji zaslužuju slobodu ne-rada, a najamni radnici, stranci i robovi služe tome da im se to obezbedi”. Ima bezbrojnih mesta u Platonovom opusu koja se tiču zabrane bavljenja zanatstvom i trgovinom za slobodne ljude, a prezir prema fizičkom radu uopšte igra određujuću ulogu. Objašnjavajući Ademantu zašto fizički radnici nisu sposobni da se bave delatnostima višeg reda (pa tako ni filozofijom), Sokrat je zaključio: “...njima su njihove veštine i bavljenje grubim poslovima upropastili tela i slomili im dušu, a niski poslovi su ih potpuno istrošili. Nije li to neminovno?” (Država 495d) Kod Aristotela možemo pronaći vrlo slične rečenice, primera radi o tome da u pravom polisu zanatski

radnik ne može da postane građanin. Samostalnost u odnosu na prinudu za rad se tretira kao uslov mogućnosti građanina, a za Aristotela je optimalno stanje ono u kojem su rad i vršenje građanskih prava u potpunosti odvojeni. Zanatlije, najamni radnici, pa čak i zemljoradnici previše liče na robove. Sve ovo se može prikazati kroz sledeće suprotnosti: sloboda građanina *versus* nužnost rada; političko delanje u svetlu javnosti *versus* delatnosti i transakcije u mraku *oikosa*; heroizam izuzetnih pojedinaca *versus* repetitivne i dosadne delatnosti; hrabro rizikovanje života *versus* puko održavanje života; *bios versus zoe*; zajedništvo kroz jezik *versus* nema proizvodnja u unutrašnjem metabolizmu sa prirodom. Te dihotomije nisu važile u svakoj povesnoj fazi antičkih Grka (prezir prema radu se produbio diferencijacijom staleškog društva) i nikada nisu važile u svakom segmentu društva, ali treba naglasiti da je bilo reči o strukturalnoj tendenciji koja je daleko prevazilazila koordinatni sistem grčkih zajednica. I sami Grci su bili svesni toga: Herodot je primera radi pisao o tome da svi varvarski narodi preziru ljude koji se bave zanatskim radom, dok oni koji se ne bave takvim stvarima, a znaju kako treba da se ratuje, smatraju se plemićima. Tako je kasnije i Ciceron napravio oštru razliku između slobodne i plemenite vrline, odnosno ne-slobodnih delatnosti koje su nižeg ranga i zaslužuju prezir. Taj prezir se nije odnosio samo na ropstvo, već na rad uopšte. Kako Otto Gerhard Oexle piše, interpretirajući Ciceronov stav: “vršenje manuelnog rada fizički, socijalno, moralno i intelektualno diskvalifikuje. I najamni rad ponižava čoveka, jer onaj koji prihvata najamninu time postaje rob.”

Negativan odnos prema radu je omniprezent u većini indoevropskih društava koja su, da upotrebimo klasičan termin Georges Dumézila, trofunkcionalna, dakle sastoje se od tri velika staleža (sa dodatnim suverenom ili bez njega): sveštenici – ratnici – radnici. Feudalna društva su bila ambivalentna u tom pogledu, ali su sa jedne strane i ona ponovila tu strukturu: *oratores – bellatores – laboratores*. Iako su takva društva u mitologijama, pesmama, legitimacijskim narativima, političkim teorijama, itd. predstavljena kao organsko jedinstvo u kojem svaki sloj ima svoju funkciju, jasno je da je reč o staleškim društvima sa strogim hijerarhijama u kojima je rad, a posebno fizički rad na dnu lestvice. Rad je prezren, on je sfera nužnosti. To se jasno vidi i na indoevropskim jezicima. Nemačka reč *Arbeit* nastala je iz glagola koji je označavao siročje, odnosno napušteno dete koje je izloženo teškom fizičkom radu, i sve do kraja srednjeg veka *Arbeit* se odnosio na taj nedostojni zadatak, na tu nesreću. Engleski *labour* etimološki potiče od latinskih reči *labor*, odnosno *laborare* koje su najpre označavale tugu i patnju robova i drugih ljudi koji su bili vezani. Francuski *travail*, odnosno španski *trabajo* potiču od latinske reči *tripalium* koja se odnosila na jaram pomoću kojeg su mučili i kažnjavali robove i sve one koji nisu bili slobodni. Tako i ruska reč *robot* potiče od slovenske reči *rob*. Svi ti indoevropski jezici sugerišu da raditi znači biti rob – raditi znači biti žrtva društvene nesreće. Slobodni ljudi naprosto ne rade.



### 3. Zajednice obilja

Ukoliko se vratimo zajednicama koja su bila mnogo više horizontalno strukturirana i manje hijerarhična, pokazaće se ljudski odnosi u kojima rad kao samostalna kategorija ne igra nikakvu ulogu. Simptomatično je da u jezicima tih zajednica uopšte ne postoji posebna reč za “rad” u današnjem smislu. I uopšte: ekonomske delatnosti su u toj meri deo ostalih institucija (rodbinskih struktura, religijskih odnosa itd.) da je čak i govor o samostalnoj ekonomskoj sferi besmislen. Karl Polányi je smatrao da u skladu sa tim ni “rad” nije bio potčinjen ekonomskim motivima: on se vršio zbog odnosa recipročnosti, radosti, priznanja ili ne-ekonomskog takmičenja, a misliocima nije padalo na pamet da na neki način izrade tezu prema kojoj čovek mora da jede, pošto se radilo o evidenciji, o samorazumljivoj funkcionalnosti, dakle, nije bilo potrebno još dodatno govoriti o nekakvoj efikasnosti ili produktivnosti. Opovrgavajući tezu prema kojoj „divljaci“ vode ratove zbog ekonomskih razloga, Pierre Clastres je naglašavao da „primitivne ekonomije“ nisu ekonomije opstanka, preživljavanja i oskudice. Za razliku od takve ocene, on govori o civilizacijama užitka, dokolice i obilja. Bez obzira na to koliko su pomenute interpretacije jednostrane, takve primedbe nam omogućavaju da shvatimo zašto u tim zajednicama nedostaje rad u modernom smislu.

### 4. Povesni novum kapitalizma

Do sada nije bilo reči o glorifikaciji nekih ranijih društvenih formacija, već o razumevanju strukturalnih razlika. “Istorizujte, istorizujte, istorizujte... To je prvi zadatak u marksizmu” – rekao je Fredrick Jameson, a to načelo treba primeniti i na terenu radikalne povesnosti rada. Pomenuti modeli služe tome da se pokaže apsolutni novum kapitalizma. “Rad” je bio kazna i ropstvo, ili je bio shvaćen kao deo tehnike sopstva, ili se uopšte nije pojavio kao samostalna i odvojena društvena sfera ... Uprkos tome što su se društvene formacije suštinski razlikovale jedne od drugih postoji izvesno “negativno zajedničko” među njima: nije postojala glorifikacija rada zbog samoga sebe kao nit vodilja za dobar život, zatim rad nije bio centralni mehanizam socijalizacije i nikome nije palo na pamet da pomisli da je rad izvor svakog društvenog bogatstva.

Govoriti o kapitalizmu znači govoriti o društvu gde je rad određujuća forma koja podrazumeva da ljudi masovno otuđuju svoju radnu snagu i time doprinose autovalorizaciji kapitala koja se za njih pojavljuje kao nezavisna i strana sila. Istorijski gledano, uslov mogućnosti društva rada je proces prvobitne akumulacija kapitala koji predstavlja odvajanje širokih narodnih

masa od elementarnih uslova za život, od sredstava za proizvodnju i zajedničkih dobara, odnosno od *commons*-a. U Engleskoj eksproprijacija počinje u 14. veku i uključuje u sebe suštinski višak u odnosu na puku ekonomsku prinudu: državni, politički eksces nasilja. Narodne mase su proterane sa teritorije gde su do tada živele i uvedeni su strogi zakoni protiv onih koji su pokušavali da izbegnu prinudu najamnog rada; tako je započeo rat protiv komunalističkih poduhvata i lenjosti. Radi se o složenom procesu koji je sadržao kriminalizaciju i stigmatizaciju siromaštva, odnosno ne-rada. Paralelno sa tim su se pojavili i mislioci koji su sanjali o narodnim masama u kojima svi rade (veliki liberalni mislioci su tako razmišljali – Locke je želeo da već i dete od 3 godine radi, a Bentham je rekao da deca od 4 godine treba da rade). Borba protiv ne-rada je bila najviše očigledna u ratu protiv praznika. Istorijski opisi često ukazuju na to da su seljaci često jednu trećinu godine proveli slaveći praznike (štaviše, Karl Kautsky piše na jednom mestu o selu gde je bilo 240 praznika godišnje). U tom smislu je nastanak kapitalizma intervencija u vremensku dinamiku ranijih zajednica koja je rezultirala uništenjem predkapitalističke svakidašnjosti. Tako se npr. i u Francuskoj revoluciji predlagalo da se uvede “nedelja” koja će se sastojati od 10 dana i samo bi jedan dan služio za odmaranje (a Francuska revolucija je inače uvela i zakon o zabrani prošenja).

Opisujući istorijski proces nastanka kapitalizma, Marx u *Grundrisse*-u kaže sledeće: “Oni koji su lišeni svojine su mnogo više skloni tome da postanu vagabundi, razbojnici ili klošari, nego radnici”. Ta rečenica je ključna iz dva razloga. *Prvo*, ona sugerise da je susret mase novca i narodnih masa bila kontingentnog karaktera, u altiserijanskom smislu. Reč je o aleatornom procesu konfrontacije sila koji je s onu stranu teleološke determinisanosti – masovni najamni rad pretpostavlja nasilnu intervenciju, kriminalizaciju siromaštva i ne-rada, itd. *Drugo*, time Marx zapravo tvrdi da “u početku beše odbijanje rada”. Ne postoje široke narodne mase koje bi tek tako samovoljno potčinile sebe prinudi rada, ili drugačije rečeno: prirodna sklonost prema radu ne postoji. Pored prinude su uvek postojale i linije bekstva.

Paralelno sa procesom generalizacije najamnog rada u socijalnim teorijama se pojavio i rad kao samostalna i određujuća kategorija, najpre kod već pomenutog Lockeja koji je tvrdio da rad uložen u stvari predstavlja (prirodno) pravo na svojinu, a on je istovremeno i prvi mislilac koji je smatrao da je rad centralni izvor vrednosti (“najveći deo vrednosti čini rad”). Isto tako se i na polju ekonomije (koja u ovo vreme nastaje kao relativno samostalna disciplina, mada se i dalje nalazi u okviru takozvanih tzv. moralnih nauka) pojavljuje rad kao fundamentalni pojam. Marx je nekoliko puta naglasio da je društvo kapitalističkog načina proizvodnje uslov proizvodnje kategorije rada – u tom smislu je kapitalizam uslov mogućnosti karijere pojma rada počevši od fiziokrata i Adama Smitha. Pomenuta strukturalna promena u društvu se reflektuje i u filozofijama prosvetiteljstva i nemačkog idealizma u kojima se čovek pojavljuje kao *homo faber* (iako je svet

istovremeno predstavljen i kao otuđena stvar po sebi; o tome vidi Lukácsevu analizu protivrečnosti u građanskoj filozofiji).

*/ Ekskurs o građanskim teorijama društva / Međutim, dok kritičke teorije naglašavaju značaj prvobitne akumulacije kapitala i strukturalni novum prinude masovnog najamnog rada, građanske teorije društva tu suštinsku transformaciju društva često opisuju skroz drugačije. Nastanak kapitalizma je predstavljen kao proces sveopšte emancipacije, kao nestanak neefikasnih i izolovanih feudalnih jedinica, a da bi objasnili kako je rad postao centralna forma društvene integracije, istoričari se pozivaju na uticaj novih ideja, pre svega na protestantizam (pohvala poziva [Beruf] kod Luthera – svako treba da radi intenzivno; u kalvinizmu intenzivni rad postaje vrednost za sebe, bez obzira na to da li će se na taj način postići izbacivanje ili ne – rad tako postaje smisao ovozemaljskog života; “mi živimo za rad”, kaže Zinzendorf). Sa druge strane, građanska historiografija se često poziva na dostojanstvo rada u gildovima i drugim organizacijama, zatim se tvrdi da se u gradu pojavila građanska klasa čiji se status zasnivao na obavljenom radu. S pravom se ukazuje na način na koji je nova uloga “manuelnog rada” u prirodnim naukama doprinela promeni u odnosu prema radu. Međutim, takve historiografije ne mogu da objasne zašto i kako se dogodila opšta transformacija srednjovekovnog društva.*

## 5. Sablast vrednosti

Formalno gledano, kapitalizam je bio prostorno-vremenski novum, jer je uveo jasnu razliku između radnog mesta i domaćinstva, odnosno radnog vremena i slobodnog vremena. Rad ima prostorni i vremenski primat u strukturalnom smislu: prostor ne-rada zavisi od prinude rada, a vreme ne-rada zavisi od vremena rada (ipak, valja dodati da je kriza društva rada istovremeno i kriza tih razlika). Tek u društvu robne proizvodnje se izjednačavaju sve sfere i institucije s obzirom na rad. Veliki deo društvenih konflikata određuju unutrašnji odnosi podele rada, prava vezana za nju itd. To podrazumeva da se svaki “poziv” izjednačava sa radom: sveštenik, vojnik i manuelni radnik su svi radnici, u njima se više ne otelovljuju staleške hijerarhije, već se nalaze na istom planu imanencije. Sa druge strane, postoji čak i borba za to da se za neke vrste delatnosti prizna da je rad u pitanju (recimo u slučaju domaćeg rada, ili u slučaju staranja o starim licima). Rad više nije samo fizički rad, već može da bude bilo šta. Pojam rada u tom smislu označava jednu praznu formu koja može da se odnosi na potpuno različite stvari – i to je bilo nezamislivo pre sto godina.

Društveno bogatstvo je mnogo šire od onoga što “rad” može da proizvede: simboličke strukture, umetnička dela, afektivni odnosi između članova porodice itd. takođe čine sadržaj društvenog bogatstva. Za nas je sada od

centralnog značaja da je ne-rad takođe deo društvenog bogatstva. Reč je o onom aspektu društvenog bogatstva koji se nikada ne vidi u zvaničnim ekonomskim statistikama. U logici kapitalizma je stvaranje društvenog bogatstva (*wealth, Reichtum, richesse*) potčinjeno samoposredujućim mehanizmima vrednosti (*value, Wert, valeur*). Reč je o dinamici koja je puna protivrečnosti: kretanje kapitala doprinosi eksplozivnom razvoju moderne nauke i tehnologije, ono na revolucionarni način povećava neposrednu proizvodnu snagu znanja, ali dok proširuje društveno bogatstvo, i dalje mu je potreban masovni ljudski rad kao uslov vrednosti i viška vrednosti. Budući da za samovalorizujući proces kapitala sama vrednost predstavlja motivaciju, zbog te prinude on još uvek mora da intenzifikuje produktivnost rada, a proizvodne snage i dalje hoće da meri pomoću radnog vremena, iako bi povećanje slobodnog vremena i smanjenje značaja rada predstavljali pravi društveni razvoj. Protivrečnosti kapital *versus* kapital (odvojenost proizvodnih snaga prema kontingenciji takmičenja i društvena podela rada *a posteriori* u zavisnosti od fluktuacije cena) i kapital *versus* rad (kapital kao društveni odnos i kao samovalorizacija mrtvog rada – dakle, proizvodnja se vrši radi transformacije proizvedenog u reprezentaciju vrednosti) onemogućavaju značajnu minimalizaciju društveno potrebnog rada. Iracionalnosti društvene podele rada u kapitalizmu odgovara hiperracionalizam organizacije konkretnog rada.

*/ Ekskurs o granicama liberalizma / Liberalizam se vrti oko odvajanja onoga javnog (u značenju države) i onoga privatnog (u značenju civilnog društva). Želja da se ono javno redukuje na minimalnu državu može se razumeti jedino u kontekstu tog metaokvira. Pošto se ne-sloboda identifikuje sa javnom prinudom, ne postavlja se pitanje o legitimnosti prinude u sferi onoga privatnog. Najamni rad se pojavljuje kao ispoljavanje slobode i od strane radnika, iako se oni koji rade nalaze u šumi logističkih, tehničkih, hijerarhičnih i drugih prinuda. Liberali misle da je dovoljno ograničavati javno pravo i državni monopol nasilja (tu treba imati u vidu razliku između ideologije i stvarnosti, jer upravo „tržišno društvo“ pretpostavlja maksimalnu državu), ali postoji niz prinuda i izvan te sfere. Najveća ne-sloboda je upravo u privatnoj sferi, na radnom mestu gde se odvija veliki deo našeg života. Zato kritika liberalizma mora naglašavati da sfera rada nije sveta i intimna privatna sfera odvojena od pitanja zajednice, već je mesto stvaranja društvenog bogatstva gde se takođe mogu postaviti pitanja o legitimnoj prinudi, slobodi i mogućnosti participacije.*

## 6. Mislići odbijanje rada

Razrađene kritike društva rada postoje barem od Gracchusa Babeufa koji je zagovarao društvenu transformaciju koja će rezultirati radikalnim smanjivanjem društveno potrebnog radnog vremena i promenom konkretnih formi stvaranja društvenog bogatstva. Ipak, antisistemske poduhvati su bili ambivalentni u odnosu prema radu. Sa jedne strane, radnički pokret je interiorizovao norme društva rada i ponovio je glorifikaciju rada iz svoje perspektive. Radnik je bio predstavljen kao herojski Prometej sa crvenom kladivom, a sociokulturne karakteristike radničke klase su često bile shvaćene kao znakovi veselog ouvrierskog komunizma koji je već u datom trenutku koegzistentan sa parazitskim sistemom – u pohvali autentičnosti eksploatisane klase upravo je suština nestala: želja za krajem klasnog društva koji *per definitionem* uključuje u sebe i nestanak radničke klase. Sa druge strane, postojale su i utopijske fantazije o budućem društvu u kojem će muka fizičkog rada biti zamenjena zajedničkim užitkom (npr. kod Fouriera).

Izvesne ambivalentne tendencije su prisutne i kod Marxa. Na tragu škole kritike vrednosti bi se moglo reći da postoji razlika između egzoteričnog i ezoteričnog Marxa i u pogledu odnosa prema radu. Sa jedne strane možemo čitati Marxa koji smatra da je rad kao antropološko-transistorijsko delanje baza svih društava i predstavlja horizont svakog uspešnog *Bildunga* (“Marx kao industrijalizovani Schiller”), odnosno da je centralna uloga rada najveća vrlina *Fenomenologije duha* i ekonomskih mislioca. Sa druge strane možemo otkriti i potpuno drugačije tendencije, pre svega Marxa kao kritičara društva rada koji se ne zadovoljava odbacivanjem najamnog rada, već zahteva i radikalnu promenu konkretnih oblika rada i radikalnu redukciju radnog vremena. “«Rad» je po svojoj prirodi neslobodna i nedruštvena aktivnost koja je određena privatnom svojinom i stvaranjem privatne svojine. Dakle ukidanje privatne svojine će postati stvarnost tek kada će istovremeno biti i ukidanje «rada».” (Karl Marx, *Über Friedrich Lists Buch “Das nationale System der politischen Ökonomie”*, 1845) “Carstvo slobode počinje tek tamo gde prestaje rad koji je određen nevoljom i spoljašnjom celishodnošću; po prirodi stvari, ono leži izvan oblasti materijalne proizvodnje ... Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da udruženi ljudi, proizvođači, racionalno uredi ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga stave pod svoju zajedničku kontrolu ... umesto da on njima gospodari kao neka slepa sila; da ga vrše najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvek ostaje carstvo nužnosti. Tek izvan njega počinje razvoj ljudske snage, koji je sam sebi svrha, pravo carstvo slobode, ali koje može procvetati samo na carstvu nužnosti kao svojoj osnovi. Skraćenje radnog dana je osnovni uslov.” (*Kapital* III) Te rečenice su s one strane glorifikacije rada, kao što se ograđuju i od utopijskih fantazija koje bi rad u potpunosti zamenili igrom i užitkom. Upotrebom izraza “carstvo nužnosti” (Marx

skoro sa istim rečima opisuje rad kao što ga je pre više od 2000. godina opisao Aristotel čiji je uticaj određujućeg karaktera na mnogim mestima (*Kapitala*) Marx ide drugim putem nego egzotični Marx koji je često odredio rad kao pravu mogućnost ispoljavanja ljudske kreativnosti i slobode. Valja spomenuti i čuvene fragmente o mašini u *Grundrisse*-u koji već pokazuju smer koji nadmašuje logiku vrednosti u kojoj rad čini kriterijum stvaranja društvenog bogatstva.

Istorijski materijalizam je često ponovio glorifikaciju produktivnosti, a to važi posebno za one zemlje gde se projekat realsocijalizma poklapao sa procesom nasilne modernizacije. Tako je i za Lenjina socijalizam usavršavanje, štaviše: intenzifikacija kapitalizma. Odnosi proizvodnje se menjanju, nema više eksploatacije, ali se sama proizvodnja jedva menja – socijalizam je prema toj viziji asketska kalkulacija sa produktivnošću, a ta tendencija se ispoljava i u Lenjinovom divljenju prema tejlorizmu, odnosno u bičevanju građanske lenjosti. Radnici moraju da rade intenzivno i celo društvo postaje velika fabrika gde su samožrtvovanje i disciplina najveće vrline. Iako su društveni odnosi drugačiji u pogledu svojinskih odnosa, kapitalistička etika rada ostaje netaknuta. Za razliku od takvog pristupa, u humanističko-romantičarskom antikapitalizmu (npr. kod Fromma) glavni predmet kritike je otuđeni rad. Rad tumačen u duhu modela otuđenja jeste izgubljeno blago, tj. autentična rodna suština kojoj se treba vratiti. Konkretni rad se suprotstavlja anonimnosti apstraktnog rada, a konzervativna kritika sanja o revoluciji kvaliteta samo da bi mogla da hvali rad još glasnije. Lenjinistička volja za produktivnošću i humanističko-romantičarsko nostalgija prema kvalitetu su u izvesnom smislu komplementarne: Lenjin želi da se radi više, a Fromm želi da se radi bolje.

Misliti odbijanje rada znači prevazići koordinatni sistem pohvale rada. Mi ćemo samo kratko predstaviti najvažnije tokove mišljenja odbijanja rada:

– Lafargueovo *Pravo na lenjost* je predstavljalo jedan od prvih znakova otpora prema kultu rada u klasičnom radničkom pokretu. Lafargue smatra da je antisistemske poduhvat interiorizovao vladajuću radnu etiku, a istovremeno ističe i razvoj tehnologije koji omogućava da se rad svede na minimum. Međutim, Lafargue je često sklon tome da rad zamisli kao individualnu strast koja se odvija na nivou morala: “radnička klasa ... biće primorana da prekine sa svojim sklonostima prema asketskom životu”, “da bi proletarijat postao svestan svoje moći, mora se osloboditi predrasuda hrišćanskog, ekonomskog i slobodnomislilačkog morala”. Sa druge strane, komunizam se jednostrano zamišlja kao društvo ekscesa potrošnje.

– “Nemojte raditi nikada!” je bilo jedna od glavnih lozinki situacionista, a Debord je u jednom trenutku čak tvrdio da ta rečenica predstavlja minimalni program situacionista. Taj aspekt se otelovio i u samoj formi situacionističkog delanja, tako npr. Debord i Jorn naglašavaju da uloženi rad u situacionističke



proizvode treba da bude što manji (a sam Debord je malo toga napisao), a i ono uloženo treba da ostane nevidljivo. “Pravo pitanje je organizacija dokoličarskog vremena, a danas već i država radi na tom pitanju – međutim, od toga može da nastane samo stadion ili TV.” Treba li podsećati na to da je za situacioniste pohvala slobodne kreativnosti istovremeno i kritika pasivne kontemplacije u društvu spektakla? Zatim kod Deborda kritika razmenske vrednosti uvek ide zajedno sa kritikom konkretnih oblika rada koji su pod uticajem diktature vrednosti (o Debordovoj anticipaciji *Wertkritik* škole vidi knjigu Anselma Jappea). U situacionističkom mišljenju odbijanja rada su veoma značajne i Vaneigemove knjige, pre svega *Knjiga užitaka*.

– Za *Wertkritik* školu (*Krisis, Exit, Streifzüge...*) važna inspiracija dolazi od mnogih mislioca i škola: Pashukanis, Isaak Illich Rubin, Frankfurtska škola (vidi npr. odeljak “Sloboda od rada” u *Manifestu* Adornoa i Horkheimera), *Neue Marx-Lektüre* itd., a među najsrodnijim misliocima kritike vrednosti su Jean-Marie Vincent (posebno *Kritika rada*), André Gorz (*prvenstveno Kritika ekonomskog uma*) i Moishe Postone (pre svega *Vreme, rad i socijalna dominacija: reinterpretacija Marxove kritičke teorije*). Najvažnija karakteristika je potpuno napuštanje dijalektike objektivnosti i subjektivnosti prema kojoj iz otuđenosti radničke klasi sledi njegov potencijal u odnosu na emancipatorske promene. Radnička klasa je okarakterisana pre svega kao varijabilni kapital, tj. kao konstitutivni momenat samovalorizacije kapitala i reprodukcije sistema, a ne kao subjektivnost koja već anticipira ono što će doći. Iako se smatra da je klasična radnička klasa (koja je mnogo više funkcionisala kao stalež i njeni članovi su imali zajednički sociokulturni identitet) nestala, nimalo se ne poriče opšta eksploatacija: „Nijedna vladajuća klasa u istoriji nije vodila tako neslobodan i patetičan život kao progonjeni menadžeri Majkrosofta, Dajmler-Krajslera ili Sonija. Svaki srednjovekovni plemić bi duboko prezirao ove ljude. ... Oni su i sami obične sluge idola rada, puka funkcionalna elita iracionalne društvene svrhe po sebi.“ (grupa *Krisis*: Manifest protiv rada). Naglasak je na apstraktnim i slepim mehanizmima logike profita koji ima izvesnu sablasnu samostalnost. Rad se interpretira kao puki otuđeni momenat u subjektivnom samoposredovanju kapitala, te kao sredstvo za nagomilavanje mrtvog rada. Smatra se da je mikroelektronska revolucija i razvoj organizacije proizvodnje omogućila radikalnu transformaciju društva („prvi put je brzina inovacije u proizvodnji veća od brzine inovacije na polju proizvoda“) koja bi rezultirala društvom u kojem stvaranje društvenog bogatstva ne bi bilo potčinjeno apstrakciji vrednosti. U tom smislu se treba radovati zbog toga što više ne postoji „dostojanstvo rada“. Rad u strogom smislu (kao povesna specifičnost moderne) se tretira kao anahronistički ostatak kapitalizma koji je zapravo već *passé*. Osnovni paradoks neoliberalizma se sastoji u tome da pored ogromnog društvenog obilja rastu radno vreme, siromaštvo i strukturalna nezaposlenost, a to se tumači kao rezultat nepremostivih protivrečnosti kapitalizma. Istovremeno



se kritikuju i anahronističke strategije koje zanemaruju činjenicu da se kriza društva rada ne može nadmašiti pomoću simulacije potrebe za novim radnim mestima i borbom za „pravo na rad”. Ipak, kada je reč o *Wertkritik* školi, nužno se pojavljuje pitanje koliko je opravdana potpuna eliminacija perspektive klasne borbe, odnosno kakve su praktične implikacije te dijagnoze.

– U anarhističkoj literaturi je određujuću ulogu igrala knjiga Boba Blacka *Ukidanje rada* koja počinje sa rečenicom „Niko ne bi trebalo da radi“. Black ne kritikuje samo produktivističko društvo i konzumerizam, već i „političku levicu“ koja se ograničila na kritiku najamnog rada i nije napadala rad kao takav, odnosno glorifikovala je rad u skladu sa radnom etikom kapitalizma. Umesto patnje koju svaka vrsta rada nosi sa sobom, Black predlaže promenu društva koja će rad pretvoriti u produktivnu igru. Blackova „zero-work“ pozicija je naišla na mnoge kritike, između ostalog zbog njegove sklonosti da pitanje rada svodi na individualnu ravan, odnosno zbog utopijskog karaktera. Ne treba zanemariti ni bogatu anarhističku tradiciju kritike rada, odnosno tendencije koje eksplicitno zagovaraju odbijanje rada, vidi npr. neke od tekstova na sledećem sajtu: <http://infokiosques.net/travail>.

– „Da bi se borila protiv kapitala, radnička klasa prvo mora da se bori protiv sebe, jer ona jeste kapital” (Mario Tronti). „Ako želite da isprovocirate socijalistu da bude besan ili da bude demagog, isprovocirajte ga po pitanju odbijanja rada!” (Antonio Negri). Italijanski operaizam i autonomizam je koristio izraz *rifiuto del lavoro* ne samo na teorijskom planu, već i u praksi: osporavanjem radnog procesa, sabotazom, napuštanjem radnog mesta ili spavanjem... Iza tih strategija ne stoji samo tvrdnja da nakon dovršenog procesa realne supsumcije rada kapitalu logika profita nije ništa drugo do parazitiranje na stvaranju društvenog bogatstva, već i uvid da svaka ekonomska objektivnost zavisi od subjektivnosti – subjektivnost proletarijata i klasna borba se otelovljuje na posredan način i u najamnini, krizi ili profitnoj stopi... U tom „kopernikanskom obrtu” pitanje „ko?” zamenjuje pitanje „šta?”. Međutim, iz te hipertrofije subjektivnosti ne sledi kult radničke klase, već njeno ukidanje. Borba se zapravo na kraju krajeva ne vodi za „samoupravljanje radnika”, već za ne-rad. U italijanskom autonomizmu rast slobodnog vremena je fundamentalni momenat emancipacije. Na teorijskom polju je ta strategija značila analizu protivrečnosti kapitalizma zbog kojih je i sama logika vrednosti u krizi. Međutim, valja napomenuti da je *postoperaismo* uvek imao ambivalentne tendencije, a neke od teškoća su najviše očigledne kod kasnog Negrija koji je odbijanje rada zamenio glorifikacijom onoga što je nazvao kognitivno-afektivnim, imaterijalnim radom.

## 7. Semantička konfuzija? Boemski hedonizam? Politički program?

Jedna od mogućih optužbi na račun odbijanja rada jeste tvrdnja prema kojoj je reč o mešanju značenja rada uopšte i najamnog rada. Sugeriše se da iz ukidanja najamnog rada nužno sledi i transformacija konkretnih oblika rada, dok izraz „odbijanje rada“ stvara utisak da je u pitanju naivna utopijska fantazija čija hedonistička vizija („igra“, „užitak“, „erotizacija delanja“...) zanemaruje činjenicu da će rad uvek biti potreban. Nije li očigledno da će rad postojati i u postkapitalističkom društvu, kao što je postojao i pre kapitalizma? I čini se da je subjekt mitologema odbijanja rada zapravo interiorizovao aristokratski ili boemski prezir prema radu – kao da se radi o pukom produžetku imaginarijuma nekakve elite. Sve u svemu, smatra se da su teorije odbijanja rada počevši od Lafargueovog “hedonističkog marksizma” (Kolakowski) stvorili žargon koji ostavlja loš utisak o kritici sistema i ostaje u samoći onoga nerealnog.

Ipak, trebalo bi pogledati koliko te prividne banalnosti pogađaju ideju odbijanja rada, a moguća je i drugačija perspektiva prema kojoj upravo spomenute “evidencije” proizilaze iz ideologema vladajućeg sistema – ionako bi trebalo da bude sumnjivo kada se nešto toliko olako opovrgava. Insistirajući na transistorijskom karakteru invarijante zvane rad, kritika odbijanja rada zapravo ne primećuje radikalnu povesnost rada i naturalizuje jednu povesnu specifičnost. Praveći se da je semantički kontinuitet reči „rad” kroz različite epohe samorazumljiv, kritika odbijanja rada zanemaruje činjenicu da je kapitalizam jedino društvo u kojem se rad može pojaviti i kao dominantni medij za posredovanje društvenih odnosa. Umesto da se rad tretira kao kritička kategorija, on se neutralizuje kao antropološki fakticitet koji time ostaje netaknut. Međutim, ne treba li genezu kapitalizma opisati kao dijalektičko uspostavljanje relativno autonomne sfere rada i onoga ekonomskog, odnosno prinude masovnog najamnog rada? U feudalnom sistemu na postoji ono ekonomsko kao samostalna logika koja bi se mogla odvojiti od političkih, religijskih, rodbinskih itd. institucija, a nije postojao ni najamni rad kao dominantna forma – “idem na radno mesto”, “šta radiš u slobodnom vremenu?”, “gde si se zaposlio?”, to su bila nepostojeća pitanja, čak i za radnike gradskih gildova. Tvrdnja prema kojoj je kapitalizam jedini sistem koji se može odrediti kao društvo rada ne sugeriše “da se ranije nije radilo”, već predstavlja opis strukturalnih razlika, a isto tako ni odbijanje rada se ne odnosi na ukidanje produktivne delatnosti uopšte, već na ukidanje jednog strukturalnog mesta. „Tražiti od radničke klase da prisvoji i pod samoupravljačku kontrolu stavi sredstva za proizvodnju kakva su danas, znači zahtevati od nje da prisvoji i samoupravljački kontrolira vlastite okove” – piše André Gorz. Ali Gorzovu rečenici ne treba razumeti samo kao zagovaranje promene konkretnih oblika rada, već i kao zahtev da se ukida strukturalno mesto rada u društvu, odnosno da

rad više ne bude kriterijum stvaranja društvenog bogatstva. Ukidanje najamnog rada još nije ukidanje protivrečnosti zbog kojih društveno potrebni rad ne može da se redukuje. Puki zahtev „rezanja obima rada” nije svestan apstraktnih prinuda koje se tiču intenzifikacije rada, a koje prevazilaze eksploataciju na pojedinim radnim mestima.

Prigovor koji se tiče „boemskog hedonizma” već ni empirijski nije istinit, dovoljno je misliti samo na izraz *rifiuto del lavoro* koji je bio određujući za svakidašnju praksu italijanskih radnika. Ipak, treba se suočiti sa činjenicom da je odbijanje rada kao neposredna strategija bila najpopularnija u trenutku skoro potpune zaposlenosti, dakle u periodu države blagostanja. Nije li neoliberalizam rad pretvorio u privilegiju? Nije li “odbijanje rada” anahrono danas? Međutim, upravo su te tendencije rezultirale novom fetišizacijom rada koja je istovremena nova radna etika i ideologija “dostojanstva rada”, odnosno stigmatizacija nezaposlenih. Odbijanje rada više ne može da bude nomadizam fleksibilnog rada koji je izgubio svaki emancipatorski potencijal, ali je ukazuje na protivrečnosti kapitalizma i u pogledu rada aktuelnije nego ikada. Odbiti osećaj krivice zbog nezaposlenosti, odbiti strategiju koja se zadovoljava zahtevanjem novih radnih mesta, odbiti “samoupravljanje” fabrika koje ne ukida strukturalno mesto rada, odbiti društvo u kojem se opsesivno simulira potreba novih tipova rada...

U vreme pisanja ovog rada je stigla vest da je poljska država ukinula pravo na osmočasovno radno vreme.

## Privatno, javno i zajedničko

Ovaj rad, koji kao što i naslov kaže, treba da govori o tri koncepta: privatnog, javnog i zajedničkog; pokušaću pre svega da ukažem na tri stvari vezane za tu temu. U prvom delu rada pokušaću da ukažem na problematičnost određivanja ovih pojmova i njihovog razgraničenja, koje se danas obično jasno pravi u sferi prava i ekonomije. Deo ovog ukazivanja biće vođen i kratkom istorijskom analizom upotrebe ovih pojmova. U skladu sa prvim delom rada, sledeći ovu istorijsku analizu, pokušaću da označim jedno paradigmatično struktuiranje ovih pojmova sa nastankom liberalne političke teorije, koje se i danas može označiti kao dominantno. U trećem delu vratiću se današnjoj situaciji i pokušati da označim neke osnovna pitanja vezana za ove pojmove, kao i na mesto na kome se teorijska analiza ovih pojmova može smatrati produktivnom.

Pojmovi privatno, javno i zajedničko se kako kroz istoriju, tako i u njihov današnjoj upotrebi često teško mogu jasno razgraničiti. Ipak, jasno je da je njihova današnja upotreba najviše vezana za prava i ekonomiju, odnosno pre svega za pojam svojine. U skladu sa tim deluje prilično jasno da možemo govoriti o privatnoj svojini, zajedničkoj (društvenoj) svojini ili o javnoj svojini, koja se često, ne baš precizno poistovećuje sa državnom svojinom. Javnoj svojini po tradicionalnim definicijama pre pripadaju „objekti“ koji se ne mogu potrošiti i eventualno ne mogu razdeliti, kao što su na primer okeani, vazduh, voda, nekada parkovi itd. Znamo da je njihova nepotrošnost i nedeljivost danas dovedena u pitanje. Često se takođe govori o javnom sektoru (obrazovanje, zdravstvo, penzioni fondovi) koji zauzima određeni deo BDP-a, i ako je verovati ekonomskim statistikama, od 20-ih godina prošlog veka je u stalnom rastu. Ipak, samo shvatanje svojine danas nije više tako klasično da bismo ova razgraničenja mogli jasno primeniti. Stari pojam svojine (čiji nastanak možemo recimo datirati u XVII veku), koji je reprezentovao apsolutno vlasništvo nad nekim objektom i sigurnost u pogledu ovog vlasništva, zamenjen je „novim pojmom svojine“. Strogo gledano u raspravama koje se vode bar poslednjih 30-ak godina, a u izvesnom smislu i mnogo duže, više se i ne govori o pojmu svojine, već o „*bundle of rights*“, koji određuju ko ima kakva prava nad nekim objektom<sup>1</sup>. Ovakva promena dovodi do toga da u starom smislu niko nema pravo na privatnu svojinu, međutim, isto tako time se u nizu ovlašćenja i pojedinačnih prava zajednička ili javna svojina može ponašati kao privatna. Tako nam više ni pravna sistematičnost ne može ponuditi tačno razgraničenje ova tri pojma.

---

1 G. Gaus, *Property and ownership*, <http://www.gaus.biz/PropertyOwnership.pdf>

Možemo, zajedno sa Mendelsonom, reći da jezik još nije uspeo jasno da razgraniči upotrebu ovih pojmova<sup>2</sup>, iako su oni po svojoj povesti stari. (I ako se složimo sa Mendelsonom da još nedostaje obrazovanost za ove pojmove.<sup>3</sup>)

\*

Dakle, bilo bi zgodno označiti neke prelaze koje su ovi pojmovi imali tokom istorije. Ja ću naznačiti neka mesta koja smatram najbitnijim za našu današnju situaciju. Za početak daću jedan primer, samo da bi se videlo da među ovim pojmovima oduvek postoji određeno preplitanje. Stari Grci nisu imali termine koji odgovaraju našim današnjim terminima privatno i javno, oni su pre za to koristili mestne odrednice, na primer javno je ono „što je na agori“. Diogen kinik je jedan od primera nekoga ko je pokušao da se suprotstavi ovoj dihotomiji. On je, kao što je poznato, svoje bure stavio na agoru, tu je vršio nuždu, masturbirao itd., dakle sve one aktivnosti koji normalno pripadaju „privatnom“ životu. Svakako jedno od tumačenja ovog Diogenovog protesta je da je on uperen protiv toga da ono što je „prirodno“ u privatnom životu nije prirodno u javnom životu, dakle u suštini protiv distinkcije privatno/javno.

166

Nastanak ovih termina kako se oni i danas koriste dugujemo svakako rimskom pravu. Odatle potiču i termini „*public*“, „*private*“ i „*common*“. Najpoznatija je razlika između *res publica* i *res privatus*. Termin *res publica* po svemu sudeći nastaje od prideva *pubes*, koji znači odrastao, zreo, i očigledno se u ovom kontekstu odnosi na rimske građane. Dakle, možemo prevesti kao stvar odraslih (građana). Kontraran u paru termina je *res privatus*, *privatus* ima značenje da neko nije magistrat ili da je lišen uloge magistrata. Dakle, možemo reći da je to stvar koja se ne tiče magistrata. (Naravno uz određenu ogradu od ličnog identiteta, da i neko ko kao osoba jeste magistrat može imati stvar koja se ne tiče toga što je magistrat – odnosno da je *privatus*). Ono što je karakteristično za rimsko pravu (a što kao što ćemo kasnije videti predstavlja prelomno mesto za prelazak sa tradicionalne na liberalnu-građansku državu), što se pre svega vidi na primeru svojine, je da se ne može ući u pravni sukob sa državom. Dakle *res publica* ima u svakom slučaju primat nad *res privatus*, i sva svojina je u krajnjoj instanci državna.

Jedna od prelomnih tačaka koja je obrnula ovaj odnos desila se sa hrišćanstvom. Jedna od osnovnih praksi u hrišćanstvu je praksa ispovesti<sup>4</sup>: jednog intimnog odnosa. Moramo imati u vidu da ova praksa nije istovetna sa „privatnim“, Augustin na primer nikada ne koristi ovaj termin. Možemo reći da je to iz bar dva razloga: (1) ovaj termin ima značenje nečega što se ne tiče magistrata,

2 Mosses Mendelsohn, Über die Frage: Was heißt aufklären?, Stuttgart, 1981, str. 116.

3 *Ibid.*

4 To je recimo česta tema Fukoovih istraživanja. Uporediti M. Fuko, *Hermeneutika subjekta*, Novi sad, 2003. Uporediti još Sveti Avgustin, *Ispovesti*, Beograd, 2009.

(2) ova praksa, iako intimna, podrazumevala je „razgovor sa Bogom“, te tako nije bila nešto strogo privatno<sup>5</sup>. Ono što je svakako jedna stvar koja se odvija u ličnoj intimi, daleko od očiju drugih, postala je najbitnija stvar, stvar koja se tiče svih građanina, iako se ne može sprovesti zajedno sa njima, koja ima primat nad klasičnim „*res publica*“, i koja se na kraju tiče crkvenih vlasti – inkvizicija je najbolji primer za to. U istom ovom okviru razvija se i odrednica zajedničkog u hrišćanstvu, kroz zajednički odnos sa Bogom, u crkvenim ceremonijama na primer. Ovaj odnos gradi zajedničko preko jedne zajedničke transcendentne osnove – Boga.

\*

„Oh, neverovatno, neočekivano, u novo, sasvim novo gledam sad.“

(Euripid, *Hekaba*)

167

Nešto sasvim novo desilo se sa nastankom liberalne političke/socijalne nauke. Za njenog osnivača se obično uzima Tomas Hobs. Ovde želim pokazati da prelomni momenat ipak nije Hobsova teorija nego prelazak na teoriju Džona Loka, koji se zaista uzima za osnov liberalne teorije društva. Prvo ću nabrojati neke osnovne karakteristike Hobsovog učenja iz *Levijatana*.

1. *Hobs svoju nauku o društvu želi da zasnuje na principima tadašnjih društvenih nauka.* Osnovna karakteristika prirodne nauke Hobsovog vremena, koju je on vrlo dobro poznao, je da se traže zakonitosti u odnosima između čestica (silama), koje se kasnije mogu unapred odrediti. Dok su u prirodi to bili zakoni fizike, za Hobsa su u društvu te zakonitosti označene ugovorom<sup>6</sup>.

2. *Ljudi se u prirodnom stanju nalaze u stanju rata, koji je posledica egoistične prirode.* Za Hobsa je polazna tačka argumenta da se čovek u (apstraktnom) prirodnom stanju (bez društvenog ugovora) ponaša vođen svojim privatnim željama i strahovima, zatim kasnije željom za više moći i statusa. Moramo imati u vidu da ovo nije jednostavna pretpostavka, i da sam Hobs u tom pogledu razlikuje neke druge životinje (na primer mrave) koje su po prirodi društvene<sup>7</sup>.

3. *Prirodno stanje se napušta zahvaljujući strahu i razumskoj proceni privatnog interesa društvenim ugovorom koji je moguć samo uz „Commonpower“ (zajedničku silu).* Ovde se prvi put kod Hobsa pojavljuje značaj „zajedničkog“, bez njega nije moguće konstituisati društvo, niti validni odnos ugovora. Međutim,

5 R. Geuss, *Public Goods, Private Goods*, Princeton, 2001, 71.

6 Upporediti T. Hobbes, *Levijatan*, Zagreb, 2004, 64-65.

7 *Ibid*, 121.

ono što je ključno je da ovo zajedničko nastaje kao rezultat privatnog interesa, kao zaključak razuma da se nečega odrekne (svog „prirodnog“ prava na sve u prirodnom stanju koje prenosi na Vladara), da bi nešto zasigurno dobio (privatnu svojinu).

4. Sa ustanovljenjem društvenog ugovora svojina se razdeljuje u privatnu koliko god je moguće<sup>8</sup>, i štiti se njena sigurnost.

5. Krajnji nosilac svojinskog prava je, kao i u rimskom pravu, vladar (država). Pravo privatne svojine ograničava druge od njene upotrebe, ali ne i vladara<sup>9</sup>.

Moramo imati u vidu da Hobs nije pristalica građanske revolucije koja se u njegovo vreme dešava, naprotiv njegov rad je sačinjen sa ciljem da brani monarhiju. U tome moramo videti i to da njegov argument svakako ne predstavlja liberalno-građansko društvo. Međutim Hobs je svakako preduzeo presudan korak ka tome. On se ne nalazi toliko u njegovim zaključcima koliko u konstrukciji argumentacije. Pre svega u polazištu da se ljudska priroda zasniva na sleđenju želja i, u krajnjoj instanci, privatnih interesa. Društveni deo ljudske prirode, ono „zajedničko“ nastaje tek sa uspostavljanjem društvenog ugovora i *commonpower*, koji opet nastaju samo iz privatnog interesa. To je prvi veliki obrt u shvatanju društva, ono privatno, određeno preko fizičkog mehanizma želja<sup>10</sup>, postaje osnova za određivanje javnog i društvenog. Međutim, drugi deo Hobsove argumentacije, ne ide ovom linijom. Jednom konstituisana zajednička sila (vladar) opstoji iznad privatnih interesa, i ne može im se prilagođavati, ma kakvi oni bili, to je trebala da bude ključna tačka Hobsove argumentacije, neophodnost patrijarhalne vlasti i odbacivanje revolucije. U toj tački Hobs ostaje pristalica tradicionalne države, što se može videti i po tome što svojina na kraju uvek pripada vladaru, i što je, kao i u rimskom pravu, sukob oko svojine sa državom nemoguć.

Ovaj drugi deo Hobsove teorije bio je veliki problem za pristalice građanske revolucije, pre svega „vigovce“, odnosno liberalnu-građansku partiju. Njihova prva reakcija bila je da nekako pobiju Hobsov argument o neophodnosti vlasti, ali je on već bio tolio uticajan, da to više nije bilo moguće. Nova strategija je bila da se u okviru Hobsove argumentacije razvije opravdanje za revoluciju. Taj proces je najelegantnije moguće odradio Lok. Osnovne teze koje je on, sledeći Hobsovu metodu društvene nauke, uveo su: (1) privatna svojina pripada prirodnom pravu, (2) uloga države se depaternalizuje, odnosno svodi na sudsku regulaciju privatnih odnosa.

<sup>8</sup> *Ibid*, 111.

<sup>9</sup> *Ibid*, 170.

<sup>10</sup> Uporediti *Ibid*, 39.



Postojao je i još jedan potpuno drugačiji značaj odgovor na Hobsa, nešto kasnije, od Lokovog „učenika“ Šeftsberija III. On je nasuprot Hobsu prirodu čoveka smatrao socijalnom, odnosno nužno vezanu za sistem u kome se nalazi, preko onoga što je on zvao *natural affects*<sup>11</sup>, željama koje su u krajnjoj instanci vezane za *public good*<sup>12</sup>. S obzirom na ovu činjenicu politička zajednica nije ništa drugo nego institucionalno ostvarenje onoga što već postoji. Ova teorija na kraju je, potpuno neopravdano, s obzirom na način Šeftsberijeve argumentacije, odbačena od strane Lokovih sledbenika, sa izgovorom da zastupa „urođene ideje“. Odnosno, njen osnovni problem je što uzima mogućnost postojanja *sensus communis*-a (zajedničkog čula), iako se kasnije pokazalo da ga Šeftsberi tumači doslovno u smislu čula, ne nečega urođenog. Politički problem sa ovom teorijom, za zastupnike liberalizma, bio je upravo što tvrdi postojanje nečega zajedničkog nevezano, ili „pre sporazuma“ zasnovanog na privatnim interesima.

Ovo je upravo bila, može se reći, najveća promena u državnoj strukturi u nama poznatoj istoriji. Trenutak u kome je privatna svojina postala pravno iznad države. To je promena sa tradicionalnog modela države, na građansko-liberalnu državu, čija se glavna (često i jedina) uloga shvata kao zaštita slobode, odnosno sigurnost privatne svojine.

Razvoj liberalnih teorija društva u svojoj suštini nije doneo mnogo toga novog. Nerešivi problem koji je i Hjum priznao, kako ljudi sa svojim privatnim interesima iz njih zasnivaju društvo<sup>13</sup>, i danas je problem liberalnih teoretičara i teorija racionalnog izbora<sup>14</sup>.

Dakle, osnovna odlika nove nauke je da se javno i zajedničko, sporazumom, konstituišu iz privatnog, i ostaju od njega zavisni, u smislu da ih „boji“ ekonomski proračun koji u obzir uzima privatne interese određuje. Ovim se nikako ne misli reći da javno i zajedničko tu ne postoje. Tržište je najbolji primer toga. Uzmimo na primer rečenice Adama Smita o pojedincima koji teže „svojoj ličnoj koristi vođeni nevidljivom rukom da bi promovisali (...) javni interes“<sup>15</sup>. Privatno na tržištu i u kapitalizam više nikako nije poput intimnih hrišćanskih praksi, koje se odvijaju negde u pećini, koja sem toga ničemu ne služi, nije ni ono što se ne tiče odraslih građana - njemu naprotiv upravo treba javnost - već je ono što tu javnost konstituiše.

11 Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, 2003, 196.

12 *Ibid*

13 O tome na koji način je Hobs zajedničko morao uključiti zapravo pre društvenog ugovora pogledati A. Zaharijević, *Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku*, u Tomas Hobs: utemeljenje moderne filozofije politike, Beograd, 2012.

14 Uporediti recimo Dž. Rols, *Teorija pravde*, CID, 1998.

15 A. Smith, *The Wealth of Nations*, New York, 1937, 423.

„Oh, neopisivo, neizrecivo, to delo ni imena nema, čudo još neviđeno“

(Euripid, *Hekaba*)

Ovu dihotomiju privatno/javno u teoriji društvenog ugovora često su tematizovale feminističke teorije. One ukazuju da je depaternalizacija, koju je Lok zagovarao, važila samo za „mušku“ javnu sferu, dok je privatna, „ženska“ sfera ostala paternalizovana<sup>16</sup>, privatna je ostala ista, samo pod još snažnijom paternalizacijom muškaraca koji su društvenim ugovorom ostvarili prava sloboda, i sigurnost svoje svojine, i žena sa tim. Ukazivanja na ovu okolnost pogađa jednu od osnovnih osobina teorija društvenog ugovora: konstitucija društva koja se sa njim dešava, nema ulogu da izgradi javni prostor, nego samo da osigura privatnu svojinu – žene su pripadale ovom drugom.

Jedna teorija koja ukazuje na istu stvar, sa potpuno različitim polazištima i ciljevima, je i Kantovo shvatanje prosvetavanja<sup>17</sup>. Razlika koju Kant pravi između privatne i javne upotrebe uma, nama mora izgledati potpuno neintuitivno. Privatna upotreba uma, po njemu je upotreba u ustaljenim građanskim dužnostima (vojska, sveštenstvo..., dakle, nešto što bi mi danas nazvali javnim), dok javna upotreba uma treba biti oslobođena ove privatnosti, i sastoji se u slobodi korišćenja sopstvenog razuma (dakle nešto što bi mi danas nazvali privatnom stvari). Moramo imati u vidu da tu postoje dve političke tendencije kojima se Kant suprotstavlja: (1) pravac u Nemačkoj koji je zagovarao značaj istorije i kulturnog identiteta za prosvetiteljstvo (Jakobi i Herder), a koji je kasnije zavladao Nemačkom sve do '45. godine prošlog veka i (2) liberalna politička teorija britanskih empiričara koja je javno izvodila iz privatnog. Kantov odgovor je u izvesnom smislu sličan, sa razlikovanjem privatne i javne upotrebe uma - obe politike on svodi samo na privatnu upotrebu.

Vidimo da se liberalna koncepcija društva od starta suočava sa dva velika problema. Prvi je što samo zasnivanje društva polazeći od privatnog interesa sadrži jedan skok koji je teorijski teško izvesti, skok kojim se prelazi sa privatnog na društveno (standardno preko institucije sporazuma). Drugi, što čak i ukoliko se ovaj skok na neki način i ostvaruje, u skladu sa ustaljenom upotrebom, to ne možemo zvati niti javno niti zajedničko, za rečnik tradicionalnih društava ova formulacija ostaje nemoguća, jer su i javno i zajedničko po prirodi podrazumevali odrednicu koja ne polazi od privatnih interesa.

16 K. Pejtmen, *Polni ugovor*, Beograd, 2001.

17 I. Kant, *Šta je prosvetćenost*, (u *Um i sloboda*), Beograd, 1975.

\*

„Aaj.. Čedo moje, čedo moje,  
Počeh, eto, mahnita da te oplakujem,  
Da naričem nomon  
Tek naučen zlom srećom.“  
(Euripid, *Hekaba*)

Osnovni moto ranih liberalnih teorija, je sigurnost, sigurnost slobode i privatne svojine. Međutim novi pojmovi svojine ne ostavljaju mesta za sigurnost privatne svojine, prava u pogledu svojine ostaju fleksibilna i često zavisna od pragmatičnih posledica (tržišta). Dok javno i zajedničko sada samo dobijaju realizaciju osnova liberalne politike, toga da su konstituisani iz privatnog i da se u skladu sa tim po potrebi mogu rastvoriti u njega. Tako dolazimo do jedne od osnova funkcionisanja našeg današnjeg društva – nepouzdanosti, na koju se moramo naviknuti. To se takođe vidi i na primeru *common*-a. Jedan od citiranih drugih polovine XX veka, tekst Gareta Hardina *Tragedy of Commons*, upravo govori o kraju mogućnosti zajedničke svojine, ukoliko su pojedinci pri njenoj upotrebi vođeni privatnim interesima<sup>18</sup>. Ako bi se neko hteo danas tom prilikom osloniti na prednost javnog ili zajedničkog, u ovom slučaju našao bi se u istoj situaciji kao Euripidova Hekaba: „da *nomoi* koji su strukturirali njen svet, nikada, za tu drugu voljenu stranu, nisu bili obavezujući *nomoi*.“<sup>19</sup>

Ipak, pojmovi javnog dobra, i kolektivne svojine danas su jedni od dominantnih, bar u specifičnoj situaciji zemalja *Welfarestate*-a i u „post-komunističkim“ zemljama u „tranziciji“. Pojam javnog sektora značajniji je i na globalnom nivou. Danas često možemo čuti tezu Roze Luksemburg o nužnoj stalnoj ekspanziji kapitala, koja se sada umesto zemalja trećeg sveta upotrebljava za ekspanziju na javni sektor. U prilog tome možemo navesti i toliko hvaljenu Švedsku u koja je u poslednjih nekoliko godine rekordno smanjila utrošak na javni sektor sa 70 na 50 procenata BDP-a. Tu takođe i dalje ne treba zaboraviti talase privatizacije koji počinju sa masovnošću neoliberalizma 70-ih godina prošlog veka. Napokon jedna od najaktuelnijih tema današnje levice u Srbiji je rasprodaja društvenih preduzeća i javnog dobra. Pri svemu tome moramo imati u vidu da ovaj sukob, iako je sada na poseban način ekspliciran situacijom, nikako nije nov. On je urezan u samoj osnovi ne samo tržišta, nego osnovi liberalnog shvatanja politike uopšte, koja polazi od pretpostavke da javno i zajedničko treba da postoje samo tako što će biti izgrađeni iz privatnog. Ovaj vekovni sukob označen je i novom vlašću idola *homo economicus*-a, na mestu nekadašnjih suverenih moći države.

18 G. Hardin, *Tragedy of Commons*, Science, Vol. 162, 1968. (p. 1243-1248)

19 M. Nusbaum, *Krhkost dobrote*, Beograd, 2009, 506.

Stare ideje o javnosti i zajedništvu, o kolektivnoj ili državnoj svojini, danas ipak više nisu upotrebljive. One se najčešće bez razmatranja odbacuju kao totalitarne (takav je recimo bio slučaj sa komunizmom u Sovjetskom savezu). Teorijski bi se iz raznih perspektiva o ovome moglo raspravljati, u praksi *common* je, možemo reći zajedno sa Hardinom, doživeo tragediju i stare ideje nam tu ne pomažu. Ali on se kao što Harvi primećuje ne sastoji u problemu „*common-a per se*“, nego je problem u potrebi za utilitarnom maksimizacijom privatne svojine, odnosno u neuspehu prava na privatnu svojinu da ispuni zajedničke interese<sup>20</sup>. Upravo to je razlog zbog koga stare ideje ne mogu biti primenjene u logici *homo economicus*-a i računu teorije racionalnog izbora. Radikalnost levih teorija ovde je upravo u pokušaju da se iznova govori o konstituciji zajedničkog, recimo rehabilitacijom Marksove ideje o zajedničkom radu<sup>21</sup>, specifičnom teorijom Harta i Negrija o mnoštvu<sup>22</sup> ili Badjuovom teorijom o univerzalnom Događaju<sup>23</sup> itd.

---

20 D. Harvey, *The Future of the Commons*, [http://davidharvey.org/media/Harvey\\_on\\_the\\_Commons.pdf](http://davidharvey.org/media/Harvey_on_the_Commons.pdf)

21 Uporediti *Ibid*

22 Uporediti M. Hardt, A. Negri, *Mnoštvo*, Zagreb, 2009. i M. Hardt, A. Negri, *Imperij*, Zagreb, 2003.

23 Uporediti na primer A. Badiju, *Sveti Pavle ili zasnivanje univerzalizma*, Beograd, 2010.

## Crvena genealogija ili beg od tržišta?

Za genealoga postoji jedna boja: naime, *siva*<sup>1</sup>, kaže Niče; jer siva je boja dokumenata, siva genealogija je istorija upisana u materijalnim tragovima, i ona ide naspram plave genealogije Engleza poput Paul Rea. Paul Re svoje *Izvore moralnih osećanja* nikada nije nazvao imenom genealogije – Niče ih je prvi nazvao tim imenom - jer Reova genealogija *moralnih osećanja*, za razliku od Ničeove, ne sagledava moral kao istorijski fenomen. U tom smislu, Ničeova nova genealogija je kontra-genealogija, usmerena je protiv tradicionalnih, engleskih genealogija. Vek kasnije, motiv sivila ponoviće se i šezdesetih i sedamdesetih godina u Francuskoj. Posle Fukoa, prema Pol Vejnu, „Istorija je ničeovska genealogija“<sup>2</sup>, siva i dokumentarna istorija, istorija koja ne traži faktografiju istine, već odnose moći koji je u sadašnjosti formiraju. Međutim, paradoksalnost genealogije je u tome što se u toj sadašnjosti nalazi i jedna profetska dimenzija. Ukoliko pogledamo Fukoova predavanja na Sorboni, sedamdesetih godina 20. veka, u njima ćemo naći nagoveštaj budućnosti neoliberalne kategorijalnosti.

Iako se pojavljuje u vremenu pre Tačer-Regan vladavine, u *Rađanju biopolitike*, Fuko eksplicitno tematizuje političku ekonomiju neoliberalizma. Dakako, Fuko je nemoguće čitati bez Marksa, kao što je nemoguće misliti sivu genealogiju bez crvenih nijansi. Još manje je moguće zamisliti Fukoa kao postmodernog anti-Marksa bez ikakvih veza sa pojmovima poput rada, vlasti ili kapitala<sup>3</sup>. S druge strane, uočavati ih ispod površine teksta podjednako je uzaludno. Između ova dva pola, umesto eksplikacije genealogije, mogu se postaviti pitanja u vezi sa time koliko ove dve razine danas komuniciraju: kakav je značaj istorije francuske sadašnjice i da li on ima odjeka danas? Drukčije rečeno, postavlja se pitanje o konceptualnoj, ali i političkoj moći same genealogije.

Najpre, nekoliko reči o samom metodu. Genealogija je ispisana na palimpsestima strukturalizma i fenomenologije: nemoguće je govoriti o njenom metodu ukoliko se ne uzme u obzir destabilizacija ideje *sujet fondateur*, utemeljeujućeg subjekta. Utoliko što je genealogija projekat *istorije sadašnjice*, ona ne cilja da napiše istoriju iz ugla samog subjekta, već iz ugla njegovog

1 Niče, F., *Genealogija morala*, Grafos, Beograd, 1986., str. 14

2 Veyne, P., „Foucault revolutionizes history“, in *Foucault and his interlocutors*, ed. Arnold I. Davison, *The University of Chicago Press, Chicago, 1997.* str. 175 (prevod: A.M.)

3 Zanimljiva istorija „pretvaranja“ Fukoa u neoliberala od strane nekoliko njegovih učenika, najpre Fransoa Evalda i Blandin Krigel, može se naći ovde: Behrent, M., *Liber- alism without humanism*, *Modern Intellectual History*, 6,3 (2009), 539-568, na:

<http://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/Behrent%2C%20Foucault%20MIH%20article.pdf>, 01. 10. 2012.

nastajanja, puteva koji su doveli do toga da izvesni subjekt uopšte postoji kao takav. To ne znači govoriti o postmodernoj smrti autora, nego o tome da se pokaže procesualnost subjektivacije, *assujetissement*-a: istovremenog potčinjavanja subjekta i njegovog formiranja *qua* subjekta. Ovo možemo sažeti u jednom odlomku u kojem je Fuko, potpisan pod pseudonimom „Maurice Florence“, u *Dictionnaire des philosophes* opisao sam sebe (odnosno, pod odrednicom „Mišel Fuko“): „Ovi odnosi moći karakterišu način na koji ljudi ‘upravljaju’ jedni drugima: i njihove analize pokazuju kako kroz izvesne oblike ‘upravljanja’ ludima, bolesnima, kriminalcima, itd., ludi, bolesni i delikventni subjekt postaje objekt.“<sup>4</sup> Još jedna stvar: otkrivanje vela procesualnosti i mehanizama koji vode do formiranja subjekta – to ne znači da odnosi moći *proizvode* subjekt. Oni ga formiraju, nikako ga ne stvaraju. Odnosi moći pretpostavljaju materijalnost, a ne obrnuto. Ne postoji produktivnost *ex nihilo*. To bi, prema belgijskom fenomenologu, Rudi Viskeru, bio avgustinizam XXI veka. Jer, u tom slučaju „[...] moć ne bi bila samo *pro*-duktivna u etimološkom smislu, ona bi se upisala u sve što bi se zakačilo u njenim snopovima svetlosti, ona bi bila produktivna u *industrijskom* smislu, u smislu kreiranja novih objekata.“<sup>5</sup>

„Svetlost“ moći se sprovodi kroz subjekt, ali i od strane subjekta. „Onaj ko podleže potpunoj vidljivosti i to zna, preuzima na sebe stege vlasti; on ih spontano primenjuje nad samim sobom; on u sebe integriše odnos vlasti u kojem istovremeno igra dve uloge; postaje načelo vlastitog potčinjavanja.“<sup>6</sup> Drukčije rečeno, princip potlačenih je u samim potlačenima; ispod „hladnog čudovišta“ i Levijatana suvereniteta, odvijaju se procesi kojima se subjekt potčinjava „od dole“. U ranim genealoškim projektima (*Nadzirati i kažnjavati*, prvi tom *Istorije seksualnosti*), reč je o odnosima moći koji su „namerni i nesubjektivni u isti mah“<sup>7</sup>; moć ima vlastitu logiku, to je logika govora, diskursa, polja u kojem nešto uopšte može imati smisla, polje u kojem se subjekt pojavljuje kao izveden. Genealogija se bavi subjektom utoliko što može da prati ovu logiku, utoliko što može da prati materijalne tragove odnosa koji su doveli do toga da se on formira. Dispozicije ovih odnosa podrazumevaju *institucionalne* okvire koji, iako se razlikuju, zajedno funkcionišu tako što oformljuju jedan naročit tip subjekta. „Razgraničavanje institucija koje su razvijale logiku »autoformiranja« (vojska, disciplina, zakon, itd.) ne bi trebalo protumačiti kao zlo. Ovde nije reč o formiranju autonomnih oblasti koje se drže samo svojih unutrašnjih principa.“<sup>8</sup> Drukčije rečeno, dispozicije i institucije formiranja subjekta se ne smeju razumeti

4 Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Presses universitaires de France, Paris, 1984., str. 944. (prevod: A.M.)

5 Visker, R., *Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, London, 1999., str. 97 (prevod: A. M.)

6 Fuko, M., *Nadzirati i kažnjavati*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1997., str. 197

7 Fuko, M. *Istorija seksualnosti I: volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1978., str. 85

8 Sverre Raffnsøe, “Qu’est-ce qu’un dispositif? L’analytique sociale de Michel Foucault”, *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, Vol. 12., br. 1, str. 57

kao izolovane, već kao aktivne platforme. Ovo će biti jasnije ako ponovimo osnovno geslo genealogije koje ćemo predstaviti: jer, ovo je takođe i Fukoov odgovor na ideju „univerzalija“. Prvi potez *Rađanja biopolitike* je pretpostaviti da univerzalije ne postoje<sup>9</sup> – univerzalije u liku države, suvereniteta, zakona. Posao genealogije je da svede ono univerzalno na ono istorijsko.

Raskidanje sa idejom univerzalnosti države ili zakona znači ne pripisati im supstancijalnu strukturu, nego relaciju. To znači ne čitati njihovo postojanje kroz optiku idealnosti *versus* prakse, nego pratiti istorijski specifične oblike njihovog sprovođenja; odustati od trasiranja strukturalne nužnosti u ime pokazivanja nasilja njenog trenutnog uspostavljanja. U ovim okvirima se sagledava transformacija tržišta; i drugi deo rada će biti posvećen konkretizaciji Fukoovog shvatanja tržišta. Jer, Fukoov *novum* istovremeno ga i spaja i odvaja sa onim što bismo mogli nazvati dvadesetovekovnim genealogijama neoliberalizma – Polanji, Šumpeter, Hajek et al. Međutim, imena koja pišu o istoriji neoliberalizma, istovremeno u njemu traže klice njegove propasti. Kod Polanji društvo predstavlja antagonistički subjekt uspostavljanju tržišta; kod Šumpetera interne kontradikcije kapitalističkih odnosa rutinski stvaraju pojavu preduzetnika i inovatora, iz kojih sledi mogućnost destrukcije tih istih odnosa, itd. Prema Gordonu i Mišel Dinu, rizikujući banalizaciju, kod ovih imena ipak možemo naći zajedničku nit. Ta nit je „semiologija katastrofe“<sup>10</sup>: svi se oni obraćaju sadašnjici kroz prizmu prošlosti, oni prate njene znakove da bi otkrili aktivne ili pasivne potencijalnosti krize i katastrofe.

Genealogija, nasuprot tome, uvek nastupa sa izvesnom provizornošću, bez trijumfalnih iskoraka, bez teatralnih deklaracija ili apokaliptičkih interpretacija. Ona nije ni semiologija katastrofe niti dijalektika spasa. Ne jeftina prognostika, nego radikalna dijagnostika. *Protiv anahronizama*, ona aktualizuje istoriju, da bi pokazala kontingenciju koju pojmovi poput „rada“, „kapitala“ itd. nose u sebi. Bez univerzalnosti, na tlu istorije, parafrazirajući jedno odlučno mesto iz *Kapitala*, možemo reći da genealogija zalazi u mračni svet produkcije, ali produkcije samog subjekta. Šta ovo znači u konkretnoj analizi geneze neoliberalizma i u čemu se nalaze prednosti i ograničenja genealogije?

\* \* \*

Dakle, treba u kratkim crtama opisati šta je to neoliberalizam za Fukoa. To uopšte nije nekakva ekonomska doktrina, niti se može posmatrati u binarnosti idealnotipskih politika *versus* praktičkog sprovođenja. Neoliberalizam nema

9 Fuko, M., *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004., str. 14

10 Dean, M., *Governmentality: power and rule in modern society*, Sage, London, 2010., str. 53



nikakvu idealnost. Ključ ne treba tražiti u diskrepanciji između neoliberalnog *Eigenwelta* i *Fabelwelta*, pravog sveta i sveta bajki. Naravno, nepobitno je da ideološke sprege postoje i dan danas, i u zemljama periferije koliko i u „centru“. Međutim, iako je altiserovsko nasleđe uvek evidentno kod Fukoa, ono što on napada nisu ideološki mehanizmi. Ideologija je upravo ono „plavo“ polje što genealogija ne analizira; iako je ne negira, ona je izvan njenog opsega. Problematika je prosto drukčije fokusirana. Fuko pokazuje neoliberalizam u svom svetlu, kao *manière de faire*, kao način sprovođenja stvari, kao sistem znanja. U tom smislu Fuko ne analizira neoliberalizam kao ekonomsku doktrinu. Jer kako drukčije objasniti ogromnu socijalnu geografiju neoliberalizma, koja često u sebe uključuje ne samo desni nego i levi deo političkog spektra? Upravo to je i prednost analize neoliberalizma kao specifičnog *sistema znanja*. Podela ekonomskog i ne-ekonomskog mu ne izmiče, ona se gradi unutar tog sistema. Stoga, prema Fukou, ovde nije reč *samo* o ekonomskoj doktrini.

Štaviše, ovim se hoće trasirati i sposobnost tržišta da se pojavi pod velom naturalizacije. Ovde postoji implicitna tautologija tržišta kao autonomne pojave; neoliberalizam počiva na ideji koja postulira tržište kao ekonomsku realnost po sebi. Kao da se nije isprao sloj Smitove historizacije ekonomskog *nagona* čoveka. Uprkos renovaciji koja prati neoliberalne politike, historizacija i naturalizacija tržišta su momenti koji i dalje opstaju. „Tržište je u ljudskoj prirodi“, piše Džejmson, i to je propozicija koja se danas ne sme ostaviti netaknutom<sup>11</sup>. Dakako, Fuko nije ni prvi ni poslednji koji napada ovo. Autonomija samoreglativnog tržišta se istorijski doslovno *uspostavljala*; istorija slobodnog tržišta je do te mere krvava da se sam kapitalizam morao katkad štititi od njenih efekata<sup>12</sup>. Ali, u tom svetlu Fuko napada ulog: on to čini pokazivanjem kako se preko procesa oblikovanja subjekta kao individue, prema modelu preduzetnika, stvaraju uslovi mogućnosti tržišta.

Ono što karakteriše vezu između liberalizma i neoliberalizma, prema Fukou, jeste izvesna ekonomska antropologija. Grubo rečeno, dok se u liberalizmu naglašavala *razmena*, u njegovoj „neo“ varijanti se naglašava *konkurencija*. Prvi pol liberalnog *creda* je podrazumevao istorizaciju razmene, kao deo čovekove konstitucije kod pomenutog Smita, dok se ideja prirodnosti tržišta razvijala kod fiziokrata; njegov tok je ono što politika treba da prati, a ne da uslovljava. S druge strane, dominantni ton neoliberala XX veka Fuko vidi u naglašavanju

11 Jameson, F., *Postmodernism; Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991, str. 263

12 Prema Karl Polanji, monetarna politika liberala u Engleskoj je dovela do toga da su se industrijska i druga preduzeća morala naknadno spasavati od slobode „samoreglativnog“ tržišta. Pošto su posmatrali novac kroz fikciju robe, njegovo regulisanje je prepušteno tržištu. Međutim, budući da je količinu novca regulisao odnos ponude i potražnje, cene su drastično opadale, da bi se ovo rešilo tek posredstvom Centralne Banke koja je regulisala valutu: „Paradoksalno je što od razarajućih posledica samoreglativnog tržišta nisu morali da se čuvaju samo ljudska bića i prirodni resursi već i sama organizacija kapitalističke proizvodnje“. Polanji, K., *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003., str. 135

socijalno-konstruisane dimenzije *homo economicusa*, po principu konkurencije. *Rađanje biopolitike* prati neoliberalizam kroz sijaset ekonomskih i političkih analiza neoliberala od Valter-Lipman kolokvijuma, nemačkih ordoliberala pa do njegovog američkog oblika, te u krajnjem i onog u tadašnjoj Francuskoj. Međutim, pozadina novog tržišta je u prethodno pomenutoj distinkciji između liberalizma i neoliberalizma; nemoguće je govoriti o odnosima moći ukoliko se ne uzme u obzir fiziokratski pokušaj da se racionalnost utemelji u ekonomskim odnosima, a ne u suverenoj moći princa. Nemoguće je razumeti otkuda govor o odnosima moći kao instrumentu tržišta, ukoliko se ne uzme u obzir Smitova anti-epistemološka deskripcija tržišta, koja je ujedno i kritika fiziokrata: prema Smitu *tržište se ne može saznati*; njegove sile nemoguće je predvideti, nemoguće je uzeti u obzir celokupnost odnosa u tržištu. Tržište ne sme regulisati nijedan subjekt, pogotovo ne država, ono nema ni boga ni gospodara. Ono samo reguliše svoje odnose. Stoga, *nevidljivost* odnosa moći prati konstitutivnu ulogu koju *nevidljivost* tržišta igra u uspostavljanju ranog liberalizma. Jer, tržište se ne može spoznati, ono se ne može videti. Istovremeno, vera u nevidljivu ruku tržišta i *laissez-faire* morala je da se osigura konkretnim praksama.

Dakako, u neoliberalizmu ovaj princip nema toliku snagu kao ranije, ali princip tržišta i dalje ostaje važeći. Smešteno u kontekst u kojem ga Fuko analizira, spoj genealogije i neoliberalizma se odigrava upravo u vreme kada Žiskar Desten, ministar finansija, u Francuskoj uvodi liberalne reforme. Od 1945. pa do 80-ih dešava se situacija da se problemi masovnog zapošljavanja, nabavke društvenih dobara i izbegavanja posledica devalvacije, itd., stavljaju u novu shemu. Zbog socijalnog osiguranja cena rada je rasla; Žiskarov odgovor je bio postepeno uvođenje negativne takse: „socijalni doprinos, da bi bio društveno efikasan i da ne bi remetiо ekonomiju, ni u kom slučaju ne treba da se pojavi u obliku kolektivne potrošnje.“<sup>13</sup> Odgovor je bio zameniti ovaj doprinos novčanim dodatkom koji će se isplaćivati svima onima koji su ispod određene granice primanja. Međutim, ovo je podrazumevalo da se odnos ekonomije i socijalnog postavi tako da se autonomija onoga ekonomskoga nikako ne remeti, kao što je to bilo kod principa socijalne zaštite koja je zbog raspodele prihoda uticala na cenu rada, što je značilo „uplitanje u zakone tržišta“. Štaviše, ne-remećenje ekonomskog toka tržišta podrazumevalo je da postoji jedan subjekt, koji sadrži ključnu reč koja vezuje biopolitiku i neoliberalizam. To je *populacija*.

Na primeru negativnih taksi Fuko izvodi spoj ova dva termina: jer, utoliko što se liberalizovanje poreskog sistema oslanjalo na ideji povećavanja zaposlenosti i smanjenja siromaštva, ono ga je zapravo proizvodilo. Osnovni uzroci siromaštva su upravo i uzroci njegovog smanjenja, a to su tržišne politike: negativni porezi nisu iskorenjavali siromaštvo, nego su omogućavali pokretljivost populacije. Prema Fukou, „To bi, dakle, bila neka vrsta pokretne populacije, koja se kreće iznad i ispod praga, koja za ekonomiju, koja je odustala od svog cilja

13 Fuko, M, *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004., str. 280

masovnog zapošljavanja, predstavlja neiscrpnu rezervu radne snage, koja se da crpeti ako za to postoji potreba, ali koja takođe, može biti potpomognuta, ukoliko postoji potreba.<sup>14</sup> Ovde imamo jednu prizmu koja je od važnosti kada je reč o posmatranju populacije kroz neoliberalna sočiva: to su potrebe, radna snaga, i mobilnost. Ovi i drugi faktori, koji prate život populacije, statistički igraju dvostruku ulogu kao činioci dijagnoze, ali istovremeno i preskripcije. Reč je o uslovljavanju slobodnog tržišta pomoću formiranja subjekta interesa, pomoću uslovljavanja „slobodnog“ subjekta. Reč je o tome da se upravljanje sprovede ne samo „odozgo“, nego da ga sam subjekt sprovodi kroz sebe. „Liberalizam, u onom smislu u kom ga ja razumem, liberalizam koji se može okarakterisati kao nova veština upravljanja stvorena u XVIII veku, suštinski implicira odnos stvaranja/uništenja [sa] slobodom.“<sup>15</sup> Subjekt *homo oeconomicus-a* kao nosilac individualnog interesa nije svodiv na *homo juridicus* ili *homo legalis*, nego ima primat u odnosu na njih.

\* \* \*

Zanimljivo je pogledati kada Fuko piše o neoliberalizmu otprilike onda kada on otvorenije zauzima evropski prostor. To znači nakon raspada Bretonvudskog sistema deviznih kurseva 1971., i nakon američkog ukidanja konvertabilnosti dolara i zlata, u vremenu pre Regana, i dok je gvozdena lejdi, Tačerova, tek dolazila na vlast. U širem kontekstu gledano, on piše o ekonomskim, političkim i socijalnim opasnostima neoliberalizma onda kada se njihovi dosezi nisu mogli odmeriti: francuska levica je heterogena po pitanju odgovara na ovu novu pojavu; francuske i engleske komunističke partije polako odustaju od diktature proletarijata (protiv čega je u Francuskoj Balibar pisao); bez obzira da li ćemo odrediti ovo vreme kao postmodernu, kao stanje (Liotar) ili ćemo iz ugla marksizma govoriti o istoriji koju prati akademizacija i odvajanje od pokreta (Peri Anderson), Fukoa ćemo teško moći smestiti u ili-ili poziciju s obzirom na date situacije. Posao genealogije je bio da upravo pokaže kontingentnost ekonomskih zakona, da pokaže anti-kauzalnost ekonomije, nemogućnost da se ekonomski zakoni posmatraju kao da sadrže vlastitu uzročnost, da su upravo *anti-nomni*. Ona je takođe uputila pogled u dubinu budućeg neoliberalizma; u tom smislu govor o životu nije slučajna. Govor o populaciji je ipak fenomenalna stvar, stvar koja se drži vlastite manifestacije; govoriti o životu kao principu i korenu biopolitike ipak podrazumeva i korak dalje u tome da se pokaže šta sve podrazumeva materijal jednog subjekta. Drukčije rečeno, cilj je otkriti spregu između politike i života koja prevazilazi vlastitu manifestnost. Drugo, vrlinu

---

14 *Op. cit.*, str. 285

15 *Op. cit.*, str. 95.

genealogije možemo razumeti i u otklonu od fetišizacije produktivnosti. Kao što piše Bodrijar u svojim ranim danima: samo-kritika markzisma mora uzeti u obzir jedan bauk revolucionarnosti, a to je bauk proizvodnje. Genealogija neoliberalizma, koja otkriva uslove i načine na koji se ulaže u život, rad i populaciju, zasigurno ima obećavajuće potencijale da već u korenu odbaci ideju da je produktivnost emancipatorna, ili da se kriza rešava viškom produktivnosti, i da pokaže da je upravo ona ta koja ju je prouzrokovala. Jer ono na šta neoliberalna biopolitika cilja jeste upravo trošenje života, koje nikada nije neutralno, već uvek ili pozitivno ili negativno.

Međutim, granice genealogije su ujedno u onome na šta ona najviše i cilja: najpre, to nije ekonomska analiza, i ona samo uslovno zalazi u ekonomsko polje. Prema Albertu Toskanu, upravo je u tome opasnost: da se odbacivanje univerzalija kod biopolitike ne pojavi kao uspostavljanje same biopolitike kao nove univerzalije<sup>16</sup>. Primera radi, raspadanje *welfare state*-a nije dakako bio simptom metafizike zapadne racionalnosti niti upravljaštva. Ova analiza je korisna samo dokle god u očima imamo još uvek ideju da kapitalizam proizvodi klase i da se njegove promene moraju posmatrati kroz klasni antagonizam. Granice genealogije su takođe u silama koje formiraju subjekt; to je istorija sadašnjice, a ne njena transgresija. Sadašnjica je limes genealogije, najveća tačka do koje ona može doći, ali koju ne može nikada prekoračiti. Istorijsku singularnost treba zahvatiti, ali ne znamo kuda će nas ona voditi. Ovo je verovatno momenat u kojem je genealogija najviše post-moderna (priče o identitetu su sekundarne, to je metodološka pretpostavka, a ne ontološka teza). Genealogija je u ovome najviše post-moderna, iako sebi postavlja zabranu profetizacije. Budući da ne spada u domen ekonomske kauzalnosti, genealogija sebi zabranjuje ne samo ekonomsku profetizaciju, nego i sagledavanje transgresivnosti subjekta koji opstaje kroz istoriju. Otpor, i agonizmi i antagonizmi subjektivnosti su svi smešteni u trenutne mreže moći, oni su omeđeni sadašnjicom. Na šta mislimo pod ovime? Mislimo na to da genealogija nikada ne bi priznala modernu kao „nedovršeni projekt“. Moderna je za genealogiju istorijski specifična pojava, koja ima svoj datum rođenja i datum svoje smrti. Ideja da kroz istoriju postoji dugovečna tendencija ka marksizmu ili komunizmu, koja pak nije naturalna već društveno uslovljena, izvestan je paradoks u njenim mehanizmima. Genealoga zaslepljuje ideja da u istoriji postoji nešto trans-istorijsko. Međutim upravo je ovo soteriološki elemenat koji se pokazuje kao emancipatoran. Za Francuze, i njihove učenike, treba biti oprezan pa otpor ne vezati samo za kontriranje postojećim strukturama: kod Altisera, jedina mogućnost kontriranja ideologiji, jeste upravo druga ideologija; ne postoji ne-interpelirani subjekt. Za Badjua, u arapskom proleću, „Ono nepostojano je ustalo“<sup>17</sup>, a ustajanje mase je ustajanje

16 Toscano, Alberto, *Abstract life*, tekst pročitan na skupu 'Italian Thought Today', dostupan na [http://www.gold.ac.uk/media/Toscano\\_Abstract\\_Life\\_Kent.pdf](http://www.gold.ac.uk/media/Toscano_Abstract_Life_Kent.pdf)

17 Badiou, A., *The rebirth of history: times of riots and uprisings*, Verso, London, 2012., str. 56 (prevod: A.M.)

egzistencije. Pobune predstavljaju događaj kroz koji se pojavljuje imanentna, ali ne-prisutna istina. U tom smislu one zaslužuju Bensaïdovu oznaku *čuda*<sup>18</sup>. Negri praksama otpora naziva ontološke prakse<sup>19</sup>; čitava istorijska mogućnost kreiranja komune zavisi od ontoloških praksi kojima se ona ujedno distancira od vladajućih struktura moći. Dakako, čitav ovaj problem se zasniva na vezivanju radne snage sa „konstitutivnom moći“, što se najbolje može videti u navedenom tekstu, iako kod Negrija to vezivanje ima i svoje ranije, opet fukoovske, *biopolitičke* korene<sup>20</sup>. No, kod Fukoa, otpor se uvek pretpostavlja, kao što se pretpostavlja i sloboda subjekta. Međutim, ukoliko lom odnosa moći i ekonomskih zakona treba tematizovati, utoliko poslednje pitanje koje treba postaviti, jeste upravo pitanje – *u ime čega se otpor dešava?* Do tog pitanja nas vodi paradoksalnost genealogije. To nije pitanje ni identiteta subjekta, niti njegove destrukcije, nego otvorene mogućnosti njegove emancipacije.

---

18 Oni „[...] postaju čudesni u Spinozinom smislu – čudo je događaj čiji uzrok ne možemo objasniti“ Bensaïd, D.: „Alain Badiou i čudo događaja“, *Čemu*, god. X, br. 20/2011., USF Zagreb, str. 139.

19 Negri, A., „Est-il possible d'être communiste sans Marx“, *Actuel Marx*, 2010., Br. 48, str. 47 (Prevod: A.M.)

20 To se može lako uočiti već u *Imperiji*, u odeljku o „Biopolitičkoj produkciji“. Negri deo nasleđa francuskog post-strukturaliste vidi u univerzalizovanju koncepta biopolitike, ali i biomoci kao ontološke forme otpora: „[...] kada vlast postane potpuno biopolitička, celokupno društveno telo obuhvaćeno je mašinom vlasti i razvijeno u svoju virtuelnost. Odnos je otvoren, kvalitativan i afektivan. Društvo, sumpsumirano u jednu vlast koja seže do ganglija društvene strukture i njegovih razvojnih procesa, reaguje kao jedno jedino telo.“ Hardt, M., Negri, A., *Imperija*, Izdavački grafički atelje „M“, Beograd, 2005., str. 38

## Sociologova tjeskoba ili o politici znanja

Na Kantovo sumirajuće pitanje *Kritike čistog uma* “Što možemo znati?” sociologija znanja, od Karla Mannheima do Pierrea Bourdiea, danas uglavnom odgovara protupitanjem: “Tko može znati?”. Put od prvog pitanja koje se odnosi na univerzalne uvjete spoznaje ljudskog bića do drugog koje, posve suprotno, upućuje na hijerarhiju subjekata znanja, put je koje je prevalilo zapadno društvo posljednjih dvjesto godina, od Prosvjetiteljstva do danas. No, taj put nije bio pun stranputica. Na pojavu mnoštva novih govorećih subjekta koji je izazvalo Prosvjetiteljstvo i romantizam, koji je u mnogo čemu radikalizirao prosvjetiteljske tendencije, sredinom devetnaestog stoljeća odgovara novonastala *znanost* kojoj je cilj bio smiriti taj metež. Ta nova znanost – sociologija – pokušavala je to učiniti i klasifikacijom društvenih skupina i slojeva. Svakoj društvenoj skupini ili sloju kvantifikacijom bi dodjeljivala mjesto u poretku znanja i djelovanja. Drugim riječima, statistički podaci o djelatnosti pojedinih društvenih grupa služili su izgradnji prevladavajuće interpretacije intelektualnih mogućnosti i sposobnosti ljudi koje je sociolog izdvojio u određenoj društvenoj kategoriji. Radikalizaciju omeđivanja intelektualnih sposobnosti u dvadesetom stoljeću izvršio je Pierre Bourdieu sa svojom idejom habitusa koji je dodjeljen svakome i iz kojeg nitko ne može izaći.

Pojava sociologije time je bitno utjecala na ideju znanja. Za razliku od ranog njemačkog romantizma po kojem je ideja znanja bila nerazdvojiva od same sfere iskustva i jezika iz koje nitko nije izuzet i koju svatko na svoj način može nastanjivati, znanje je u sociologiji pojmljeno samo pod uvjetom da postoji podjela na neuke i na učene kao i oblici znanja koji odgovaraju jednima ili drugima. Shodno toj podjeli, morala se pojaviti ideja napretka koja je zaostale trebala razvrgnuti od njihove neukosti, a učene dodatno unaprijediti. Uz sve brži razvoj tehnologije, ideja napretka i sociologija postale su krajem 19. stoljeća oruđa u rukama vlasti kojima će lakše ovladati masovnim društvom. Riječ je istodobno o restauracijskom poretku kojemu je cilj zacijeliti društvene odnose koje su u pitanje dovele revolucije iz sredine 19. stoljeća i egalitarne tendencije proizašle iz njih. Restauracijski proces završava uspostavom građanskog društva kakvo poznajemo danas i znanosti koja jamči njegov napredak.

Ishod stotinjak godina tog saveza građanskog društva sa znanošću, tehnologijom, idejom napretka i sociologijom kao znanošću koja za vlasti kartografira i identificira podobne i nepodobne socijalne čimbenike, radikalno je hijerarhizirano društvo. Ono postavlja stroge granice između znanja i neznanja, između onoga što može biti predmet znanosti i onoga što ne može, između načina



na koji se možemo baviti nekom temom, itd. Osnova tih podjela svodi se na kraju na samo jednu – na podjelu između razumnog i nerazumnog. Podrazumijeva se dakle da je to “društvo znanja” proizvelo mnogo barbara, isključenih čiji se razum ne uklapa u ideju naprednog društva i znanosti.

### *Novo barbarstvo*

Pojavu barbara i njihov odnos prema društvu napretka, opisao je 1933. Walter Benjamin u tekstu *Iskustvo i siromaštvo*. Modernu znanost i napredak, pokazuje on, osporavaju ratovi, krize i osiromašenje iskustvom koje oni uzrokuju. Drugim riječima, napredak građanskog društva proizvodi u sebi antagonizam koji svako malo dovodi u pitanje njegovu opstojnost. Benjamin tako govori o generaciji koja se vratila 1918. s ratnih stratišta potpuno osiromašena, zanijemjela, bez ikakvog kulturnog nasljeđa. Iz tog lika *golog suvremenika* Benjamin gradi novu figuru otpora – barbara koji može početi ispočetka: “Zašto bi naime siromaštvo ljude pretvorilo u barbare? Ono ih dovodi do toga da počnu ispočetka, da krenu od nule; da se snađu s malim; da grade s gotovo ničim, ne okrećući glavu ni lijevo ni desno. Među najvećim stvarateljima uvijek je bilo neumoljivih duhova koji bi najprije počistili stol. Stol im je naime trebao za crtanje jer su bili konstruktori. Jedan takav konstruktor je bio Descartes koji je htio da čitava njegova filozofija počiva na jednoj jedinjoj izvjesnosti od koje polazi: „Mislim, dakle jesam“. Einstein je također bio takav konstruktor kojeg odjednom ništa više nije zanimalo do jedne nepodudarnosti između Newtonovih jednadžbi i astronomskog iskustva. Isti početak od nule imali su pred očima i umjetnici kada su, poput kubista, prihvatili metode matematičara i gradili svijet iz stereometrijskih oblika ili su se, poput Kleea, nadahnjivali radom inženjera.”<sup>1</sup>

Za Benjaminina barbar postaje svojevrsni Golem koji bi trebao spriječiti novi pokušaj restauracije građanske znanosti. On pritom ne odustaje od ideje znanosti – od načela eksperimentiranja, metodičnosti, provjeravanja, itd. - nego je želi vratiti njezinom početku, početnim gestama koje pripadaju svima. One su dio procesa učenja svakoga od nas još od dječje dobi. Vraćanje početku, jednostavnim gestama i izgradnji vlastite i jedinstvene perspektive za cilj ima isticanje odnosa između znanja i iskustva koje je uvijek osobno, pojedinačno. Benjaminov barbar je svjedok da znanje nije stabilna i vječna mreža pojmova i i podataka, nego skup provizornih odnosa između pojedinačnih iskustava, osobnih eksperimenata, istraživanja i pronalazaka koji dijelimo s drugima. Drugim riječima, mreža znanja je uvijek otvorena, njezina je zajedinca pokretna jer se neprestano tka od pojedinačnih riječi, opažanja, pročitano.

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut* (1933), *Gesammelte Schriften* II 1, str.213-214, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977.



No, barbari su postojali i prije Benjamina. Budući da im vrijeme nije bilo sklono, otkrivali su ih sasvim slučajno oni koji su se u arhivima našli u potrazi za egzistencijama kojima nije bilo mjesto u povijesnim knjigama.

Jednu takvu neukrotivu egzistenciju na svjetlo dana iznosi Jacquesa Rancière u knjizi «Učitelj neznalica – pet lekcija iz intelektualne emancipacije<sup>2</sup>». Tu glavnog junaka knjige Josepha Jacotota nalazimo u jednom u nizu mnogih njegovih pedagoških nestašluka u ludom pokušaju da ospori prevladavajuću ideju znanja i njegova prijenosa. Objašnjavajući učenicima da se *sve nalazi u svemu*, da samo treba početi govoriti o onomu što vidimo i da će nas taj govor povezati s mnogim drugim stvarima i činjenicama, u razredu se pojavljuje muha koja bezglavo zavruluda. Nakon što je jednom učeniku naložio da govori o smrti ateista, Jacotot drugom učeniku nalaže da govori o letu muhe<sup>3</sup>. Nakon provale smijeha u razredu i Jacototove napomene da sada treba *govoriti*, a ne smijati se, učenik je ipak tijekom osam minuta pred svima demonstrirao svoju imaginaciju o toj posve banalnoj temi.

### *Sociologova tjeskoba*

To pravo na vlastiti poredak interesa danas je možda najosporovanije pravo. Ne samo zato što time zamaglujemo granicu između relevantnog i nerelevantnog, nego zato jer ono podrazumijeva distancu i šutnju kada je riječ o temama i interesima koji nas ne dotiču. Istodobno, na gajiti interes za teme dana smatra se neodgovornim. Bavljenje letom muhe, na primjer, sociolog će nesumnjivo proglasiti devijantnim ponašanjem.

No, problem sociologa možda nije krivo prepoznavanje tuđih interesa, nego nemogućnost tišine i distance prema tuđim interesima koji ga ne zanimaju. Problem je što sociolog uvijek nešto mora reći, bilo da ga nešto zanima ili ne. On je tu da govori, da svaki razgovor dislocira u neku socijalnu fikciju. Načelo *sve je u svemu* neodrživo je za sociologiju jer podrazumijeva pojedinačnu inteligenciju u vlastitoj potrazi, mimo društvenog poretka.

Poznavati šutnju i distancu u suvremenom društvu znanja znači i sam se izdvojiti u vlastitim interesima i posvetiti im se. Izdvajanje u distancu način je da sami prokrčimo put od neke točke a do neke točke b, da ne prihvatimo prirodne odnose stvari. Posve suprotno, nedovoljna količina barbarstva u sociologu tjera ga da neprestano klizi u digresiju, u bezlični i neusredotočeni govor. Praznina u njemu izaziva vrtoglavicu, a vrtoglavica gubljenje u praznom govoru. Taj zatvoreni krug iz koje ne može izaći čini sociologa tjeskobnim.

<sup>2</sup> Jacques Rancière, *Le maître ignorant – cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris, 1987.

<sup>3</sup> Usp. Isto, str.73

## Politika znanja

Tjeskobni sociolog ne mora nužno biti sociolog po zanimanju. To mogu postati i politolozi, ekonomisti i mnogi drugi koji se daju zatočiti fikcijom društva i njegovim napretkom. Ta je fikcija bila vezana uz sam nastanak sociologije koja je amorfnom postrevolucionarnom društvu 19. stoljeća dala oblik tijela i time stroge hijerarhije. Kao u svakom tijelu, i tu se moralo znati tko predstavlja glavu, a tko nožne prste. Ta fiktivna preobrazba ideje društva predstavljala je izvjesnu pobjedu nove znanosti. Radnički i drugi pokreti koji su djelovali pod znakom jednakosti predstavljali su određenu centrifugalnu silu, snagu ponovnog rastjelovanja društva. Emancipacijske tendencije rastjelovanja društva pomogle su razjediniti i ustanovljene prirodne sveze između riječi i stvari, shodno samoj fikciji društva.

184

Tu centrifugalnu, a po De Certeau-u *dijabolizacijsku* silu, mogli bismo nazvati politikom. Analogija postaje još jasnija ako u obzir uzmemo većinu današnjih tumačenja nastanka politike. Jedno od najutjecajnijih takvih tumačenja jest ono Claudea Leforta koji smatra da politika odnosno demokracija počinje kada dođe do ispražnjenja mjesta moći odrubljanjem kraljeve glave. Politika je po Lefortu taj čin komadanja tijela vlasti na čije mjesto dolazi narod.

Isti učinak ta politička centrifugalna sila ima na znanje: ona kida sve veze tijela i glasova pojedinaca koje su društvene znanosti 19. stoljeća povezivale s klasom, mentaliteom, podnebljem ili kulturom. Ona sve rastavlja kako bi se oslobodila jedinstvenost i osebnost svakog pojedinog glasa i riječi koji izbijaju iz tijela. Sociologija predstavlja određeni pokušaj egzorcizma te nove političke subjektivnosti: ona joj pokušava vratiti prepoznatljivi izgled i dati joj odgovarajuće mjesto u društvenom poretku. Jednom riječju, obnoviti realistički svjetonazor.

Neprestani povratak na osnovne i jednostavne geste učenja i istraživanja, glavna su oruđa otpora nikada čvršćeg saveza fikcije društvenog napretka i disciplinirajućeg znanja. Walter Benjamin i njegovi današnji sljedbenici ističu da pri tome vrijedi učiti od djece. Paolo Virno smatra da se današnja kritika društvenih odnosa treba crpiti na iskustvu djetinjstva jer je samo dijete sposobno za istodobno nesvrhovito djelovanje i neprestano eksperimentiranje. Njihova nezrelost je njihova prednost: upravo zato što ne poznaju zakone svijeta oni mogu stvarati nove. "Dijete svoje rasuđivanje radije provodi nego što ga nosi, nastoji spoznati ono što zna već čitav svijet, ne popušta u otkrivanju onoga što se već čini očiglednim.", piše Antonia Birnbaum.

Ivan Radenković

## Strukturalizam i marksizam

### *Uvod*

Odnos između strukturalizma i marksizma bi se mogao razumeti kao istorijski nesporazum čiji se učinci osećaju i danas. U mnogo čemu je ovaj nesporazum učvrstio pozicije onih koji su u njemu učestvovali i konsolidovao njihove teorijsko-političke argumente. Ipak, neverovatan je obim različitih i često dijametralno suprotnih karakterizacija toga šta je strukturalizam, koje su njegove zajedničke pretpostavke, kakav je njegov praktični značaj, kako od strane samih strukturalista tako i od marksista. Bez obzira na napetosti između strukturalista i marksista, evidentno je da je artikulirano nešto poput strukturalističkog marksizma u radovima Althussera, Balibara ili Poulantzasa. Na strukturalizam se često gledalo kao na francusko-buržoasku avanturu lišavajući ga svakog marksističkog sadržaja, ili se na pitanje strukture gledalo kao na autonomno lingvističku metodu neprimerenu kada je u pitanju marksistička problematika. Strukturalisti su pak mislili da je marksizam (nauka istorijskog i dijalektičkog materijalizma) jedino moguće naučno tematizovati sa aspekta strukture van koje bi priznavanje 'sigurnog' naučnog domena bilo besmisleno, s obzirom da struktura u datom društvenom momentu znači skup svih društvenih praksi. Dakle, bilo je potrebno da se domen marksističke problematike radikalno reinterpreтира i da se kroz strukturalnu obradu očisti od primata dijalektike kao osnovnog metoda, humanizma ortodoksnog i partijskog marksizma, fetišizma i reifikacije, tj. da se kroz potpunu rekonceptualizaciju preoblikuje u strukturalni totalitet. Za takav poduhvat Marxovo delo nije bilo dostatno te ga je, u slučaju Althussera, trebalo konceptualno dopuniti Spinozom i Freudom. Međutim, Marx nije bio dovoljan ni misliocima poput Adorna i Horkheimera, koji su prizivali Schellinga; Gramsciju kao političaru je kao marksistička osnova služio Machiavelli, Colletiju Rousseau, dok su Lukacsu to bili Hegel i Nietzsche. Uslov za istorijsko situiranje strukturalizma kao istraživačkog programa unutar zapadne tradicije pretpostavlja činjenicu da je strukturalna problematika u mainstream obliku uglavnom zaobilazila marksističke teme i pojmove, ili ako ih je eksplicitno uzimala u razmatranje to je bio deo kritičkog limitiranja njegovog kategorijalnog aparata, ili vrlo selektivno u smislu redukcije sadržaja. Problematikom strukture bavili su se kako marksistički tako i građanski teoretičari. U tom smislu strukturalizam implicira vrlo heterogene modalitete mišljenja okupljene oko razrade problema strukture u domenu

jezika, filozofije, društva, ekonomije, politike. Neokantijanizam, spinozizam, bergsonizam, fenomenologija, marksizam, pozitivizam, samo su neki pravci unutar kojih je promišljanje strukturalne problematike rezultiralo 'uvlačenjem' u specifičan polemički prostor, u sâmo jezgro strukturalizma. Strukturalizam stoga nije ime neke škole, nego secište specifičnih promišljanja koja daju prednost strukturi nad problematikama istorije, suštine, svesti ili fenomena. Radikalnost ovog mišljenja uperena je protiv tradicionalnog pozitivizma humanističkih nauka, njenog metodskog objektivizma, kao i protiv idealističke i apriorističke filozofije. Strukturalizam je kao filozofski pokret i istraživački program nastao u ovom međuprostoru.<sup>1</sup> Njegova divergencija počiva na neprestanom testiranju limita kategorijalnog aparata koji postavlja, na (re)konstrukciji teorijske konzistencije u čije tokove i rad su uključene različite filozofske škole. U tom smislu je paradoksalna činjenica da strukturalizam nije škola, ali da je oko svog jezgra okupio različite škole.

Teza da je strukturalizam čist francuski izum može se uzeti samo uslovno ukoliko se prihvati da je strukturalnu problematiku moguće odvojiti od strukturalističke mode. Zapravo, u trenutku kada strukturalizam postaje moda (krajem 60-tih), on prestaje biti metodološki produktivan u onom smislu koji mu je odredila lingvistička nauka Saussurea, a njegovo epistemološko jezgro počinje da se raspada krajem 50-tih godina pod uticajem teorija Chomskog.<sup>2</sup> Paralelno razvijanje teorijskih modela koji se u određenim aspektima preklapaju sa strukturalizmom izvršeno je i na američkom kontinentu sa sociologijom Talcott Parsonsa (strukturalni funkcionalizam) i njegovim učenikom Niklas Luhmannom (teorija sistema). Različiti književni, etnološki, antropološki, psihološki i matematički strukturalizmi dele sličnu formalističku crtu: svoje objekte proizvode i(li) konstruišu na osnovu minimalnog broja datih elemenata. Često je ovaj proces izjednačavan sa kibernetičkom teorijom, teorijom informacija i procesima kodiranja. Međutim, ukoliko se strukturalizam svede na tehnicizam, kombinatoriku ili puki set računskih operacija koje omogućuju konstrukciju naučnog objekta (kritika Henry Lefebvrea posebno potencira ovaj aspekt strukturalizma), te ukoliko za vlastitu pretpostavku ima teoriju informacija koja počiva na komunikacionom modelu, onda se ne bi moglo shvatiti zašto je moguće nazvati Lacanov ili Althusserov rad strukturalističkim.<sup>3</sup> Prividna sinonimija

<sup>1</sup> Balibarova tematizacija strukturalizma u tekstu *Structuralism: Destitution of the subject*, u: *Journal of Feminist Cultural Studies* Brown University 2005.

<sup>2</sup> Knjiga *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton, 1957, doprinela je da se osnovni principi strukturalne linvisitike na nivou sintakse napuste (epistemološki minimalizam i formalizam) i da se u pitanje jezika odredi generativnom ili transformacijskom gramatikom. To je istovremeno značilo i raskid sa strukturalnom (antiintuitivnom) lingvistikom i ograničavanja njenog integralno prenosivog metoda na druge naučne oblasti.

<sup>3</sup> Obojica eksplicitno u njihovim delima daju argumentaciju koja ih jasno distancira od teorije informacija. Govor kao naučni objekt lakanovske psihoanalize već pretpostavlja izvestan višak koji kibernetička teorija ne može asimilovati. Razlog tome je što je govor individualan dok je jezik kolektivan, što govor generiše slučajnosti i što predstavlja sve

koja se može uspostaviti na razini odnosa američke varijante ‘strukturalizma’ (teorija sistema) i evropskog strukturalizma samo je prividna i predstavlja izraz nelegitimne redukcije strukture u okvirima teorije sistema. Ako se ima u vidu da je osnovni element Luhmannove teorije sistema pojam komunikacije, da se na osnovu njega uspostavljaju sve ostale analitičke linije, da su društveni sistemi uvek u pluralu, da u kapitalističkom društvu osnovna protivrečnost rad-kapital nema status protivrečnosti, onda je sve to teško spojivo sa strukturalizmom koji insistira na distinktivnosti, tj. na pažljivom baratanju razlikom koja je posredi kada se, recimo, društvena klasa određuje kroz klasnu borbu kao antagonistički izraz polarizovanog društva. Luhmann je razliku postavio na meta nivo: problematika posmatrača ograničena je na samorefleksivnost jer posmatrač može jedino posmatrati vlastitu imanenciju kao podsistem unutar sistema. Protivrečnost kao takva ne nastaje u realnosti već u posmatraču koji evaluira eksterne objekte ne uzimajući pritom vlastitu participaciju u posmatranju (greška je u glavi posmatrača). Iz razloga što je samorefleksija stalni korelat sistema uopšte (a ne korelat sistema kao istorijske forme), klasni antagonizam nije realna protivrečnost upravo iz razloga što je klasna borba moguća samo na tlu konkretne istorijsko-društvene formacije kao sistema. No, upravo to u Luhmannovom okviru nema status sistema. Nema istorijskog sistema kao forme, već sistema uopšte kao u okvirima generalizovane teorije sistema. Pošto klasna borba nije apstraktno formalni predmet ona za Luhmanna ne postoji, on konsekvntno ontologizuje i deistorizuje sistem.<sup>4</sup>

### *Istorijski okvir*

Ako je drugu generaciju marksista i marksistkinja (Lenin, Trotsky, Plekhanov, Bauer, Hilferding, Luxemburg, Grossmann...) odlikovao zahtev za čvrstom vezom sa proletarijatom, jasan jezik i analitički pristup ekonomsko-političkim odnosima, zapadni marksizam treće generacije (Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Sartre, Colleti, Althusser...) predstavlja postepeno udaljavanje od radničke klase i političkog jedinstva marksističke teorije i prakse. Nastali razmak bio je delom i odraz objektivnih istorijskih okolnosti koje su bile vezane za ulogu evropskih komunističkih partija nakon izvršene socijalističke revolucije u Rusiji, a Lenjinova

---

ono što se opire gledištu ponovljivosti fenomena. To važi i za Althussera ukoliko se ima u vidu njegova kritika kombinatorike kao formalističkog idealizma. Kombinacijom elemenata se nipošto ne može konstruisati nešto takvo kao što je način proizvodnje.

Videti poglavlje o strukturalizmu u Altiser, Luj, *Elementi samokritike*, BIGZ, 1975.

4 Podrobnije o kritici Luhmanna videti, Robert Kurz, *Domination without Subject*. On the supersession of a reductive social critique, <http://libcom.org/library/domination-without-subject-part-one-robert-kurz>

smrt je samo podstakla ubrzanje procesa. Ovo distanciranje je rezultiralo, pogotovu u slučajevima bitnih partijskih ljudi poput Lukácsa i Korschha, osuđivanjem i političkom izolacijom zbog njihovog kritičkog rada unutar partije. U slučaju Lukácsa je epizoda sa šestim kongresom Kominterne 1928-e značila gubljenje kontakta sa radničkom klasom, prestanak njegovog političkog militantizma i preorijentaciju na polje filozofije i estetike. Sličan je i slučaj Korschha, samo što je on izbačen iz Komunističke partije Nemačke zbog kritike sovjetske spoljne politike i zagovaranja intenzivnije političke agitacije unutar radničkih saveta. Gramsci je proveo devet godina u zatvoru izolovan i onemogućen u realnoj političkoj borbi. Iz tog razloga su neki delovi njegovih *Zatvorskih svesaka* pisani kriptično i nerazumljivo, kako bi izbegao cenzuru. Institut za društvena istraživanja u Frankfurtu osnovan kao akademski centar za marksistička istraživanja već je svojim institucionalnim oblikom unutar kapitalističke države značio udaljavanje od politike. Ipak, sve do penzionisanja direktora Instituta Carl Gründberga, za međuratnu Evropu je Institut bio važno mesto marksizma koji je spajao zapadnu i istočnu Evropu. Objavljivani su kako radovi Lukácsa i Ryzanova, tako i Grossmanna i Korschha. Krajem dvadesetih Horkheimer dolazi na čelo Instituta i preuzimanjem funkcije direktora menja kompletnu orijentaciju u dotadašnjem radu. Sa marksističkih studija i nauke istorijskog materijalizma prelazi se na domen društvenih istraživanja; samim tim menja se i uređivačka politika časopisa kao i njegov naziv. *Arhive istorije socijalizma i radničkog pokreta* tako postaju *Časopis za društvena istraživanja*. U trenutku kada nacisti dobijaju izbore Institut se seli u SAD gde je u novim okolnostima lišen čak i formalne strane bavljenja radničkim pokretom i marksizmom. Postajući cenzor vlastite prošlosti kako bi se uklopio u akademske strukture Columbia univerziteta, Institut počinje da proizvodi pozitivistička 'društvena' istraživanja koja predstavljaju svojevrsnu depolitizaciju. Što se Francuske tiče, ona je već imala razvijenu pre-marksističku socijalističku tradiciju (Proudhon, Blanqui...) uobličenu u politički militantnu radničku klasu devetnaestog veka. Međutim, u teorijskom smislu je bila zaostala kako u odnosu na socijalizam Marxa i Engelsa tako i na učenja marksista druge generacije. U tom smislu je francuska sekcija radničke Internacionale bila otporna na marksizam, za šta treba zahvaliti preživlom buržoaskom radikalizmu (Proudhona, Blanquia...) koji je klasno fiksirao lokalnu inteligenciju. Tek se kasnih dvadesetih godina dogodilo pristupanje mlađih intelektualaca u redove KPF. Imajući u vidu da je to vreme obeleženo staljinizacijom internacionalnog komunističkog pokreta nije bilo mesta nekom ozbiljnijem političkom angažmanu intelektualaca koji bi prevazilazio limit partijske linije. Paul Nizan je zbog kritike nemačko-sovjetskog pakta izbačen iz partije. Tek nakon drugog svetskog rata KPF postaje kvantitativno ojačana, sa radničkom klasom koja je činila njen veliki deo organizacionog vrha. Do 60-tih KPF nije imala ozbiljniju teorijsku produkciju (osim Lefebvrea) uprkos ulasku brojnih intelektualaca nakon 1945. Početak hladnog rata je unutar KPF involvirao implementaciju ždanovizma čija



je svrha bila u jakoj kulturnoj kontroli rada partijskih intelektualaca. Tek će sa Althusserovim prvim tekstovima KPF dobiti teorijsku sistematizaciju koja je bitno promenila nivo intelektualne unutarpartijske debate. Međutim Althusserov antihumanizam je u trenutku kada je partija programatski zagovarala humanističke vrednosti bio podvrgnut marginalizaciji. Jedan od ključnih razloga je taj što je politika KPF u to vreme bila usmerena ka izgradnji napredno demokratskog društva pozivajući u savez kako socijaliste tako i katolike. Otuda i *par excellence* katolička praksa KPF prema Althusseru: kanonizovati one čija se politika ne prihvata a osuditi one čija se politika sprovodi.<sup>5</sup>

Za razliku od KPF, Italijanskoj komunističkoj partiji je pošlo za rukom da ublaži razorne posledice Kominforma tako što je u domenu političko delovanja uspostavila princip interne ekskluzivnosti kada su intelektualci u pitanju: partijski intelektualci imali su izvesnu slobodu u teorijsko-kritičkom radu unutar partije ali nisu na osnovu toga mogli intervenisati u politički program. Međutim, neke ozbiljnije teorijske produkcije unutar partije nije bilo ako se izuzme rad Della Volpea kome je zbog kompromitiranja sa fašizmom i estetizacije fašističke politike (afirmativno pisanje o estetici tenkova u časopisu Bottai) oduzet svaki politički autoritet u partiji. Iako je njegov teorijski rad predstavljao presek u odnosu na italijansku tradiciju hegelijanskog marksizma (Labriola, Mondolfi, Gramsci), i imao ozbiljan teorijski značaj, njegov politički uticaj je bio ograničen. Pored njegovog grofovskog porekla i teškog stila pisanja<sup>6</sup>, uspelo mu je da formira oko sebe školu marksista među kojima su bili takvi kao Colleti ili Rossi.

Gore nabačene konture konstatuju realno udaljavanje (od proletarijata) u praksama zapadnih komunističkih partija. Odsustvo revolucionarne prakse, nemogućnost širenja revolucije van granica SSSR, sve veća birokratizacija zapadnoevropskih komunističkih partija i njihova subordinacija politici SSSR-a, gubljenje kontakta sa radničkom klasom - sve ovo značilo je za zapadni marksizam poraz.<sup>7</sup> Negativni efekti ovog udaljavanja usloveli su i deinternacionalizaciju marksizma. Većina autora su njihova dela pisali ili u izbeglištvu, ili u zatvoru, izolovani i od partije i od radničke klase. Biti intelektualac u zapadnoevropskim komunističkim partijama u to vreme sinonimno je sa marginalizacijom i isključenošću iz partijskog vođstva. Krivudanje van trasa partijske linije značilo je završiti poput Lukacsa, Korschua ili Althussera. Za marksistički strukturalizam

5 Ovu vezu sa katoličanstvom kao strategijom KPF naglašava Jean-Claude Milner u njegovoj knjizi *Le Periple structural*. Figures et paradigme, Editions du Seuil, Paris, 2002.

6 Težak i nedostupan teorijski jezik je dodatno doprineo tome da se zaista može ustanoviti prekid u odnosu na drugu generaciju marksizma kojoj su njene veze sa radničkom klasom bile prioritete. "The language of Western Marxism, in this sense, was subject to a wider historical censor: the gulf for nearly fifty years between socialist thought and the soil of popular revolution". Neizostavni istorijsko-problemski pregled zapadnog marksizma daje Perry Anderson u njegovom delu, *Considerations of Western Marxism*, Verso, 1976

7 "The hidden hallmark of Western Marxism as a whole is thus that it is a product of defeat." Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Verso, London, 1976, p. 49



je istorijska trasa zapadnog marksizma značajna, on je u izvesnoj meri pokušavao dati alternativnu artikulaciju politike, svojevrsnu kontrapolitizaciju koja prokazuje suštinsku depolitizaciju zapadnoevropskih komunističkih partija. Ipak, njen amblematični refren *relativne autonomije političkog* bio je odraz već izvršenog pomeranja koje je radničku klasu, a sa njim i proizvodne odnose eksploatacije, ostavilo u senci eurokomunizma kao 'novog puta u socijalizam'. Istorijski događaj 68-me je za strukturalizam u političkom smislu značio njegov istorijski suton. Sa druge strane, institucionalizacija strukturalizma osnivanjem Univerziteta Vincennes u Parizu predstavljala je direktan 'odgovor' na zahteve studenata ali i obezbeđivanje sigurnog *statusa quo* čak i kada se radilo o 'opasnostima' ozloglašene katedre za filozofiju. Teorijska produkcija koja nastaje u akademskim okvirima ovog eksperimentalnog univerziteta predstavlja nesumnjivo važnu intelektualnu avanturu, ali u političkom smislu - parališući i difuznu.

### *Epistemološke postavke*

Neophodna dopuna istorijskom situiranju zapadnoevropskog marksizma u kontekstu razumevanja njegove strukturalističke varijante implicira i epistemološko pozicioniranje. Ono se pak ne može izvršiti bez posredovanja duže istorijske linije od Galilea, Spinoze, Saussurea, Koyrea do Bachelarda. Dakle, radi se o modernoj *episteme* i pozicioniranju Marxa unutar nje. Ono što strukturalistički marksizam nastavlja, iako je pozivanje na Saussurea jedva prisutno, jeste tematizacija i problematizacija Saussureovih osnovnih koncepata. Tako strukturalističko čitanje Marxa naglašava topološku stranu problema (naglašavanje koncepta mesta, funkcije, elementa ili nosioca) postavljajući topologiju ispred dijalektike. Lacanovo '*Au début ce n'est pas l'origine, c'est la place*'<sup>8</sup> predstavlja azbuku strukturalizma, svojevrsan konsenzus oko koga su se slagali svi proponenti strukturalizma.

#### 1. Struktura kao *odnos odnosa*

Ovo određenje je kod Saussura utoliko vidljivije ukoliko imamo u vidu njegov problem sa terminom znaka. Nezadovoljstvo znakom proisticalo je iz njegovog problematičnog statusa istovremene pozitivnosti i negativnosti. "Jezičke pojave ne postoje izvan odnosa identiteta. Ali, odnos identiteta zavisi od tačke gledanja za koju smo se opredelili. Izvan određene tačke gledišta,

---

<sup>8</sup> "Na početku ne beše poreklo već mesto", Lacan, Jacques, *Mon Enseignement*, Editions du Seuil, Paris, 2005, p. 12

koja upravlja distinkcijama, nema, dakle, nikakvih jezičkih datosti”<sup>9</sup>. Uprkos Saussureovom određenju da u jeziku postoje samo razlike bez pozitivnih članova i da je u jeziku sve negativno, pozitivnost znaka se ispostavlja tek na podlozi odnosa opozicije.<sup>10</sup> Znak je *taj* znak jedino zato što se razlikuje od bilo kog drugog znaka. I baš zato što se razlikuje od svih drugih znakova jezik može biti predmet moderne nauke jer je podvrgnut zahtevu za sistematskom eliminacijom kvaliteta – desupstancijalizovan je i podložan formalizaciji. Pošto je identičnost znaka proizvod razlike, tačnije, proizvodnog odnosa vlastitih elemenata (označitelj/označeno), jezik kao struktura se može razumeti kao *odnos* (sistem znakova podržavan međusobnom razlikom) *odnosa* (elementi znaka imaju određene karakteristike samo na osnovu razlike – označitelj se razlikuje od svih drugih označitelja u jeziku kao i označeno). Ovdje prepoznajemo Marxa koji u strukturi kapitalističkog načina proizvodnje ustanovljava dvostruki odnos: odnos nosilaca proizvodnje prema predmetima i sredstvima za rad (proizvodne snage) i odnose proizvodnje (mesta unutar društvene podele rada). Ove veze uključuju i odnose neposrednih proizvođača (radnika) prema predmetima i sredstvima za rad, kao i odnose vlasnika (ne-radnika) prema istim. Zavisno od *mesta* koje nosioci zauzimaju unutar društvene podele rada ostvariće se ili odnosi ekonomskog vlasništva (stvarna kontrola sredstava za proizvodnju koja određuju eksploatorsku klasu), ili odnosi posedovanja (upotreba sredstava za proizvodnju kao izraz upravljanja nad procesom rada). Dakle, ne radi se o *stvarima* kada su u pitanju proizvodne snage niti o ljudima kada su u pitanju proizvodni odnosi već o vezama između ‘objekata i agenata koji imaju prvenstveno simboličku vrednost’.<sup>11</sup> Nije reč ni o mašinama niti o interpersonalnosti već o delovanju strukture na svoje elemente. Saussure je upravo zbog problema pozitivnosti znaka napravio pred kraj života terminološku ispravku i znak preimenovao u *vrednost*: znak nije odgovarao nečem jednom, jednostavnom. Pošto znak nije nešto jedno u smislu *omne ens est unum*, već jedno kao mesto ukrštanja višestrukih determinacija<sup>12</sup> bez postojanog unutrašnjeg jezgra (identitet), Saussure menja

9 Sosir, Ferdinand de, *Spisi iz opšte lingvistike*, str. 190.

10 Bitno je naglasiti da načelo opozicije reguliše stvaranje nekog entiteta ne prema nekakvoj teleologiji, već ukoliko je nužno za dati entitet da bude drugačiji nego što jeste. Njega treba shvatiti kao *kontingentnog*. Odatle i Husserlov negativni ton koji Galilejev otkrivalačko-skrivalački akt otkriva kao krijumčarenje pojma slučajnosti u nauku.

11 Deleuze, Gilles, *How do we recognize structuralism?*, Desert islands, Semiotext(e), 2004, p. 178

12 Strukturalnim pojmom razlike se uvodi jedan dodatni kriterijum: razlika i osobina postaju odvojeni. Saussureova razlika pretpostavlja i osobenosti (u smislu posebnih karakteristika nekih stvari ili osoba) i postojanje (u smislu da se radi o ontološkom statusu neke osobe ili stvari). Ona znači razdvajanje osobina koje pripadaju nekom pojedincu ili vrsti koje ne srećemo kod druge vrste ili pojedinca, od karakteristika koje utiču neposredno na postojanje te vrste ili pojedinca. Recimo, grizenje noktiju predstavlja osobinu nekih ljudi (osoba koja grize nokte se razlikuje od neopterećenih i bezbrižnih ljudi, itd.), ali kada bi osoba prestala gristi nokte ona ne bi prestala biti ljudsko biće. Međutim ako kažemo da se čovek razlikuje od životinje razumom (šta god

termin u vrednost. Ovu ekonomsku analogiju Saussure zahvaljuje političkoj ekonomiji iako novi koncept nije stigao dalje razviti. Ipak, ova gesta će imati ogroman uticaj na čitavu generaciju francuskih strukturalista. Lévi-Strauss je, ne slučajno, utemeljio njegovu strukturalnu antropologiju na konceptu razmene.

## 2. Teorija

Podemo li od teze da je materijalnost naučnog objekta nešto što zauzima nekakvo *mesto*, onda je potrebno naglasiti da to mesto (topološka odrednica) nije u realnosti. Nasuprot tome, *konkretnost* materije, razmatrane u objektivističkom ključu, implicirana je mogućnošću uspostavljanja neposredne veze između saznanja i objekta. Takvu vezu uspostavlja naivna intuicija koja veruje da je materija mesto kojem je svojstvena figurativnost, nekakva gustina čija se zapremina može odrediti u stvarnosti. Naprotiv, elementi strukture sami po sebi nemaju ni figurativnosti, ni značenja, niti sadržaja. Tek na osnovu njihove lokalizacije moguće je uspostaviti odnose koji imaju značenje, imajući pritom u vidu da je ono naknadni efekt/rezultat delovanja strukture. Ne stvara se značenje *ex nihilo* već je struktura uvek već data u njenom apstraktnom vidu (polazište teorijske prakse). Nije reč o tome da postoji apstraktna teorija sa jedne strane i konkretna realnost sa druge, već se i apstraktno i konkretno u potpunosti nalaze u domenu teorije. Zato je za Althussera struktura sinonimna sa *Teorijom* kao teorijskom praksom.<sup>13</sup> U suprotnom, nemoguće je strukturalno misliti način proizvodnje teorijskog objekta bez simboličke aparature. Ipak, postavimo granice: strukturalni marksizam (Althusser, Poulantzas) eksplicitno isključuje formalizaciju koja se isključivo svodi na kombinatoriku *bilo kakvih* elemenata u cilju proizvodnje realnog. On razlikuje algebrizaciju i konstruktivizam od konceptualizacije Marxovog pojma *kombinacije* (Verbindung) kao složene strukture dvostruko artikulisane vezama između: radnika kao neposrednih proizvođača, sredstava za proizvodnju i neradnika u okviru određenog načina proizvodnje.

Od teorijske proizvodnje treba razlikovati nešto što se može nazvati *strukturnim paralelizmom*. Radi se naprosto o uspostavljanju analogija koje na izvesnoj razini apstrakcije teže da izjednače klasnu strukturu sa umetničkim praksama (Lucien Goldmann), ili jezičku materijalnost sa 'materijalnim' dokazom treperenja vazduha dok se govori (Coward-Ellis). 'Intelektualno je nepoštenje povezivati 'proizvodnju' tekstova (ili, u Altiserovoj verziji te homologije,

---

to značilo), onda čovek koji bi izgubio razum ne bi bio čovek. Razum je dakle čovekova razlika. Kada Sosir govori o razlici on misli na dvostruki pojam razlike koji obuhvata istovremeno i bivstvene i osobene karakteristike.

13 Poznato je da Althusser nakon samokritike napušta *teoricizam* i teoriju nadalje određuje kao mesto klasne borbe. Samim tim i Teoriju kao dijalektički materijalizam smatra pogrešnom zbog nedostatka aspekta prakse kao klasne borbe.

‘proizvodnju’ novih, naučnijih pojmova) sa proizvodnjom robe fabričkih radnika; pisanje i mišljenje nisu otuđeni rad u istom smislu (...)”<sup>14</sup> Jameson ovde naglašava ključnu stvar koja bi se iz perspektive strukturalnog marksizma mogla okarakterisati na sledeći način: paralelizam ne znači ništa drugo do strukturalno određenje putem *istog/istosti*, što praksu strukturalne homologije dovodi direktno u vezu sa Althusserovom kritikom mehaničke i ekspresivne uzročnosti.<sup>15</sup> Iz ovoga sledi da je određenje putem *razlike* uvod u ono što strukturalni marksizam naziva relativnom autonomijom instanci.

### 3. Epistemološki minimalizam

Saussure je jezik shvatio kao formalni sistem koji ima maksimalan obim (sistem) i minimalni sadržaj (opozicijski odnos formiranja znakova). Da bi se formalizacija izvela u skladu sa principima koje je Saussure postavio bilo je potrebno da se problem istorije (uporedne gramatike u istorijskom kontekstu) radikalno reformuliše. Dakle, uslov mogućnosti formalizacije morao je razrešiti status istorije unutar jezičke nauke, jer je istorija krajem XIX veka pitanje jezika postavljala u okviru šireg pitanja o poreklu. Kako bi se objasnile sličnosti koje postoje između različitih jezika uzima se zajednički prototip. Na primer, romanski jezici prototip imaju u latinskom jeziku (u obliku pisanih dokumenata), na osnovu koga se objašnjavaju odnosi sličnosti i razlike između romanskih jezika. Upoređivanje jezičkih stanja pisanih dokumenata koji ne pripadaju istom vremenu čini se kao istorijsko-lingvistički posao, međutim, Saussure terminom *dijahronije* cilja na odvajanje razine jezičkih stanja od istorije. Dijahronijska

14 Džejmson, Fredrik, *Političko nesvesno*. Pripovedanje kao društveno-simbolički čin, Pečat, Beograd, 1984

15 Problem ekspresivne uzročnosti jeste problem mišljenja složene strukture. Ekspresivna uzročnost opisuje delovanje celine na njene delove, gde su delovi retroaktivno asimilovani obzirom da su izraz celine. Celina je tako *invarijanta*. Charles Bettelheim daje konkretizaciju na primeru SSSR-a. U njegovoj knjizi *Class struggles in USSR* naglašava Leninovu interpretaciju NEP-a (Nove ekonomske politike) u kontekstu nužnog stvaranja saveza između seljaka i proletera. Imajući u vidu da je socijalistička revolucija izvršena i da bi se ekonomska situacija znatno poboljšala ukoliko bi se seljaci organizovali u kooperative, Lenin naglašava da je to nemoguće postići bez istovremene kulturne revolucije. Ovde vidimo povratno delovanje nadgradnje na bazu. Nasuprot tome, Staljinov period se može okarakterisati kao naglašavanje primata proizvodnih snaga nad proizvodnim odnosima. To znači da nakon izvršene nacionalizacije i industrijalizacije, dakle nakon promene u vlasničkoj strukturi, superstruktura kao zavisna razina se transformiše; tako kulturna revolucija može izostati. Ovaj primer pokazuje ekspresivnu uzročnost kao homologiju – društvo je kao izražajni totalitet neprotivrečno. Dakle, promena u proizvodnji ne podrazumeva borbu masa. Upravo relativnim autonomijama instanci koje čine strukturalnu kauzalnost strukturalistički marksizam uspeva da konceptualizuje i konsoliduje kritiku praksi evropskih komunističkih partija.

lingvistika se bavi vremenskom promenom u relativnom smislu – da li je određeno jezičko stanje nastupilo pre ili posle nekog drugog jezičkog stanja. Situacija koja je vladala u uporednoj gramatici krajem XIX veka bazirana je na dvojnog programu: ustanoviti prototip na osnovu empirijske građe ili ga putem hipoteze rekonstruisati ukoliko takva građa ne postoji. To je bio slučaj sa *indoevropskim* prototipom koji je konstruisan kako bi se objasnile sličnosti između jezika koji se govore u Evropi i Indiji a koje nisu mogle nastati na osnovu spajanja, posuđivanja ili pozajmljivanja reči. U svakom slučaju, ‘postojanje’ ovog prototipa podstaklo je i istorijsko-geografske rekonstrukcije plemena koje je govorilo ovaj jezik, ‘istraživanje’ njegove običajnosti, migracija itd. Ono što je Saussurea primarno interesovalo jesu pretpostavke o jeziku kao objektu jezičke nauke a ne o plemenu (pretpostavke koje spadaju u domen istorije). Otklon od istorije značio je ustanovljenje posebne vrste vremenitosti koja je isključivo deo dijahronijske lingvistike. U tom kontekstu se ne sme prevideti važan ideološki ‘dodatak’ nemačkih lingvista i istoričara sa početka XX veka: prelazom sa indoevropskog na indogermanski, sa jezika na rasu, pripremljen je teren za nadolazeću arijevsku mitomaniju. Međutim, ono što je Saussure ovom gestom hteo pokazati jeste da je sâm jezik vlastiti prototip. Bez obzira da li je pretpostavljen ili ne, on ima jedino jezičke karakteristike, svejedno da li ga opažamo po sebi ili u komparaciji. Ako još dodamo da su dijahronijske činjenice nestrukturalne, tj. da nemaju opštosti i da ne stvaraju sistem, onda se primena ovog koncepta na konkretne istorijsko-društvene formacije mora izvoditi u skladu sa prethodnom napomenom kako se radi o kategoriji spoznaje a ne konkretnom.

Dijahronija je u strukturalnom marksizmu Balibara shvaćena kao *periodizacija* ili kao “diskontinuitet u kontinuitetu koji kida crtu vremena te istovremeno otkriva mogućnost razumevanja povijesnih fenomena (...).<sup>16</sup> Drugim rečima, radi se o tome da se za Balibara periodizacija tiče fazne razrade ekonomske strukture čiji elementi ostaju nepromenjeni i služe kao osnova odvijanja istorijskog procesa. Primera radi, dijahronijska analiza koju Balibar sprovodi odnosi se na vremensko *prethođenje* marksističke problematike formalne supsumcije rada kapitalu njegovoj realnoj supsumciji. To se prvenstveno tiče dvostrukog odnosa vlasništva: posedovanja i stvarnog prisvajanja sredstava za proizvodnju. Dijahronijska analiza, dakle, konstatuje ono što sinhronijska analiza ne čini – razlika između manufakture (formalna supsumcija) i industrijskog kapitalizma (realna supsumcija) sa stanovišta sinhronije ne čini strukturalnu razliku (hronološko odstupaje je kao takvo ukinuto), ali sa stanovišta dijahronije omogućava formulaciju prelaznih oblika kao prelaza jednog načina proizvodnje u drugi. Uzimajući u razmatranje neoliberalni kapitalizam i postavljajući ga na plan periodizacije, ono što se može konstatovati u sinhronijskom smislu jeste da on ne čini novi način proizvodnje. Tako dijahronijska analiza, kao stanovište izučavanja prelaznih oblika neoliberalizam vidi samo kao fazu kapitalizma u

<sup>16</sup> Balibar, Etienne, *O temeljnim pojmovima historijskog materijalizma*, u *Kako čitati kapital*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975, str. 211

kojoj se događaju procesi usložnjavanja vlasničkih odnosa, koji za pretpostavku imaju klasnu redistribuciju moći. Ono što bi Balibar iz perioda *Čitati kapital* ovde konstatovao odnosilo bi se isključivo na procese menjanja ekonomske strukture gde neoliberalizam kao prelazni oblik (dominacija spekulativnog kapitala) nije moguće odrediti na razini sinhronije. Za Balibara se problem postavlja na razini ekonomske strukture kao temelja za opštu teoriju načina proizvodnje - tipologije različitih oblika ekonomske strukture jesu diferencijalni oblici konkretizacije načina proizvodnje (kombinacije).

Nužnost prolaženja kroz problematiku dijahronije imalo je za cilj kristalizaciju postupka formalizacije. Pokušaću da skiciram metodološke pretpostavke koje leže u jezgri različitih stukturalizama govoreći i o konceptu epistemološkog minimalizma. Saussure nije navodio pretpostavke njegove naučne teorije ali se one mogu izvesti iz *Kursa opšte lingvistike* ili prepoznati u prerušenom obliku kod Euklida. Nauka opšte lingvistike pretpostavlja načelo *jedinstvenog objekta* u smislu da se sve naučne propozicije moraju odnositi na jedinstven objekt. Drugo načelo je načelo minimuma i maksimuma – maksimalan broj teorija se mora izvesti iz minimalnog broja aksioma koji su izraz prvobitnih koncepata. I na kraju, načelo evidentnosti – sve aksiome i prvobitne koncepte ne treba definisati jer su evidentni. Jezik je jedinstveni i homogeni objekt, aksiomi se tiču odredbe jezika kao sistema znakova, prvobitni koncept je *znak* koga Saussure ne dokazuje već ga smatra evidentnim. Kada se epistemološki minimalizam transponuje na strukturalni marksizam može se ustanoviti izvesno prekrivanje: jedinstveni objekt jeste *način proizvodnje* koji je određen kao sistem *proizvodnih odnosa* u datoj *konjunkturi*. Videli smo da znak nije jednostavan entitet jer je određen odnosom elemenata. Tako ni elementi strukture (načina proizvodnje) nisu jednostavni već su izraz kompleksnih odnosa zasnovanih na načelu opozicije (struktura kao odnos odnosa); ovi odnosi u svetlu klasnih praksi u konkretnim društvenim formacijama prevazilaze nivo *razlike* i postaju antagonistički.

### *Od načina proizvodnje do društvene formacije*

Epistemološke odrednice bile su neophodne da bi se u minimalnom smislu skicirao strukturalizam kao svojevrsna teorijska praksa. U tom smislu je nedostajalo određenje prakse kojim se objašnjava transformacija i reprodukcija društvenih veza. Izvesno prekrivanje strukturalnog marksizma i saussureovskih koncepata predstavljalo je u eksplikativnom smislu više napor da se probijanjem kroz teoriju zadobiju orijentiri koji će omogućiti dalju konkretizaciju. Razmatrani načini proizvodnje kao teorijsko-formalni predmeti ostaju apstrakcija ukoliko se ne dovode u vezu sa konkretnim društvenim formacijama. A to pak znači da se sa isključivog razmatranja ekonomske strukture kao invarijante (Balibar)



rasvetli povratni odnos nadgradnje na bazu. Kada je jednom ekonomska struktura shvaćena kao serija lokalizovanih elemenata čija mesta ostaju nepromenjena kroz različite načine proizvodnje, onda će ova koncepcija biti analoški proširena i na nadgradnju. Ono što Poulantzas zamera Balibaru je formalizam: kombinacijom autonomnih instanci moći će se konstruisati bilo koji način proizvodnje jer invarijabilna *suština* elemenata ekonomske strukture prethodi njihovom uzajamnom *odnosu*. Ulog je politički za Poulantzas: ako se suštinska autonomija ekonomskog analoški preslika na političko (na državu), onda će tako ‘dobijena’ autonomija političko-ideoloških instanci služiti legitimizovanju samodovoljnosti i samoreprodukciji ekonomskog. Iz toga sledi da su ‘strukturalističke reference na ‘intervenciju’ Države u ekonomiju teorijski netačne zato što sugerišu da je Država nešto spoljašnje ekonomskom, nešto što samo periodično upliviše u njeno inače autonomno funkcionisanje.’<sup>17</sup> Funkcionalistički ekonomizam tako zamračuje ulogu klasne borbe koja čini potku proizvodnih odnosa tretirajući nadgradnju kao strukturnu homologiju odnosa između elemenata ekonomske strukture. Tako je za Poulantzasa Balibarova formulacija opšte teorije ekonomskog, koja počiva na autonomizaciji odnosa elemenata ekonomske strukture, transistorijska.

Poulantzasova kritika Althussera i Balibara cilja da pokaže nemogućnost formulisanja jedne opšte teorije načina proizvodnje. Uvažavajući istorijsku dimenziju problema teorijska analiza mora početi sa načinom proizvodnje a ne njegovim elementima. Jednako pogrešno je konstruisanje opšte teorije političkog kao teorije države. Pošto su društvene formacije stvarna mesta reprodukcije načina proizvodnje, onda su ona isto tako mesta različitih formi države koji se ne mogu izvesti iz apstraktno-formalnog objekta kapitalističke države. Dakle, nije reč o tome da se društvene formacije uzimaju kao konkretizacije načina proizvodnje, već da oni kao takvi ne postoje van reprodukcije odnosa koji se odvijaju unutar konkretnih društava. Nasuprot Althusseru koji se u analizama vodi strukturalnom kauzalnošću, Poulantzas formuliše *strukturalnu selektivnost*.<sup>18</sup> Ona se sastoji iz skupa institucionalnih mehanizama i političkih praksi koje služe filtriranju partikularnih i frakcionalnih klasnih interesa. Imajući ovo u vidu može se zaključiti da država za Poulantzasa nije politički subjekt već decentrirani splet veza vođen strukturalnom selektivnošću. A strukturalna selektivnost u kontekstu društvene formacije za njega znači stratešku selektivnost. Zato Poulantzas formuliše istorijsku epistemologiju koja priznaje osnovni topološki okvir: mesto unutar društvene podela rada označava strukturalno klasno određenje i ono se tiče klasne polarizacije – ono što kapitalizam, bez obzira na njegove faze, konstantno proizvodi jeste vlastita reprodukcija: proizvodnja buržoazije i proletarijata. Ovo je utemeljeno na ekonomskoj moći i odnosima proizvodnje pre nego na državi. Ali Poulantzas naglašava primordijalnu ulogu države koja se

<sup>17</sup> Barrow, Clyde, (*Re*)reading Poulantzas: State theory and the epistemologies of structuralism, University of Massachusetts, Dartmouth

<sup>18</sup> O strukturalnoj selektivnosti videti: Jessop, Bob, *A Strategic-Relational Approach*, Polity, Cambridge, 2007



sastoji u uslovljavanju svih klasnih i ne-klasnih odnosa u društvenoj formaciji. U tom smislu je država sveprisutna. Međutim, pošto klasna borba pretpostavlja otpor spram institucionalne kontrole i asimilacije u državne aparate, državna vlast je uvek privremena i ograničena. To ne znači da je klasna borba ekstradržavna, već da je njen otpor moguć jedino unutar države kao kondenzata klasne borbe. Dakle, smisao društvenih formacija kao polarizovanih mesta klasnih praksi ovde ima svoje utemeljenje. Poulantzas klasne prakse shvata kao efekte strukturalnog *premeštanja* izazvane klasnom borbom (klasne pozicije) koje odgovaraju konkretnoj istorijskoj situaciji, ali i kao efekte nejednakog razvoja načina proizvodnje u različitim društvenim formacijama. Iz razloga što društvene formacije postoje samo u odnosu prema ostalim društvenim formacijama, i što nisu čisti izrazi jednog načina proizvodnje već čine protivrečne odnose više načina proizvodnje, postaje vidljiv problem proširene reprodukcije kapitalizma u kontekstu imperijalizma.

Međutim, klasa se kod Poulantzasa može čitati kao protivrečnost, strukturalna greška pre nego aktivna i usmerena praksa. Ovaj argument Ellen Meiksins Wood potkrepljuje konstatujući premeštanje koje se događa sa uvođenjem strategijskih koncepata *bloka na vlasti* i *naroda* “(...) država zajedno sa buržoaskim političkim partijama igra istu organizacionu i unifikujuću ulogu za blok na vlasti kao što partija ‘radničke klase’ igra za narodni savez. Štaviše, glavni antagonisti nisu više klase koje su angažovane u klasnoj borbi, niti čak klase u borbi kroz političke organizacije, već političke organizacije angažovane u partijsko-političkom takmičenju.”<sup>19</sup> Woodova Poulantzasove analize čita u svetlu uspostavljanja temelja za teorijsko utemeljenje eurokomunizma, kao tendenciju napuštanja primarnih odnosa eksploatacije u cilju stvaranja strateških klasnih saveza. Ono na šta cilja njena kritika odnosi se na koncept relativne autonomije političkog. Šta je dakle relativna autonomija političkog za Poulantzasa? Ništa drugo do način prisustva države u ekonomskim odnosima na način organizovanja reprodukcije proizvodnih odnosa. Istovremeno odvajanje ekonomskog i političkog događa se zbog ekspanzije odlučujuće uloge države pri čemu je važno ustanoviti moduse izmeštanja dominante u funkcionalnom smislu: prevlast dominante ekonomskog u konkurentskom kapitalizmu je zamenjena dominacijom političkog u fazi monopolskog kapitalizma. Ovo je moguće objasniti Alhusserovim određenjem ekonomskog kao određujućeg u ‘zadnjoj instanci’. To znači da druge instance (ideološko, političko) mogu postati dominantne samo u smislu da ekonomsko u zadnjoj instanci određuje koja će instanca biti dominantna. U feudalnom načinu proizvodnje je na delu ova ekstraekonomska dimenzija dominacije političkog. To pak ne znači da politički odnosi imaju prvenstvo nad odnosima eksploatacije već da eksploatacija kao takva ima politički oblik (fuzija ekonomskog i političkog) u smislu da se država pojavljuje kao vlasnik viška rada. Tako nešto u kapitalizmu ne postoji s obzirom da je reč

19 Wood, Ellen Meiksins, *Retreat from Class*, Verso, London, 1986, p. 34

o čisto ekonomskom obliku koji poprimaju odnosi eksploatacije. Ono što je kod Poulantzasa problematično, i što Woodova naglašava, jeste centralnost političkog koje je odvojeno od sfere ekonomskog (gde vladaju odnosi eksploatacije). Za nju je problematično određenje ekonomskog kao nečega što je na isti način određeno u prekapitalističkim društvima kao i u monopolskom kapitalizmu. Pri tome nije reč o fuziji (stapanje države i monopolskog kapitala je teza KPF koju Poulantzas kritikuje) već o tome da odnosi političke dominacije prethode odnosima eksploatacije.<sup>20</sup> Zato Woodova Poulantzasa vidi kao prethodnika novog 'istinskog' socijalizma čija je implicitna lozinka - udaljavanje od klase. Država nastaje u procesu kondenzovanja klasnih borbi – ukoliko funkcija države odgovara interesima dominantne klase, to je zbog toga što klasna borba stvara sistemski okvir unutar kojeg neka klasa može da se pojavi kao dominantna, a ne zbog interpersonalnih odnosa. Prisustvo vladajuće klase u državnim aparatima je tako efekt ovog objektivnog koincidiranja. Odavde ide i Poulantzasova kritika Milibanda koja je usmerena da pokaže kako je nemoguće konceptualno zahvatiti kapitalističku državu na način analize subjektivnih orijentacija ili motivacija grupe individua (koje čine elite) kao određujući okvir za celu stvar.<sup>21</sup> Ako se kondenzacija klasnih odnosa postavi kao putokaz za razumevanje države onda Milibandova analiza predstavlja jedu u nizu analiza koja državu eksteriorizuje i čini instrumentom elita ili hegemonskih grupa.

20 Poulantzasova analiza evropskih neperifernih buržoazija nam ovde može biti instruktivna. Nacionalna buržoazija poseduje relativnu političko-ideološku autonomiju spram imperijalističkog kapitala (kao i akumuliran kapital) i u određenim periodima se njena klasna pozicija približava narodu (u borbama za nacionalno oslobođenje i sl.). Sa druge strane *kompradorska* buržoazija u nedostatku osnove akumulacije kapitala funkcioniše kao posrednik imperijalističkog kapitala, tačnije potčinjena mu je i u političkom, ekonomskom i ideološkom smislu. Tako za kompradorske buržoazije važi da one ne mogu biti nikada svrstane u narod zbog njihovog statusa posrednika stranog kapitala. Poulantzas predlaže uvođenje treće kategorije, *unutrašnje buržoazije*, kojom se želi naglasiti momenat internacionalizacije kapitala i njegovog delovanja na politiku i institucionalne oblike društvenih formacija. Zbog ogromnog stranog kapitala (prvenstveno američkog) koji se reprodukuje u društvenim formacijama i njegovim kompleksnim vlasničkim vezama koje su ustanovljene u nacionalnim okvirima, tipična nacionalna buržoazija nije moguća (imajući u vidu da to ne važi za najveće imperijalističke sile). Unutrašnja buržoazija je zbog svega toga ugrađena u međunarodnu koncentraciju kapitala pod dominacijom američkog kapitala. To znači i da je njena relativna političko-ideološka autonomija izložena procesima rastvaranja. Iako internacionalni kapital deluje na unutrašnju buržoaziju "Države same vode računa o interesima razvitka dominantnog imperijalističkog kapitala unutar 'nacionalne' formacije, tj. o njegovom složenom uvlačenju u unutrašnju buržoaziju kojom on dominira." (Pulancas, *Klase u savremenom kapitalizmu*, str. 81) Dakle, suptilna analiza teži da pokaže peripetije internacionalizacije kapitala koje se ne mogu mehanički svesti samo na prevlast krupnog monopolističkog kapitala nad nemonopolističkim, niti na buržoaziju koja je svedena na unutrašnje tržište ('stvarna' nacionalna buržoazija) i buržoazije strateški obeleženu kao ekspanzionističku u međunarodnom smislu.

21 Videti knjigu Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society*, Basic Books, New York, 1969

Woodova pak naglašava kako je na razini Poulantzasove klasne analize vidljivo da je status klasne borbe u svetlu strategijskih koncepata (blok na vlasti i narod) moguće čitati i kao izmeštanje klase iz odnosa eksploatacije (ekonomskih odnosa), a samim tim i kao napuštanje ključne protivrečnosti između rada i kapitala. Država se kod Poulantzasa mora razumeti kao strateški prostor koji se formira kroz ukrštanja mreža vlasti. Ipak, Poulantzas se teško može svrstati u proponenta eurokomunizma koji je u najkonzervativnijem obliku put u socijalizam zamišljao kao ekstenziju liberalno-demokratskog kapitalističkog poretka, kao “kvalitativan skok u socijalizam”. Upravo suprotno, Poulantzas je kao neko ko je na pozicijama levog eurokomunizma naglašavao nužnost promene državnih aparata. Isto tako, on nije zamišljao prelazak u socijalizam kao postepenu demokratizaciju koja se ostvaruje kao prosta ekstenzija liberalno-demokratskih tekovina. Tako ni državu nije zamišljao u svetlu postepene transformacije, već kao nešto što ne može izbeći krizu koju stvaraju nabujale unutrašnje protivrečnosti. Zbog svega toga mislim da kritika E. M. Wood ima realno utemeljenje<sup>22</sup> ali i da u izvesnom smislu zanemaruje suptilnosti Poulantzasovih konkretnih analiza. Poslednja Poulantzasova knjiga *State, Power, Socialism*<sup>23</sup> konstatuje bitno izmenjenu ulogu države u novoj fazi kapitalizma (neoliberalizam). Država u ekonomskoj strukturi menja konfiguraciju koju je po Poulantzasu imala u monopolističkoj fazi. Ekonomske funkcije ‘ponovo’ okupiraju i dominiraju nad političkom strukturom (državom) reorganizujući je na način menjanja njene relativne autonomije.

Vidimo osnovnu liniju razmišljanja u strukturalnom ključu ali i granice koje se tiču izgradnje jedne generalne teorije načina proizvodnje. Ono što danas možemo zahvaliti strukturalizmu u aktuelnim analizama jesu pomeranja koja su izvršena u pravcu specifičnijih konjunkturalnih analiza. Mislim da su i dalje instruktivne Poulantzasove analize buržoazija u savremenom kapitalizmu. Kada su u pitanju aktuelni savezi između neoliberala, hrišćanskih fundamentalista, neokonzervativaca, autoritarnih populista, oseća se eho Poulantzasovih analiza i njihov eksplanatorni potencijal. Strukturalizam je posebno doprineo tome da se omogući bazični uvid u aktuelne probleme današnjeg društva na nivou systemske refleksije: stvari se ne mogu rešiti prostim upiranjem prsta u tajkune jer su oni deo proširene reprodukcije kapitalističkog načina proizvodnje. Sa druge strane, strukturalizam ih nije ni eliminisao iz njegovih analiza jer ih je razmatrao kao hegemonске delove ili klasne frakcije koje su deo državnog personala.<sup>24</sup>

U istorijskoj perspektivi ustanovljeno je pomeranje: pravac osnivača istorijskog materijalizma obeležen je progresivnim udaljavanjem od filozofije ka

22 Pogotovu ako se imaju u vidu kritike klasne analize. Poulantzas je zaista doprineo tome da se naprave brojne klasne barijere svodeći npr. radničku klasu na fragmentirani ‘ostatak’ narodnih saveza.

23 Poulantzas, Nicos, *State, Power, Socialism*, Verso, London, 2001

24 Dobar istorijski primer jeste stvaranje Komiteta za političke akcije (PAC) za vreme Nicksona čiji je cilj bio legalizovana kupovina vlada u skladu sa interese sima korporativnog kapitala. Videti: Harvi, Dejvid, *Kratka istorija neoliberalizma*, Mediterran, Novi Sad, 2012

politici i ekonomiji, dok je u drugoj polovini XX veka vektor obrnut. Ipak, pravac nikada nije u potpunosti obrnut; ako se strukturalizam shvati kao neprestano konceptualno testiranje, a time i kao autokritika, onda ćemo konstatovati da je njegova konceptualna rigidnost doživela postepenu kristalizaciju. Ukoliko strukturalizam gledamo iz ugla jednog Koyrea koji epistemologizuje istoriju priznavajući i uvažavajući njeno polje (nikada ne gubeći iz vida opasnosti apstrakcije), ukoliko istorijsku epistemologiju Poulantzasa razumemo kao napor da se obuzda formalizacijski automat istovremeno usmeravajući istorijsko-teorijski rad ka stvaranju regionalnih teorija načina proizvodnje, ukoliko struktura još ima puls, tada nije sve izgubljeno!

## O bičevima, točkovima, prazninama i drugim (ne) bitnim stvarima

*Postkolonijalizam, kulturalizam, politika*

Roman *Tristram Šendi* Lorensa Sterna je poznata priča o književnom uspehu. Ovaj uspeh prati zanimljiva epizoda o nejednakosti. Naime, godine 1766. Stern je, kao *celebrity* svoga doba, primio pismo od jednog čitaoca koji je lično reagovao na prethodno objavljene tomove romana. Ignacije Sančo se Sternu predstavio kao „pripadnik naroda čije predstavnike vulgarno nazivaju Crnčuge“, i nastavio je da pripoveda o svom odrastanju: „rano doba mog života bilo je nesrećno; odrastao sam u porodici u kojoj se smatralo da je neznanje najbolje jemstvo poslušnosti; kasnije je pošlo nabolje, pa sam zrelost proveo u službi jedne od najvršnjih porodica u kraljevstvu“.<sup>1</sup> Dvojica junaka romana, simpatični Tobi i kaplar Trim se posebno pominju u Sančovom pismu, a autor Sterna moli da upravo oni posvete pažnju temi ropstvu i položaju crnaca.

Rezultat molbe je epizoda koju je Stern uneo u devetu knjigu romana. Najpre se ovde izražava načelna tvrdnja o jednakosti svih ljudi. Kaplar Trim pominje, pričajući o svom bratu Tomu koji je držao nekakav dućan, kako je tamo, kada je prvi put ušao, zatekao samo „jednu sirotu devojkicu crnkinju“ kako rasteruje muve: „ona je i sama bila progonjena, i naučila se milosrđu“.<sup>2</sup> Tokom rasprave Trim postavlja pitanje dobroćudnom Tristramovom stricu Tobiju: „Ima li i crnac dušu?“. Ovaj mu odgovara: „Nisam upućen u stvari te vrste, kaplare (...) ali pretpostavljam da ih Bog ne bi ostavio bez nje, kao ni tebe ili mene“. Ali Trim nastavlja da postavlja pitanja: „Zašto onda, s oproštenjem Vaše milosti, treba postupati sa crnom služavkom gore nego sa belom?“ Tobi ne može da pronađe valjano obrazloženje za to i sagovornici zaključuju da ona ne zaslužuje izrabljivanje, već zaštitu: „A to je upravo ona stvar, Trime, reče moj stric Tobi – koja preporučuje nju – i njenu braću s njom – našoj zaštiti; ratna sreća dala je ovaj put bič nama u ruke – gde će on biti posle, nebo zna! – ali ma gde bude, čestit čovek, Trime, neće njime zamahnuti nemilostivo“.<sup>3</sup>

Teško je, naravno, zamisliti kako je moguće milostivo zamahnuti bičem. Ali ne bi bilo dobro ni da prenebregnemo činjenicu da je etika milostivog biča uistinu utkana u političku, ekonomsku i vojnu dominaciju i agresiju. To znači da

1 Pismo je dostupno na <http://www.brycchancarey.com/sancho/letter1.htm>, datum pristupa 09.04.2013.

2 Lorens Stern, *Tristram Šendi*, prev. Stanislav Vinaver, Beograd: Prosveta, 1955, 9. 6, str. 616.

3 Isto, str. 617.

i moral ima svoju batmologiju, pa je ovde potrebno upozorenje, jer su navedene reči iz osamnaestog stoleća utemeljile logiku koja osmišljava stepenovanje: ovde je posedovanje biča pripisano sreći, a ne tradicionalnim izvoristima legitimiteta za dominaciju i okupaciju. Prema ovom mišljenju, u budućnosti je moguće da nosioci moći zamene mesto s devojkom i postanu zavisni od dobre volje onih koje su ugnjetavali. Želju istovremeno ograničava i oslobađa tuđa želja: ako verujete u nadmoć morate prihvatiti konsekvencu da neko drugi može, teorijski i praktično, imati nadmoć nad vama.

Odmah ću reći da postkolonijalna teorija želi da bude jedan od znakova obrtanja točka istorije – ili, ako na trenutak zaobidemo logocentričnu pretpostavku i ideju o jedinstvenoj svetskoj povesti, reći ćemo: točkova istorije. Ovaj tekst je, u prikrivenoj formi, pokušaj odgovora na pitanje da li pomenuta teorija, običnim rečima rečeno, točkove melje, podmazuje ili ubacuje klipove u njih.

202

Premda je reč o heterogenim pristupima, može se tvrditi da se postkolonijalna teorija, onakva kakva je danas, prevashodno bavi retorikom imperije. Utisak je da ona, opsednuta rečima i kulturom, retko i nedovoljno ukazuje na to da postoji nešto pozitivno što utemeljuje imperijalnu tropiku: činjenica je da pre svih „teorijskih“ reči i pre svake vojske metafora nastupa „milostivi“ bič zakona koji je, uprkos svim razvodnjavanjima, glavni temelj „evroimperijalne pustolovine“.<sup>4</sup> U stvari, reklo bi se da ovaj bič podaruje ritam točku vremena. Domišljatost kolonizatora se svodi na niz različitih sociokulturnih uslovljavanja (prilagođavanja, restrukturacije i slično), odnosno na intervencionizam koji se sprovodi na navodno „mek“ način, koji se najvećma oslanja na međunarodno pravo stvoreno u Evropi. Slično tome, iako se doživljava kao apstrakcija, i međunarodno pravo deluje u mnoštvu ravni: internacionalno, nacionalno, ekonomski, politički, socijalno, privatno, javno.<sup>5</sup> Ovde su dragoceni argumenti koje je razvio Antoni Engi u knjizi *Imperijalizam, suverenitet i stvaranje međunarodnog prava* (2005), pa ih vredi slediti u nekoliko narednih pasusa.<sup>6</sup>

Glavno pitanje međunarodnog prava glasi: kako uspostaviti pravni poredak između jednakih i suverenih država? Odmah vredi podvući da tu postoji važan paralelizam: imperijalni poredak i međunarodno pravo razvijaju se ruku pod ruku od šesnaestog i sedamnaestog stoleća. Primera radi, klasičan koncept suvereniteta konstituisan je 1648. godine Vestfalskim sporazumom, a to se odnosi

4 Izraz upotrebljava Meri L. Pratt (M. L. Pratt) u knjizi *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge, 1992.

5 Slično važi i za matematiku, još jednu poznatu „apstrakciju“: „Tri važne oblasti kolonijalnog projekta podupirala je matematika: trgovinu, administraciju i obrazovanje. Prvo, u srcu zapadne matematike nalazi se racionalizam. Drugo, komplementarni skup vrednosti povezan sa zapadnom matematikom zove se objektizam, način posmatranja sveta kao da se sastoji od diskretnih objekata, koji se mogu pomerati i apstrahovati iz njihovog konteksta (...)“ (Alan J. Bishop, „Western mathematics: a secret weapon of cultural imperialism“, *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Aschroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London and New York: Routledge, 1995, str. 74).

6 Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

i na niz drugih utemeljujućih činova u stvaranju međunarodnog prava. Iako se činilo da je pravo na samoopredeljenje, afirmisano posle Drugog svetskog rata delovanjem Ujedinjenih nacija, poništio vekova nepravde, ubrzo je postalo jasno da postoji nekakav uljez u samom temelju suvereniteta dekolonizovanih država koji je sprečavao da to brisanje bude delotvorno. Činjenica je da su vanevropski elementi igrali beznačajnu ulogu u stvaranju tipskih shema međunarodnog prava, tako da ne bi trebalo nikog da čudi što je prenošenje obrazaca u ovoj sferi naišlo na nepremostive prepreke.<sup>7</sup> Rekao bih da na ovom tlu problem kulturnih razlika gubi sve one trivijalne dimenzije koje često zadobija u izvesnim diskusijama o postkolonijalnim identitetima. Uspostavljanje univerzalnog sistema između entiteta koji pripadaju različitim kulturnim sistemima nije doživelo značajnije uspehe, a upravo unutar te dinamike razlika useljavaju se praznine na koje računa međunarodno pravo. Deridijanski rečeno, momenat nasilja, momenat suspenzije tu jeste smešten, ali nije smešten u nekoj prisutnosti,<sup>8</sup> samo što ovde konsekvencija nije, kao u slučaju nacionalne države, nadolaženje prava, već njegovo ne-pravo koje se ostvaruje kao čisto prisustvo univerzalnog kojim se popunjavaju pomenute praznine nematnute lokalnom kontekstu.

Engi navodi koliko zanimljiv toliko i nezaobilazan primer kada je reč o utemeljenju međunarodnog prava, delo tomističkog filozofa protivreformacije Franciska de Vitorije *O Indijancima* (1532) koje se bavi pravnim pitanjima vezanim za španske pretenzije u Americi nakon Kolumbovih „otkrića“.<sup>9</sup> S jedne strane, Vitorija je upamćen kao jedan od prvih pobornika prava urođenika i neevropskih naroda. S druge strane, on smatra da urođenicima nedostaje umnost kako bi mogli da utemelje i održe pravnu državu prema ljudskim i građanskim merilima. Shodno tome, Špancima bi trebalo poveriti „milostivi bič“, to jest rukovođenje nad necivilizovanim Indijancima. Shodno tome, oni imaju pravo da putuju na teritorije Indijanaca i da tamo borave, sve dok ne čine nikakvu štetu, a Indijanci ih ne smeju sprečavati u tome. Ovo pravo na putovanje i trgovinu ima, kako podvlači Engi, duboke posledice, jer usred jedne teritorije uvodi prazninu, ne-prisutnost samih Indijanaca na sopstvenom tlu, jer se svaki oblik njihovog otpora tumači kao agresija koja legitimizuje špansku samoodbranu, što u stvarnosti rezultuje nametanjem sile zakona (snagu ove paradigme pokazuje i činjenica da pripadnici okupacijskih snaga, bilo da su oni delovali u Evropi, kao nacisti u Drugom svetskom ratu, ili van nje, kao u posleratnim neokolonijalnim i tzv. humanitarnim vojnim poduhvatima veoma retko sebi postavljaju pitanje: šta sam tražio tamo – u Rusiji, Ukrajini, na Kavkazu, Vijetnamu itd; u stvari, mnogo češće postavljaju pitanje šta sam tamo dobio, bilo u pozitivnom bilo u negativnom smislu). U pozadini Vitorijinog mišljenja su argumenti razvijeni u

<sup>7</sup> Anthony Anghie, „The Evolution of International Law: Colonial and Post-Colonial Realities“, *Third World Quarterly*, 27 (5), 2006, str. 741.

<sup>8</sup> Žak Derida, *Sila zakona*, prev. Milorad Belačić, Novi Sad: Svetovi, 1995, str. 56-57.

<sup>9</sup> Anthony Anghie, „The Evolution of International Law: Colonial and Post-Colonial Realities“, 27(5) *Third World Quarterly*, 27 (5), 2006, str. 742.



vreme krstaških ratova i ovde Indijanac postaje sličan negdašnjoj figuri Saracena čija je glavna osobina određena njihovim nepripadanjem hrišćanstvu, pa je dopušteno oduzimati i njihova dobra, zarobljavati ih (uključujući njihove žene i decu), bez obzira na njihovu krivicu.<sup>10</sup>

Prema Engiju, Vitorijino delo pokazuje da trgovina igra glavnu ulogu u uspostavljanju tesne veze između kolonijalnog poretka i međunarodnog prava. Ono takođe obelodanjuje još jednu važnu strategiju kolonijalizma: uključivanje Indijanca u univerzalni poredak služi kao osnova za sankcionisanje i preobražavanje tog istog Indijanca. Uostalom svog drugog Vitorija vidi na različite, pa čak i suprotstavljene načine: on je ekonomski čovek koji strahuje od trgovine sa Špancima; žrtva ugnjetavanja domaćih vladara, tako da očekuje da ga Španci oslobode; zaostao je i potražuje vođstvo; nepopravljivi je divljak (slično se, kao što je poznato, može iščitati i iz lika Šekspirovog Kalibana). No bez obzira na heterogene opise, jedno je jasno: svi opisi čine špansku intervenciju opravdanom, a nasilje zadobija humanitarnu dimenziju. Time se, kako spretno podvlači Engi, otvara i osetljivo pitanje složenog odnosa kulture i suvereniteta, jer Vitorijino razmišljanje podrazumeva da su neke kulture, poput Španske, univerzalne i uživaju puno pravo na suverenitet, dok su druge prakse unapred osuđene na to da budu necivilizovane i nesuverene.<sup>11</sup>

Naravno, kvazi-suverenitet postoji kako bi omogućio prenošenje prava, vlasništva i suvereniteta. Tu opet osećamo zov praznine, momenat suspenzije, ubacivanje uljeza: iako se Vestfalskim sporazumem jamči da svaka država ima pravo da uspostavi sopstveni sistem vladavine na svojoj teritoriji, neevropske zemlje svoj unutrašnji sistem moraju da usaglase sa standardima koji podrazumevaju i pretpostavljaju evropsko prisustvo unutar njihovog pravnog (državnog) poretka.<sup>12</sup> Do kraja devetnaestog stoleća evropska ekspanzija je uspostavljena na globalnom nivou kao sistem koji se nameće svim društvima – na taj način, evropsko međunarodno pravo je postalo univerzalno. Evropsku samouverenost su podrile traume iz Velikog rata, posle kojeg se javljaju prve otvorene kritike međunarodne dominacije, a Liga naroda je pokušala da stvori nov pristup kolonijama, koje dobijaju novo ime, „zaostale teritorije“. Jasno je da više nije na delu retorika rasne i kulturne superiornosti, već se uvode ekonomski termini „napredno“ i „nazadno“ koji, uprkos različitim preobražajima, opstaju do danas. Liga naroda je uvela mandatni sistem koji je nastojao da stvori preduslove za stvaranje suverenih država, ili neku vrstu društava sa sopstvenom upravom. Zahvaljujući tome, „suverenitet“ i lokalne „vlade“ su stvarane pod budnim okom instrumenata za realizaciju zapadnih interesa. Na početku razdoblja dekolonizacije, posle Drugog svetskog rata, novonastale države su shvatile da je politički suverenitet neostvarljiv bez ekonomske nezavisnosti. Nacionalizacija resursa je igrala važnu ulogu u tome, pa su se oko toga odmah vodile političke

10 Isto, str. 743-744.

11 Isto, str. 744.

12 Isto, str. 745-746.

(i) ratne igre. Zapad je ubrzo izumeo novu „prazninu“, doveo do novog momenta suspenzije u vidu prisutnosti/odsutnosti jednog pretpostavljenog, apriornog simboličkog poretka: utvrđena pravila međunarodnog sistema bila su uslov nezavisnosti, uslov nastanka suverene države. Tako je suverenitet zemalja trećeg sveta utemeljen na „milosti“ dobijenoj od strane međunarodnog zakona.

Jasno je da kraj kolonijalizma nije istovremeno označio kraj kolonijalnih odnosa. Uzimanje suvereniteta od država trećeg sveta ima i druge posledice, kao što je neminovnost usvajanja modela razvoja, progresa, nacionalne države (što je sve već postojalo u mandatnom sistemu, a razrađeno zahvaljujući teorijama modernizacije).<sup>13</sup> U državu mogu da prodiru druge države, ali u državu prodiere i međunarodno pravo – taj proces je posebno ubrzan nakon propasti Sovjetskog Saveza, kada uspon doživljava neoliberalna ekonomska politika (oličena u Svetskoj trgovinskoj organizaciji i sve snažnijim uticajem Međunarodnog monetarnog fonda i Svetske banke). Novi impuls nastupio je posle napada na Svetski trgovinski centar, kada se javila tvrdnja da međunarodno pravo nije u stanju da na odgovarajući način tretira terorizam (koji nije ne-evropska pojava i koji je, naravno, mnogo starije od savremenih pretnji bezbednosti). Sigurnost podrazumeva i poricanje drugog, rat protiv terorista vratio je stare oblike imperijalizma, pa se danas može govoriti i o nekoj vrsti biopolitičkog, „svakodnevnog“ imperijalizma, običnog i prizemnog, koji se prihvata kao nešto normalno.<sup>14</sup> Postkolonijalna teorija opravdano računa na činjenicu da ova slika nije crno-bela: postoje odlučni momenti otpora i osporavanja i unutar i izvan samih imperija, ali su i zemlje trećeg sveta su takođe usvajale kolonijalne prakse (i prema sebi i prema drugima). Povrh toga, same kolonijalne prakse u sebi sadrže nekoherentnosti, pukotine i čini se da bi tu, u hrpi tih krhotina, ova teorija želela sebe da naseli.

Kolonijalizam je možda najbolje opisati kao hidru, kao večitu klopku koja se nameće bezmalo kao prirodno stanje. Reč kolonija se proširila na druge jezike iz francuskog, jednog od jezika kolonijalne moći, a dolazi iz latinskog u kojem je najpre označavala seoski posed, imanje (ali i, za razliku od današnje upotrebe, u šali i ironično kod Plauta kao *colonia mularum*, boravište mazgi), a potiče od glagola *colere* (kultivisati, gajiti); potom je označavala rimsku vojnu ispostavu čiji je cilj bio da čuva i održava red na osvojenoj teritoriji, a u poznom periodu upotrebljavala se i za ukazivanje na viši status nekog rimskog grada. Početkom prošlog veka nije bilo nikakve sumnje da se reč odnosi na skupinu ljudi premeštenu iz njihove prirodne sredine u neku udaljenu oblasti ili zemlju unutar iste države. Moglo bi se reći da je skandalozno što ova reč potiče od uistinu bogatog i važnog korena *colo*, na temelju kojeg je nastala i reč kultura, a koji može imati sledeća značenja: 1) obrađivati (njivu, zemlju), težiti, raditi, obdelavati, saditi, gajiti; negovati, gojiti, kititi (telo); 2) dugo boraviti negde, baviti se, sedeti,

<sup>13</sup> Isto, str. 749.

<sup>14</sup> Isto, str. 750.

stanovati, prebivati; 3) brinuti se, brižljivo upravljati, obavljati, vršiti.<sup>15</sup> Utisak je da se etimološko bogatstvo – bez izmirenja svih značenja u jednoj tački – uklapa u moderno značenje reči kolonijalizam i postkolonijalizam.

Poslednjih pedesetak godina „postkolonijalizam“ je reč koja pobeđuje, mada mi se čini da će savremena ekonomska situacija (nemarno izbegavam reč kriza) doprineti njenoj opreznijoj upotrebi, a možda voditi i ka njenom potpunom iščezavanju iz tekućih diskusija.<sup>16</sup> (To doprinosi tezi da je potrošena teniska loptica vraćena u dvorište Zapada.) Najcitiranija knjiga postkolonijalnih studija je *Orijentalizam* Edvarda Saida, iako se u prvom izdanju iz 1979. ova post-reč uopšte ne pominje.<sup>17</sup> Termin postkolonijalizam (kao i njegove izvedenice) prilično je neodređen, bilo kada se posmatra iznutra, iz samog polja, ili spolja, iz šire perspektive društvenih nauka. Teri Iglton je pre petnaestak godina na sablazan mnogih tražio da se sastavi „tajni priručnik za postkolonijalne kritičare“ koji bi se po njemu mogao naći u kakvom „kićenom supermarketu“.<sup>18</sup>

206

Pridev postkolonijalno, kao i imenice postkolonijalnost i postkolonijalizam, u različitim upotrebama mogu da imaju različita značenja koja je – u skladu sa etimologijom reči kolonija – teško razlučiti. Najčešće se javljaju tri upotrebe: a) doslovan opis stanja u ranije kolonizovanim društvima (konkretno se upućuje na postkolonijalno društvo, intelektualce, ekonomiju...); b) opis globalnog stanja nakon kolonijalnog razdoblja (ova upotreba je apstraktnija od prethodne, i ne upućuje ni na šta konkretno, a nastoji da potisne raniji termin treći svet); c) kao opis diskursa o pomenutim uslovima kojeg oblikuju epostemološke i psihološke orijentacije koje su proizvod tih uslova.<sup>19</sup> Ponekad se, kada se podrazumeva hronološki redosled, odnosno prelazak iz kolonijalnog u postkolonijalno stanje, javlja i upotreba sa crticom (*post-colonialism*), dok bez crtice (*postcolonialism*), termin upućuje na otpor kolonijalnim perspektivama, bez obzira na to da li se period kolonizacija okončao ili ne.<sup>20</sup> Da li je „postkolonijalno“ vreme vreme posle

15 Mirko Divković, „„Colo (colui, cultum)““, *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1900, str. 203.

16 „Postkolonijalizam je skoro nestao, i jedva da je neko to primetio“, čitamo u jednom zanimljivom članku o ovoj temi (Vijay Mishra, Bob Hodge, „What was Postcolonialism?“, *New Literary History*, Vol. 36, No. 3, Summer 2005, str. 382. Pritisak teorije je, međutim, veoma snažan na angloameričkim univerzitetima gde je ona postala obavezni elemenat bezmalo svakog proučavanja, naročito kada je reč o književnosti.

17 V. Edvard Said, *Orijentalizam*, prev. Drinka Gojković, Beograd: Čigoja, 2000.

18 Terry Eagleton, 'In the Gaudy Supermarket' (prikaz knjige Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*), <http://www.lrb.co.uk/v21/n10/terry-eagleton/in-the-gaudy-supermarket> 08.04.2013. U međuvremenu pojavili su se pokušaji pisanja priručnika (v. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford & Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2001; ovaj autor napisao je i knjigu sa ambicijom da se obrati najširoj javnosti, koja je ovih dana objavljena i u srpskom prevodu: Robert Dž. S. Jang, *Postkolonijalizam: Sasvim kratak uvod*, prev. Ivana Bulj i Igor Javor, Beograd: Službeni glasnik, 2013).

19 Arif Dirlik, „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism“, *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2, Winter 1994, str. 332.

20 Charles E. Bressler, *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*, Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2007<sup>4</sup>, str. 202.

zadobijene nezavisnosti ili posle kolonijalizma? Ali, ako je postkolonijalno vreme vreme posle kolonijalizma, zašto je ono drugačije od kolonijalnog vremena? Kada je, zapravo, bilo ili kada jeste „postkolonijalno“?<sup>21</sup> Šta bi trebalo da bude uključeno a šta isključeno iz ovog okvira? Gde je nevidljiva linija između njega i njegovih „drugih“ (kolonijalizam, neokolonijalizam, treći svet, imperijalizam)? Prema čemu se postkolonijalno određuje?

*Post* u postkolonijalnom je, poput *post* u postmodernom posledica jednog čina koji želi da očisti složeni prostor i uprosti mnoge oblasti savremenog života, pretvarajući ih u relativno inertan predmet akademskog pisanja. Činjenica je da, kako tvrdi Stjuart Hol, postkolonijalno ne označava kraj kolonizacije, već dolazi posle „određene vrste kolonizacije, posle određenog momenta visokog imperijalizma i kolonijalne okupacije – na njenom rubu, u njenoj senci, izmenjena njome – ono je to što jeste zato što se nešto drugo desilo pre njega, ali je isto tako i nešto novo“.<sup>22</sup> Navodno neesencijalistička historiografija koja želi da afirmiše društvenu heterogenost, odbacuje ranije ustaljene imenice kao što je treći svet. Ovaj izraz je, prema shvatanjima postkolonijalnih kritičara, bio nejasan i nije uspeo na odgovarajući način da objasni i obuhvati heterogene istorijske, kulturne, političke i ekonomske uslove različitih društava. Naravno, nije jasno po čemu se, u logičkom smislu, razlikuje izraz postkolonijalizam. Pre bi se reklo da je on neutralniji i manje opterećujući, jer u slučaju trećeg sveta se nije prikrivala podređenost u odnosu na prvi i drugi svet, što je istovremeno dobro (jer se ne krivotvori sirova stvarnost dominacije) i loše (jer unapred smešta mnogobrojna društva na marginalno treće mesto). Činjenica je da vlada terminološka nesigurnost jer se termini postkolonijalnost, postkolonijalizam i slično desupstantivizuju, odnosno vrlo retko se upotrebljavaju samostalno. Činjenica je zaista da se reč najčešće umekšano koristi kao pridev (postkolonijalna književnost, umetnost, historiografija, teorija, strategija; postkolonijalni film, postkolonijalne države, vlade i slično).

Postkolonijalizam se, prema jednom određenju, sastoji od skupa teorija i različitih pristupa književnoj analizi koji se bave književnošću napisanom na engleskom jeziku u zemljama koje su bile i ostale kolonije drugih zemalja.<sup>23</sup> Ovo određenje, blisko ranijem terminu književnost komonvelta, rečito ukazuje na važan problem postkolonijalnih studija. Ako bi ovo određenje bilo tačno (a objavljeno je u knjizi koja je imala više izdanja, i služi kao priručnik za studente u Sjedinjenim Državama), onda se termin postkolonijalno svodi na okvir anglosaksonske dominacije i na tekstove pisane isključivo na engleskom jeziku. Jasno je da je

21 Videti na primer Stuart Hall, „When was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit“, *The Post-Colonial Question*, ur. Ian Chambers, Lidia Curti, London and New York: Routledge, 1996.

22 Stuart Hall (intervju sa Julie Drew) „Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn“, in *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, ed. Gary A. Olson and Lynn Worsham, Albany: State University of New York Press, 1999, str. 230.

23 Charles E. Bressler, *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*, Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2007<sup>4</sup>, str. 200.

ovo određenje preusko, ali ono razotkriva oblik akademskog konformizma koji se često vezuje za postkolonijalne pristupe vezane za alegorije nacije, roda i klase na osnovu odabranih primera. (Iritantno je to oholo čitanje drugih kao urođenika i većitih predstavnika nečega.) Ovome se mora dodati da je retorika postkolonijalnog akademskog diskursa uronjena u jezik poststrukturalizma koji je nastao u prvom svetu (bez znatnijeg zadržavanja na implikacijama tog jezika). Može se, naravno, opravdano tvrditi da je postkolonijalna teorija postojala dugo pre nego što je nastalo ime koje je opisuje, ali se time ne može zanemariti imenovanje koje je produkt ideologija instrumentalnog uma vezanog prevashodno za insitucije zapada.

Shodno tome, ukoliko želimo da govorimo o postkolonijalnoj teoriji trebalo bi prepoznati antinomije vezane za ispisivanje njenih granica, njenog predmeta, njenog uokviravanja, začaranog kretanja od idealno zamišljenog predmeta do njegovog praktičnog određenja. Činjenica je da ona nema svoj rečnik, ali i da je podvukla crvenom bojom reči kao što su: imperijalizam, rasizam, nacionalizam, centar, margina, hibridnost, razlika, univerzalnost, otpor, reprezentacija, subalterno (podređeno), etnicitet, jezik, feminizam, istorija, mesto, obrazovanje, proizvodnja, migracija, ropstvo, otpor, predstavljanje, razlika, rasa, rod, mesto, istorografija, filozofija, lingvistika, ekolonijalizam, ekonomimezis, kulturni imperijalizam... Ovaj rečnik potvrđuje da je postkolonijalna teorija (kritika), premda teži disciplinarnom prisustvu na američkim univerzitetima, mnogo više doktrina, nego disciplina.

„Kada zaista... počinje post-kolonijalno?“, zapitala se Ela Šohat u jednom danas nezaobilaznom tekstu za ovu problematiku.<sup>24</sup> Zaista, gde se okončavaju imperijalni tropi, kada prestaje retorika imperije? Jedan mogući odgovor na pitanje Ele Šohat dao je Arif Dirlik: „Onda kada su intelektualci iz trećeg sveta dospeli u akademske ustanove prvog sveta“.<sup>25</sup> Shvaćena na ovaj način, postkolonijalna perspektiva predstavlja pokušaj regrupisanja intelektualaca bez jasne lokacije pod jedinstvenim imenom. Stoga postkolonijalno nije opis nečega, konkretnog prostora i vremena, već diskurs koji nastoji da stvori svet u okviru slike o sebi koju imaju postkolonijalni intelektualci. Cilj je u izvesnom smislu ostvaren – veća vidljivost akademskih intelektualaca poreklom iz trećeg sveta kao pokretača i tvoraca kulturne kritike. Upravo zbog ovakvog lociranja, primetno je da postkolonijalni kritičari kritikuju pređašnje forme ideološke hegemonije, ali i da malo govore o savremenim kofiguracijama moći. Moglo bi se stoga govoriti o problemu postkolonijalnog hronotopa. Jasno je da, s jedne strane, prostorna homogenizacija i objedinjena temporalnost ne uspevaju da u sebe uključe različite političke konfiguracije; s druge strane, svi imamo posla sa američkom kulturnom hegemonijom i sa ekonomskom hegemonijom neoliberalne biopolitike. Otuda postkolonijalnom teorijom vladaju tenzije između epistemološkog i hronološkog.

24 Ella Shohat, „Notes on the ‘Post-Colonial,’” *Social Text*, No. 31/32, 1992, str. 103.

25 Arif Dirlik, „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism“, *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2, Winter 1994, str. 339.

Entoni Gidens je u pravu kada kaže da se suština globalnog kosmopolitizma sastoji u „transformisanju prostora i vremena... delovanju iz daljine“,<sup>26</sup> ali i dalje postoje neasimilovani agensi koje vidokrug moći marginalizuje, jer se, kao što biva, globus smanjuje za one koji ga poseduju.

Postkolonijalna teorija želi da kaže da se glavni problem odnosi na borbu koja se javlja kada jedna kultura počne da dominira nad drugom kulturom. Kao što je već rečeno, veliki deo postkolonijalnih kritičkih radova se bavi alegorijom nacionalne ili etničke pripadnosti u romanima ili filmovima čiji su autori iz bivših (ili sadašnjih) kolonija, ali ne smemo zaboraviti da se problem ne iscrpljuje, niti rešava unutar kulturalističkih premisa.<sup>27</sup> U *Marksizmu i filozofiji jezika* (1929), Mihail Bahtin je, daleko pre savremene kulturalističke mode, opravdano istupao protiv zatvaranja kulture u (meta)koncept svesti: “idealistička filozofija kulture i psihologistička kulturologija, ma koliko velike metodološke razlike među njima bile, čine istu osnovnu grešku. Lokalizujući ideologiju u svesti, one pretvaraju nauku o ideologijama u nauku o svesti i njenim zakonima, transcendentalnim ili empiriopsihološkim – svejedno”.<sup>28</sup> Kultura homogenizuje i heterogenizuje: kada je reč o zapadnoj umetnosti govorimo o kontradiskursima, o umetničkom delu koje je otpor istoriji i znak istorije (Rolan Bart), i kritičkoj književnosti, o dva tipa realizma (o onome koji prikazuje stvari kakve mislimo da jesu i o onome koji hoće da ih prikaže kakve zaista jesu), avangardi ... Odlazeći na mnogobrojne međunarodne skupove, slušate beskrajne nizove radova o pojedinim autorima i njihovim pripadnostima, a da pri tom najčešće ne bude postavljeno nijedno bitno pitanje kako vezano za samu umetnost, tako i za kriterijume izbora predmeta istraživanja. Da li oni tekstovi koje vidimo kao nacionalne alegorije mogu biti prihvaćeni kao autentični tekstovi književnosti trećeg sveta, dok su ostali isključeni? Utisak je da se još uvek na dogmatski i suptilan način pojačava kolonijalna politika i obnavlja diskurs rasijalizma, koji ne priznaju pravo na „istinsku“, „pravu“ umetnost kolonizovanih. Kolonizovani umetnik je, u mnogobrojnim savremenim postkolonijalnim interpretacijama, uvek glasnogovornik nečega. To znači da on nema stvaralačku subjektivnost, odnosno da je na neki način „upravljiviji“, „podatniji“, „jasniji“ od umetnika sa zapada, koji se prosuđuje, čak i kad je reč o alegoriji, kroz konceptualnu prizmu. Reklo bi se čak reći da, uprkos drugačijoj retorici, još uvek postoji cena prihvatanja. Prema poznatoj kritici marksističkog teoretičara iz Indije Ajdaza Ahmada, postkolonijalna teorija je „klin postmodernizma koji nastoji da kolonizuje književnosti izvan Evrope

26 Homi K. Baba, „Postmodernizam/Postkolonijalizam“, *Kritički termini istorije umetnosti*, prir. Robert S. Nelson, Ričard Šif, prir. Robert S. Nelson, Ričard Šif, Novi Sad: Svetovi, 2004, str. 525.

27 Kuda to može da vodi dobro je opisao Vladimir Tasić u ogledu „Alegorija kolebljivog fundamentaliste“ (*Udaranje televizora: kolebanje postkulture*, Novi Sad: Adresa, 2009, str. 65-110).

28 Mihail Bahtin, *Marksizam i filozofija jezika*, prev. Radovan Matijašević, Beograd: Nolit, 1980, str. 12.



i njenih severnoameričkih izdanaka“.<sup>29</sup> Potrebno je podvući i da alegorizacija uistinu nije nikakva specifičnost trećeg sveta: „Evropski roman, u svojim mnogobrojnim varijantama, povezan je sa idejama ‘tipičnosti’ i ‘socijalnog’, dok veći deo pisanih narativa proizvedenih u prvom svetu čak i danas smešta individualnu priču u fundamentalni odnos prema nekom širem iskustvu“.<sup>30</sup> Premda niko ne zna ko će na kraju postati alegorija, često je treći svet određen iskustvom spolja ubačenih fenomena, i ovde se upravo radi o pravu da se ne bude alegorija i da se ne potvrđuje, kroz raznorazna akademska lukastva, podela na one koji proizvode istoriju i one koji su njen predmet. U ovakvom pristupu problem identiteta je loše postavljen i obesmišljava slobodan razvoj pojedinca i zajednice. Subjekt i identitet jesu, u svojoj esencijalnoj formi, pretrpeli udare kritika svesti, semiotike i poststrukturalizma, ali se paradoksalno kao posledica uspona „teorije“ javilo beskrajno umnožavanje zamišljenih identiteta, praćeno njihovom reesencijalizacijom, kao da veliki broj sam po sebi može da razreši izvorni problem „praznine“.

Bojim se da i sama predstava o autonomnom i samoproizvedenom kulturnom i umetničkom identitetu, kao i predstava o samodovoljnoj ekonomiji ili suverenoj politici, mora da bude diskurzivno konstruisana kroz „drugog“, kroz sistem sličnosti i razlika, kroz klizanje označitelja. „Da li su drugi ljudi pravi?“, pitao je 1550. godine, poput pomenutih Sternovih fikcionalnih likova, Huan Sepulveda Bartolomea de las Kazasa u poznatoj raspri u Valjadolidu.<sup>31</sup> Kao što pokazuju debate iz ranog modernog doba (ali i raniji grčki primeri, poput poznatih pravila, Homerovog i Herodotovog), drugi nije stabilan, ali jeste konstitutivni drugi. Diskurs civilizacije podrazumeva simboličku proizvodnju konstitutivne drugosti, ali time se drugost ne oslobađa tereta identiteta. Jedna tema je stoga zavodljivosti kulturalizma koji probleme prenosi u ravan pripitomljene akademske rasprave. Sasvim druga tema jeste okolnost da nam (bivši?) treći svet obuva patike, oblači majice i ugrađuje mikročipove u naše „pametne“ uređaje. Karl Polanji govori o ovom procesu kao odvajanju ekonomije od društva, procesu koji je bio povezan sa konsolidacijom kapitalizma i koji je potraživao pretvaranje zemlje i radne snage u robu. Postkolonijalna teorija teško uspeva da nešto kaže o heterohorniji i heterotopiji točkova istorije, i rekao bih da zato uprošćava složenost njihovog obrtanja. Odsustvo esencijalizma, i insistiranje na beskrajnom pluralitetu gde

<sup>29</sup> Ahmad Aijaz, „The Politics of Literary Postcoloniality“, *Contemporary Postcolonial Theory*, ed. Padmini Mongia, London: Reader, 1997, str. 276. Videti Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso, 1992.

<sup>30</sup> Ahmad Aijaz, „Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’“, *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London and New York: Routledge, 1995, str. 82. Ovo poglavlje urednici zbornika su preuzeli iz Ahmadove knjige *U teoriji: klase, nacije, književnosti (In Theory: Classes, Nations, Literatures)*, London: Verso, 1992).

<sup>31</sup> V. Bonar Ludwig Hernandez, „The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551“, *Ex Post Facto*, San Francisco State University, 10: 95-104.

[http://userwww.sfsu.edu/epf/journal\\_archive/volume\\_X\\_2001/hernandez\\_b.pdf](http://userwww.sfsu.edu/epf/journal_archive/volume_X_2001/hernandez_b.pdf), datum pristupa 12.04.2013.



processe političke estetizacije podižemo na n-ti stepen, sprečava da govorimo o stvarnosti kapitalizma, i o njegovoj ulozi u stvaranju sveta i biopolitike.

Na prvi pogled nekom će delovati primamljivo to što kolonijalno za postkolonijalnu teoriju nije marginalni sporedni zaplet u nekoj široj priči (npr. prelaz iz feudalizma u kapitalizam u Evropi), ali on ili ona će često prenebregnuti poteškoću sa kojom mora da se suoči svako mišljenje trećeg sveta, a to je prenošenje kapitalizma van Evrope i Zapada, gde mu je nekad bio centar, i rasipanje u periferiji koja teži da postane novi centar. Kolonizacija jeste događaj od globalnog značaja, ali ne označavaju li pravi postkolonijalizam, na primer, presađivanje kapitalizma u Kinu ili novija kretanja u Brazilu. Na delu je nova međunarodna podela rada, decentriranje kapitalizma, trijumfalni pohod transnacionalnih korporacija, što sve doprinosi utisku da je kapitalizam postao globalna apstrakcija.<sup>32</sup> Kao što ističe Ajdaz Ahmad, „ono što svetu daje jedinstvo nije humanistička ideologija već svirepa borba između kapitala i rada koja je sada strogo i suštinski globalna po svom karakteru“.<sup>33</sup> Iako nas svet robe prožima, treba i dalje obraćati pažnju na nejednake političko-ekonomske uslove u kojima se proizvodi znanje. Veliko pitanje je lokalni kontekst, odnosno politika mesta, koju kapitalizam prisvaja u vidu etnosela, organske hrane, *world music*, neoliberalne reforme univerziteta i slično. Srpska kulturna istorija dokazuje da nejednakost struktura vodi ka tome da se upinjemo da dokažemo da imamo kulturu, umesto da je, ukoliko zaista postoji, živimo. Postkolonijalizam često okončava kao institucionalizacija disproporcije u proizvodnji znanja, kroz koju intelektualci koji nisu u metropoli moraju dokazati da poznaju evro-američko znanje kako bi zadobili kredibilitet (ovo je, naravno, važan momenat i unutar same Evrope i njenih podela na zapad i istok, sever i jug). Obrnut pravac dokazivanja naravno ne važi, pa se dobija asimetrično (ne) znanje i ukidanje epistemoloških prava drugih (ovo je naročito vidljivo u upotrebi izvora, jer je primetno da zapadni kritičari politika svojih vlada, poput Noama Čomskog, vrlo retko posežu za bilo kakvim znanjem proizvedenim u državi koju oni vide kao žrtvu američke hegemonije ili globalnog kapitalizma).

Kao što je još tvrdio Imanuel Volerstajn, svet odavno nije skup odvojenih nacionalnih ekonomija, već jedinstveni ekonomski sistem koji nastoji da prenosi bogatstvo od siromašnih do bogatih zemalja: „Nasleđe nejednakosti, uvedeno i učvršćeno tokom kolonijalizma ostalo je do danas u najvećoj meri netaknuto“.<sup>34</sup>

32 V. Stuart Hall, „When was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit“, *The Post-Colonial Question*, ur. Ian Chambers, Lidia Curti, London and New York: Routledge, 1996, str. 257. „Opstanak u ekonomskoj areni postao je opsesija koja dominira politikom sve do lokalnog nivoa“ (Volfgang Zaks, „Jedan svet“, *Rečnik razvoja: vodič kroz znanje kao moć*, prev. Ljubica Stanković, Vladimir Gvozden, Novi Sad: Svetovi, 2001, str. 29).

33 Ajjaz Ahmad, „Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'“, *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Aschroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London and New York: Routledge, 1995, str. 80.

34 Klod Alvarez, „Nauka“, *Rečnik razvoja: vodič kroz znanje kao moć*, prev. Ljubica Stanković, Vladimir Gvozden, Novi Sad: Svetovi, 2001, str. 59. Argumenti koje su razvili autori ovog zbornika, kritikujući koncept razvoja Ujedinjenih nacija, tokom poslednje decenije su dobili još više na značaju.

Redefinisanje života u skladu sa potrebama zapada nije dovelo do obećanih ishoda. Sada ova „praznina“ dobija i dodatak: „Kada je kapitalistički sistem bio ograničen pre svega na Sjedinjene Države i Evropu, znalo se da je on slobodna operacija koja proizvodi nejednakosti, te da se ta nejednakost može samo smanjiti kroz *političku* aktivnost, kroz organizovane sindikate, borbu za vlast radnika i socijalnu politiku“.<sup>35</sup> Kapitalizam ujedinjuje svet, i iznova se postavlja pitanje njegove drugosti, uz podsećanje da se javno dobro ne dostiže kroz ekonomski razvoj, već kroz političko uređenje zajednice.

Mnogobrojni su, naravno, oni koji moraju da zariju zube u sasvim stvaran hleb. Pa ipak, bilo da sada nastupa sumnjivi teorijski skok ili nelagodni ubod stvarnosti, činjenica je da se jedno ljudsko biće nadvija nad našim svetom kao suština njegove „praznine“: taj čovek je izbeglica. Teško bi bilo dokazati da je izbeglica drugost kapitalizma bez ostatka, ali on jeste skliska drugost sa kojom kapitalizam i te kako računa, odnosno razmišlja kako da ga učutka, sakrije, preobrazi, pripitomi ili da se pak sasvim ogradi od njega. Đorđo Agamben nas je vrlo razložno pozvao da novu političku filozofiju gradimo oko figure izbeglice.<sup>36</sup> Kako nas ovaj autor podseća, izbeglice su stupile u vidokrug nakon raspada velikih carstava posle Prvog svetskog rata (Austro-Ugarska, Rusija, Turska). Kako je istorija odmicala, ova figura je sve više pokazivala da je koncept ljudskih prava u krizi: kakav je čovek izbeglica, po čemu se on razlikuje od drugih ljudi? Izbeglica je tradicionalno imao dva moguća odredišta oličena u naturalizaciji ili u repatrijaciji; danas to više nije tako. Prema Agambenu, naše doba donosi novinu, jer sve veći deo čovečanstva ne nalazi svoje mesto unutar nacionalne države – što istovremeno ugrožava njen legitimitet. Izbeglica, kao rubna figura, rastura staro sveto trojstvo država-nacija-teritorija, i stoga zaslužuje, podvlači italijanski filozof, da bude glavni junak naše političke istorije: „Ako izbeglica predstavlja takav uznemirujući element u poretku nacionalne države, to je prevashodno zato što, razbivši identitet između čoveka i građanina, kao i između rođenja i nacionalne pripadnosti, dovodi u krizu utemeljujuću fikciju suvereniteta“.<sup>37</sup> Agamben zaključuje svoj kratki tekst sledećom rečenicom: „Samo u svetu u kojem su prostori toliko porozni i topološki iskrivljeni i u kojem je građanin u stanju da prepozna izbeglicu koja on sam jeste – samo u takvom svetu je zamisliv politički opstanak čovečanstva“.<sup>38</sup> Skliska drugost postkolonijalne teorije ovde se, čini mi se, useljava u krv i meso i suspenduje svaki kulturalizam kao mogućnost političkog. Pitanje kako se proizvode kategorije ljudskog/podljudskog i dalje igra važnu ulogu u globalnom selu: „Niko ne zna šta znači roditi se i živeti na ivici između dva sveta, poznavati i razumevati i jedan i drugi, a ne moći učiniti ništa da se oni objasne među sobom i zbliže, kolebati se i povoditi celog veka, biti kod

35 Daglas Lumis, „Jednakost“, *Rečnik razvoja: vodič kroz znanje kao moć*, prev. Ljubica Stanković, Vladimir Gvozden, Novi Sad: Svetovi, 2001, str. 48.

36 Giorgio Agamben, „Beyond human rights“, *Social Engineering*, no. 15, 2008, str. 90-95.

37 Isto, str. 93.

38 Isto, str. 95.

dva zavičaja bez ijednoga, biti svuda kod kuće i ostati zauvek stranac; ukratko: živeti razapet, ali žrtva i mučitelj u isto vreme [...] večiti tumači i posrednici, a koji u sebi nose toliko nejasnosti i nedorečenosti [...] To je treći svet u koji se sleglo sve prokletstvo usled podeljenosti zemlje na dva sveta. To je...”.<sup>39</sup> Kroz postkolonijalnu kritiku – kroz njeno mnoštvo „pozicija“, teorijski paganizam, aistoričnost, univerzalizaciju i akademsku depolitizaciju – odjekuju reči ilirskog doktora Đovanija Marija Kolonje iz *Travničke hronike*, a te reči najčešće deluje kao imunoterapija za one koji ovu teoriju upražnjavaju.

Simptomatično je da navodno anti-teorijska knjiga jednog od vodećih aktera postkolonijalnih studija Roberta Janga, nedavno prevedena na srpski, kao lajtmotiv ima izbeglice i izbegličke kampova (što je njena dobra strana), ali uopšte ne razrađuje ovaj problem, niti ga zasebno tematizuje (ali se zato rado bavi podređenim znanjem, istorijom i moći, prostorom, hibridnošću, feminizmom, globalizacijom i prevođenjem).<sup>40</sup> U vreme u kojem vlada konflikt interpretacija kulture, u kojem kritička teorija ne može da izide iz slepe ulice nemogućnosti zasnivanja događaja, odnosno delovanja na promeni zatečenog stanja, i u kojem se uostalom, globalno posmatrano, dominantno popularno razumevanje značenja reči kultura iscrpljuje u sintagmi “potrošačka kultura” i u dislociranim životnim stilovima koje ona donosi – teško je proceniti domašaje kulturalizma unutar postkolonijalnih studija. Pozvani smo da razumevamo alteritet tekstova iz drugih kultura, kao i vlastiti alteritet u odnosu na njih. Činjenica da nam vodeći proučavaoci kazuju da je umesto doba sličnosti došlo doba razlike, ali je utisak da se razlika oslanja previše na istoriju, dok je za politiku potrebna sadašnjost. Veličanje razlika može da bude opasna slepa ulica, jer “oni koji pluralnost posmatraju kao vrednost po sebi, očigledno nisu zapazili zapanjujuće maštovitu raznolikost formi, koje, recimo, može preuzeti rasizam”.<sup>41</sup> Ela Šohat skreće pažnju da antiesencijalistički naglasak postkolonijalnog diskursa ponekad obesmišljava svaki pokušaj da se obnovi ili preispíše zajednička, opšta prošlost kao neka vrsta idealizacije.<sup>42</sup> Vredi se takođe podsetiti da prema Frojdovoj antropologiji proizvodi kulture nisu toliko istina, dobrota i lepota, koliko krivica, sadizam i autodestrukcija. Naposljetku, veliki problem sa kojim kulturološka kritika mora da se izbori jeste njena preterana induktivnost. Činjenica je da se savremenoj postkolonijalnoj proliferaciji pisanja o književnosti i identitetu može izneti stari prigovor koji je Velek svojevremeno izrekao na račun francuske komparatistike – disciplina/doktrina pati od nedostatka sinteze. Povrh toga, izgleda da nikada nije bilo više reči o kulturi dok je sama kultura, ma kako je shvatali i razumevali – u ozbiljnoj krizi.

39 Ivo Andrić, *Travnička hronika*, Prosveta, Beograd, 1961, str. 379-381.

40 Robert Dž. S. Jang, *Postkolonijalizam: Sasvim kratak uvod*, prev. Ivana Bulj i Igor Javor, Beograd: Službeni glasnik, 2013.

41 Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell, Malden (Mass.), 2000, str.15.

42 Ella Shohat, „Notes on the Post-Colonial“, *Social Text*, No. 31/32, 1992, str. 109.

Za kraj vratiću se još jedan trenutak na tle književnosti, toliko važno za postkolonijalno teoriju. Poznati ogled Gajatri Čakravorti Spivak, čiji naslov na engleskom glasi „Can the subaltern speak“, na srpski je preveden kao „Mogu li podređeni da govore“.<sup>43</sup> Reč subalterno potiče iz latinskog, i označava subordinaciju, podređenost, najčešće u vojnom smislu, ali i u ljudskom uopšte. Naizgled ne postoji problem da reč bude prevedena kao podređeni. I sam bih je verovatno tako preveo da nisam pre nekoliko godina ponovo pročitao Andrićevu priču „Crven cvet“ (1951). Mesto i vreme radnje odnosi se na Bosnu u vreme Austro-Ugarske okupacije, a pripovedač nas upoznaje sa jednim ograničenim nastavnikom Srbinom koji voli da bude šraf imperije i nastoji da u ime apstraktne moći u učenicima ugasi svaku klicu samostalnosti. Njegov karakter delimično uslovaljava i porodični kontekst: “Otac mu je bio pijanica, i nasilnik, tip sitnog, *subalternog*, činovnika iz velike i složene administracije ogromne austrijske carevine“.<sup>44</sup> Andrić, dobar poznavalac reči i veliki stilista, nije odabrao odomaćene reči koje je imao na raspolaganju (na primer reči potičinjen, ponižen, podređen), već se opredelio za tuđicu, za neodomaćeni pridev subalteran, jer je ovde uistinu reč o tuđem, premda nije reč o jednostavnoj etničkoj drugosti, niti o nekoj dalekoj i nepoznatoj imperiji. Na osnovu škrtoeg tekstualnog traga rekao bih da je ovaj nasilni, mali čovek, taj sitni delić velike i složene administracije i sam složen: on je, postkolonijalnim rečnikom rečeno, i subalteran, hibridan i živi rascepljen u međuprostoru etničke pripadnosti, imperije i ideologije. Ali ne verujem da bi postkolonijalna teorija volela da se njime bavi. Kako progovoriti u ime gospodina Čokrljanovića? Kako razumeti njegovu subalternost? Zašto bi bilo ko govorio u njegovo ime? Postoji li utopija koja bi njemu dozvolila da on sam nešto kaže ili da sprovede sopstvenu viziju sile ili milosti. I kako se on, kao misaona hipoteza o savremenosti, uklapa u reči onih koji govore o naciji i klasi? Gde bi uopšte bilo mesto ovog subalternog činovnika u „teoriji“? Meni se čini da on stoji kao tačka otpora svakom uopštavanju subalternog koja je desupstancijalizovana, odnosno lišena konkretnog političkog imenovanja. Shodno tome, u govoru pripovedača Čokrljanović je dobio upravo ono mesto koje zaslužuje. Iako mi je ovaj fiktionalni lik zemljak, ne želim da ga slušam, bežim od njega i od svake alegorije, jer mi se čini da je on, slično kao i njegov sin, postkolonijalan i podređen na jedan sasvim užasan način.<sup>45</sup>

43 Gajatri Čakravorti Spivak, „Mogu li podređeni da govore“, prev. Nataša Karanfilović i Arijana Luburić-Cvijanović, *Polja*, br. 468, 2011, str. 91-132.

44 Ivo Andrić, *Kuća na osami i druge pripovetke*, Sarajevo: Svjetlost, 1977, str. 153-154 (podv. V. G.).

45 Rad je nastao u okviru projekta „Aspekti identiteta i njihovo oblikovanje u srpskoj književnosti“, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

## Destrukcija „antropološkog sna“ i antikolonijalna misao

Govoriti o bilo kojem istorijskom obliku kolonijalnog diskursa u dimenziji Brodelovog (Fernand Braudel) procesa dugog trajanja<sup>1</sup>, znači uglavnom, iako ne isključivo, govoriti o evropskom (španskom, holandskom, belgijskom, britanskom, francuskom, a kasnije i američkom) hegemonom kulturalnom poduhvatu, o jednoj superiornoj političkoj viziji svetsko-istorijske realnosti, te simboličkom i ekonomskom sistemu dominacije koji je stolicima proizvodio, promovisao i cementirao sistem asimetričnih odnosa razlikovanja, subordinacije, nejednakosti, eksploatacije, zavisnosti, itd. između *poznatog* (civilizacije, hrišćanstva, Evrope, Zapada, liberalne demokratije, kapitalizma – „nas“), s jedne strane, i *nepoznatog* (varvara, inoveraca, južnoameričkih Indija, afričkih Crnaca, Bliskog ili Dalekog istoka, Balkana, Drugog i Trećeg sveta, to jest „njih“, drugačijih – *Drugih*), s druge strane. Uzimajući u obzir istorijsku dimenziju nastanka i razvoja kolonijalnog, odnosno kolonizujućeg diskursa ili diskursa kolonizatora, u ovom radu ćemo nastojati da utvrdimo opšti referentni okvir kulturalnih, političkih i ekonomskih procesa unutar kojih se istorijski konstituiše i funkcionise ubikvitetni sistem simboličkih reprezentacija vanevropske *Drugosti* kao pasivnog objekta posmatranja, analiza i evaluacija od strane evropskih kolonizatora kao nosilaca ili *subjekta znanja* o Drugosti vanevropskog sveta. Pokušaj kritičkog sagledavanja načina funkcionisanja mehanizama proizvodnje specifičnih reprezentacija vanevropske Drugosti u okvirima evropocentričnog kolonijalnog diskursa podrazumeva takođe i analizu onih domena znanja o Drugosti evropskog Zapada čiji je konstitutivni deo i antropologija kao moderna evropska nauka o čoveku.<sup>2</sup>

Zbog toga ćemo se nadalje baviti osvetljavanjem istorijskog procesa formiranja i transformacija imperijalnih predstava i ideja o vanevropskom *Drugom* u okvirima jedne sintetičke naučne discipline kakva je antropologija, koja u ovom radu figurira ne samo kao klasična naučna paradigma (posmatrano u užem, logičko-epistemološkom smislu), već upravo kao svojevrsna diskurzivna

1 Vidi: Fernan Brodel, *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka (tom I-III)*, Stylos Art, Novi Sad, 2007.

2 Sredinom šezdesetih godina 20. veka Mišel Fuko je rekao: „Antropologija kao analitika čovjeka sigurno (je) igrala ulogu konstitutivnog elementa u modernoj misli, jer se od nje još nismo odvojili“, Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971, str. 380.

formacija u smislu u kojem taj pojam upotrebljava Fuko (Michel Foucault).<sup>3</sup> U tom smislu, osnovna pretpostavka ovog rada je da se istorijski proces formiranja antropologije kao moderne humanističke discipline odvijao u okvirima šireg procesa predstavljanja, opisivanja, analiza i evaluacija vanevropske Drugosti. Referentni istorijski okvir u kome će se kretati kritička analiza genealogije predstava i ideja evropskog Zapada o sopstvenoj Drugosti obuhvata epohu evropskih kolonijalnih osvajanja, počev od tzv. Velikih otkrića *terrae incognita* početkom 15. veka, preko prosvetiteljskog perioda, do istorijskog događaja dekolonizacije evropskih kolonija sredinom 20. veka. Razmatranje istorijskog porekla pojma vanevropske Drugosti i analiza njegove sazajne funkcije u formiranju naučnog diskursa antropologije ima za cilj određivanje specifičnog sazajno-teorijskog zaleđa antropološke nauke, koje je kao svojevrsan *modus* sistematizacije raznovrsnih znanja belog Zapadnog čoveka o vanevropskim kulturama i civilizacijama u novijoj istoriji presudno uticalo na proces konstruisanja simboličkih predstava o fenomenima kao što su, primera radi, Orijent<sup>4</sup> ili Balkan<sup>5</sup>, ili onoga što Spivakova (Gayatri Chakravorty Spivak) ili Guha (Ranjit Guha) nazivaju *subaltern subject*<sup>6</sup>, itd.

Značaj bavljenja kritičkim analizama evropskog kolonijalnog diskursa, odnosno istorijskom pojavom anticolonijalne misli u okvirima novovekovne tradicije Zapadnog mišljenja, sastoji se u pokušaju lociranja one referencijalne

<sup>3</sup> Na ovom mestu potrebno je dati kraću metodološku napomenu o specifičnom shvatanju pojma diskursa kod Mišela Fukoa. Naime, diskurs, prema Fukou, predstavlja skup izjava ili iskaza, ili „telo tekstova“, ujedinjenih procesom stvaranja zajedničkog objekta analize putem posebnih načina artukulacije različitih znanja o tom objektu, odnosno kroz uspostavljanje izvesnih pravilnosti, kroz uređivanje i sistematizaciju veza koje postoje između tih znanja. Podsetićemo se još i da je Fukoovo shvatanje diskursa višestruko složeno i povezano sa nekoliko temeljnih pojmova koji se s njim podudaraju ili na njega utiču. Termini povezani sa tim temeljnim pojmom su *diskurzivna praksa*, to jest *diskurzivne formacije*, te njihov odnos spram „arheologije znanja“, filozofije i politike, znanja i moći, totaliteta i disperzivnosti. Zbog međusobnog preklapanja ovih termina, trebalo bi dodatno terminološki razgraničiti kategoriju diskursa. Naime, u smislu u kojem ga upotrebljava Fuko, diskurs nije tek puki govor, već specifična „formacija“ koju treba razlikovati od govora kao predmeta lingvistike i psihoanalize; diskurs se shvata kao specifična *praksa*, i to kao praksa nezavisna od subjekta, koja je diskontinuirana, te podložna vlastitim zakonima; takvu praksu filozofski treba pojmiti kao svojevrsan produktivitet, budući da se diskurs ovde ne uspostavlja (tj. samouspostavlja) kao vlasništvo subjekta, već upravo suprotno – on „omogućuje“, tvori subjekta u meri u kojoj ga konstituiše i određuje. Stoga, možemo reći da su takve diskurzivne formacije podjednako nužne za konstituisanje subjekta, kao i za njegovu „razgradnju“. Ukoliko diskurs, pak, posmatramo kao određeni oblik govora, i tada bi ga trebalo interpretirati s obzirom na njegovu samostalnost i moć da konstituiše praksu. To znači da je diskurs po svom bitnom određenju povezan sa praksom njegovog sprovođenja, to jest da tek kao „delatan“ može postati predmet istraživanja (prim. aut.).

<sup>4</sup> Vidi: Edvard Said, *Orijentalizam*, XX vek, Beograd, 2000.

<sup>5</sup> Vidi: Maria Todorova, *Imaginarni Balkan*, XX vek, Beograd, 1999.

<sup>6</sup> Vidi: Ranjit Guha, ed. *Subaltern Studies I: Writings on South-Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press India, 1982 i Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999.



tačke mišljenja izvan hegemonije kolonijalnog diskursa, sa čijih je pozicija moguće dovesti u pitanje samopodrazumevajuću neupitnost istorijske dominacije ekskluzivističkih autoritativnih iskaza o vanevropskoj Drugosti koji insistiraju na primatu sopstvene istorije i teritorije (tzv. etnocentrizam antropološke misli) i koji, kao takvi, predstavljaju proizvod viševekovne hegemonie (re)produkcije jednog, u biti, partikularističkog modela (sa)znanja sa univerzalističkim pretenzijama (evropocentrizam antropologije), kojim je zadugo sistemski onemogućavana drugačija organizacija postojećeg fonda naučnih znanja o čoveku i rekonceptualizacija predmetne stvarnosti antropologije kao naučne paradigme ili metateorije niza posebnih teorijskih nauka o čoveku. Otuda nam oslanjanje na teorijske doprinose autora kao što su Mišel Fuko, Žorž Bataj (Georges Bataille), Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss) ili Edvard Said (Edward W. Said) i dr. omogućava da uočimo značaj (i značenja) istorijskih naslaga tradiranih predstava o kolonizovanoj Drugosti evropskog Zapada u obliku najraznovrsnijih van-naučnih i naučnih (sa)znanja u kumulativnom procesu formiranja unutrašnje organizacije epistemološkog polja antropologije, koje podastire sâmu mogućnost istorijskog govora humanističkih disciplina o svom predmetu proučavanja, o vanevropskom Drugom.

## Antropologija i vanevropska Drugost

Otuda bi jedna od mogućih opisnih definicija antropologije mogla biti i ta da je reč o disciplini (ili konglomeratu posebnih humanističkih disciplina) koja se bavi Drugim/Drugošću, s obzirom da se istorijski proces formiranja antropologije kao moderne naučne discipline, sa sopstvenim poljem interesovanja i relativno precizno formulisanim predmetom istraživanja, odvijao u okvirima šireg procesa opisivanja, analiza, predstavljanja i evaluacija vanevropske Drugosti. Pre nego se upustimo u razmatranje opšteg društveno-istorijskog konteksta u kome se javljaju prve savremene zamisli o naučnim zadacima i predmetu istraživanja antropologije kao organizovane sistematske naučne discipline, možemo reći da ova sintetička društvena nauka, to jest naučna paradigma, na opštoj sazajno-teorijskoj ravni svoj istorijski nastanak duguje upravo (realnom i/ili zamišljenom) postojanju fenomena vanevropske Drugosti.

Analiza mehanizama formiranja i funkcionisanja simboličkih predstava o vanevropskoj Drugosti, koju rodonačelnici evropske anticolonijalne misli o kojima će nadalje biti više reči koriste kao teorijsku osnovu za formulisanje kritike kolonijalnog diskursa, poslužiće nam da uvidimo da kolonijalni diskurs na opštem sazajnom nivou karakteriše specifična evaluacija vanevropskog Drugog putem esencijalizacija njegovih pretpostavljenih svojstava, za koja važi opšteprihvaćen korpus stavova, predstava i ideja o onim specifičnim osobinama



koje ga zaista čine realno drugačijim, različitim. Diskurzivne analize i postupak istorijsko-političke kontekstualizacije upotrebe ključnih odrednica kolonijalnog diskursa omogućavaju nam, takođe, da uvidimo da glavne topike diskursa kolonizatora nisu neposredno i isključivo povezane sa pretpostavljenim „realno postojećim“ svojstvima geografskih i kulturalnih područja Južne Amerike, Afrike, Bliskog odnosno Dalekog orijenta, ili Balkana, te da se označiteljska funkcija karakterističnih *toposa* kolonizujućeg diskursa uvek iznova regularno potvrđuje u potpuno različitim istorijskim okolnostima, sasvim nezavisno od prvobitnog vremenskog i prostornog konteksta za koji je, navodno, vezan njihov originalni nastanak. U ovom smislu, pokušaj razgradnje ili destrukcije naučnog diskursa antropologije kao autoreferentnog eksplanatornog modela koji afirmiše i istorijski perpetuirati hegemoni sistem simboličkih predstava o kolonizovanim društvima i kulturama ima za cilj da objasni mehanizme proizvodnje specifičnih reprezentacija i tumačenja vanevropske Drugosti u okvirima evropocentričnog naučnog diskursa, čiji je konstitutivni deo i antropologija.

Budući da je gorepomenuta opisna definicija antropologije samo jedan od mogućih načina definisanja ove široke sazajno-istraživačke oblasti, njenih ishodišta, naučno-strategijskih zadataka i smisla, to se zbog nedostatka prostora nećemo dublje upuštati u genealogiju ideja koje su presudno uticale na prvobitni nastanak i daljnji institucionalni razvitak antropologije, već ćemo najpre na najopštijem nivou pokušati da skrenemo pažnju na jedan poseban aspekt antropologije koji nam može pomoći da pobliže odredimo njeno specifično sazajno-teorijsko zaleđe, odnosno epistemološko polje u kome se antropologija formira kao moderna naučna disciplina. Specifičnost tog epistemološkog zaleđa moguće je razotkriti na osnovu jednog sveobuhvatnog pogleda na istorijski formativni trenutak antropologije u kome se ova humanistička disciplina postulira kao svojevrsna *instanca autoriteta* koja prejudicira svojstvo i status Drugosti na taj način što svoje objekte analize unapred već *definiše kao Druge*. A s obzirom na višeznačnost sintetičkog pojma alteriteta/Drugosti, koji je veoma kompleksan i koji u sebe uključuje kategorije roda, rase, etniciteta, klase, itd – potrebno je istražiti na koje je sve načine antropologija, kao svojevrsan *modus* sistematizacije raznovrsnih znanja belog evropskog čoveka o nepoznatim kulturama i civilizacijama, predstavljala *Drugost* u toku svog postojanja. Drugim rečima, naš zadatak će biti da rasvetlimo istorijski trenutak u kome je kategorija Drugosti konačno i neopozivo postala konstitutivan element naučnog diskursa antropologije, čime je stekla presudan značaj u simboličkom konstruisanju „naših“, „civilizovanih“, „ne-Drugih“ (*non-Other*) društveno-kulturnih sistema.

Naime, postoji određen odsečak u vremenu, odnosno tačka u istoriji kada je problematika Drugosti postala pitanje od *univerzalnog* značaja. Svakako, Drugi su takođe postojali i u dalekoj prošlosti (kategorija *Drugosti*, *različitosti*, može se reći, stara je koliko i sâm jezik), i bili su jednako percipirani kroz prizmu različitosti u odnosu na poznato; međutim, nikada pre određenog istorijskog

trenutka njihovo postojanje nije presudno određivalo široke kulturno-istorijske konstrukte i sveobuhvatne pojmove kao što su „civilizacija“ ili „rasa“, koje će evropske nauke o čoveku vremenom izdvojiti iz obilja putopisa novovekovnih kolonizatora, memoara dvorskih diplomata i izveštaja verskih misionara kako bi ih klasifikovale, standardizovale, sistematizovale i konačno uzdige do nivoa apstraktnosti naučnog pojma. U tom smislu, pojedini autori poput Andre Gunder Franka<sup>7</sup> ili Enrikea Dasela<sup>8</sup> s pravom ukazuju na činjenicu indirektno povezanosti prvih tzv. „velikih otkrića“ *terrae incognita* (odnosno početka epohe Zapadne kolonijalne ekspanzije) sa istorijskim poreklom antropologije. I dok antropologija, pri tom, kao manje ili više sistematizovana naučna disciplina koja se poglavito bavi udaljenim društvima i kulturama, datira svoje postojanje od poznog 19. veka, dotle istorijski proces formiranja simboličkih predstava i ideja o van-Zapadnom Drugom ide unatrag u prošlost, u najmanju ruku do kraja 15. i početka 16. stoleća. Pomenuta tačka istorijske prekretnice u samopoimanju evropskog Zapada aproksimativno se može locirati na sâmom početku jednog vremena dugog trajanja koje uobičajeno nazivamo Novim vekom; konkretno, reč je o epohalnom događaju Kolumbovog (Christopher Columbus) oplovljavanja Antila 1492. i putovanju Vaska da Game (Vasco da Gama) oko Afrike do Indije 1498. godine. Svakako, određeni oblici „pronazaka“ Drugih stari su koliko i pisana istorija (počevši od Herodotovih zapisa u 5. veku p.n.e, ako ne i ranije), bejavši prisutni u različitim dominantnim diskursima, pre svega u vidu određivanja ondašnjih Drugih kao „ne-ljudskih“ (*non-Human*), kao divljaka, varvara, infidela, Hiperborejaca, a kasnije i kao Agarena, odnosno Saracena ili Turaka, itd. Međutim, stvarne posledice svih ovih evaluirajućih diskursa nikada nisu bile *globalizujuće* i *univerzalizujuće* u onoj meri u kojoj su to, može biti, želeli ili očekivali njihovi kreatori (ovo važi za drevne Grke i za Aleksandra Velikog, baš kao i za objavu hrišćanstva ili islama kao monoteističkih religija). Drugim rečima, težnje ka *univerzalizaciji* trebalo bi potražiti u vremenu nakon epohe tzv. Velikih otkrića.

7 Vidi: André Gunder Frank: „A Theoretical Introduction to 5000 Years of World-System History“ at: *Review* 13, 1990, No. 2.

8 Vidi: Enrique Dussel: „Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity“ at: *The Cultures of Globalization*, ed. Fredric Jameson and Masao Miyoshi, Duke University Press, Durham and London, 1998.

## **Intelektualne i moralne debate o vanevropskoj Drugosti na početku epohe kolonijalnih osvajanja. Lociranje početaka kritičkog kontradiskursa unutar kolonijalne misli Zapada**

220

Naime, otkriće Novog sveta, kao i sporovi oko ropstva koji će netom uslediti, trajno su promenili Zapadni svet, tačnije rečeno, ne samo njegovu predstavu o Drugima, već takođe i o sebi sâmom. Suočavanje srednjevekovnog Zapadnjaka sa sopstvenom Drugošću donelo je sobom šok i divljenje, ali istovremeno i rasprostranjen etnocid i proširivanje postojećih intelektualnih horizonata. Na praktičnom nivou, „otkriće“ Drugih, drugačijih ljudi („Indijanci“ odnosno „Indiji“, ili „Ameranai“) koje direktno koincidira sa početkom perioda zapadne kolonijalne ekspanzije postavilo je neke ozbiljne kognitivne probleme i intelektualno-moralne dileme pred zapadnoevropsku misao toga doba: naime, s obzirom da o tim drugačijim ljudima nije bilo gotovo nikakvih zapisa, čak ni u najautoritativnijim tekstovima poput Biblije, postavljalo se pitanje ko su oni? Problem je ležao u činjenici da unutar arsenala postojećih znanja nije postojala nikakva referencijalna tačka koja bi kao intelektualni oslonac i kao čvorište mnjenja o nepoznatoj Drugosti mogla pružiti smislene odgovore na pomenuto pitanje i time omogućiti poređenje u najrudimentarnijem obliku – ti drugačiji ljudi jesu izgledali ljudski, imali su antropomorfne karakteristike, no da li su se zapravo uopšte mogli nazvati ljudima?

Pomenute intelektualne i moralne debate koje će uslediti neposredno nakon španskog zaposedanja američkog kontinenta prvobitno su povezane sa imenom i životom Bartolomea de las Kasasa (Bartolomé de las Casas, 1484-1566), simbolom borbe za dostojanstvo južnoameričkih starosedelaca. Zapravo, Bartolomea de las Kasasa u datom istorijskom kontekstu možemo posmatrati kao nastavljачa nastojanja druge dvojice njegovih savremenika, takođe Dominikanaca, Antonija de Montezinjosa (Antonio de Montezinos) i Pedra de Kordobe (Pedro de Cordoba), koji su pre njega ukazivali na nehuman odnos španskih naseljenika na Santo Domingu (Haiti) prema tamošnjem domorodačkom stanovništvu. Las Kasas je otišao još dalje, zahtevajući kažnjavanje španskih naseljenika zbog njihovog moralno upitnog ponašanja. U pismu upućenom 1516. godine kralju Karlosu V, las Kasas piše španskom Suverenu da je „bolje izgubiti sve prekomorske zemlje, nego počiniti tako strašne stvari u ime Kralja“.<sup>9</sup> Uz podršku dominikanskih teologa sa Univerziteta u Salamanki, Bartolomeo de las Kasas je 1542. godine napokon uspeo (uz veliku pomoć španskog kraljevstva) da se izbori za donošenje zakona koji će urođeničkom stanovništvu obezbediti slobodu. Međutim, u međuvremenu je Huan Žine de Sepulveda (Juan Gines de Sepulveda), advokat iz Kordobe,

<sup>9</sup> Vidi: Bartolomeo de las Kasas: *Kratak izveštaj o uništavanju Indija*, Filip Višnjić, Beograd, 2002.

u spisu *Democrates alter sive de iustis belli causis*<sup>10</sup>, nastalom 1535. godine u Rimu, pokrenuo teorijsko pitanje o dozvoljenosti upotrebe sile u preobraćanju starosedelaca u „pravu veru“ i „istinskog Boga“. U njemu de Sepulveda ističe da su američki urođenici po svojoj prirodi nevernici, varvari i robovi, da bi sve ovo 1548. godine dovelo do čuvene rasprave između njega i las Kasasa u Valjadolidu u Španiji. Las Kasas je tada tvrdio da se razlikovanje između civilizovanih ljudi i varvara ne može zasnovati na etničkim, kulturnim i religijskim razlikama, već na činjenici da su postojali ljudi koji su poštovali slobodu i prirodna prava Drugih i oni koji ne poštuju ova prava.<sup>11</sup> I premda se kraljevska vlast zvanično nikada nije deklarirala povodom pomenute rasprave između las Kasasa i de Sepulvede, činjenica da je las Kasas ubrzo nakon debate objavio svoju *Brevisima relacion de la Destrucion de las Indias* (1552), dočim de Sepulveda nikada nije dobio dozvolu za objavljivanje bilo kojeg od svojih potonjih tekstova, govori sama za sebe. Naravno, ne treba smetnuti s uma da je las Kasas na teoretski sličnim osnovama istovremeno opravdavao ropstvo i trgovinu robljem u Africi.

Ova kraća digresija ilustrativno ukazuje na koji način i u kojoj meri je otkriće Novog sveta uticalo na promene vladajućih intelektualnih i moralnih svetonazora u vodećim krugovima najrazvijenijih država ondašnjeg evropskog Zapada. S druge strane, bio je to takođe jedan od poslednjih slučajeva da su glasovi Drugih bili javno uvažavani u kulturnom i političkom diskursu epohe kolonijalnih osvajanja Zapada, u kome je, zapravo, počela da preovladavala jedna druga tradicija, drugačiji način sticanja znanja o Drugima i Drugosti vanevropskog sveta koji će postepeno početi da se nameće kao glavna naracija ili metanaracija, odnosno vladajuća ideologija svoga doba.

<sup>10</sup> Bartolomeo de las Kasas, *ibid.*

<sup>11</sup> U svom delu *The Invention of the Americas*, Enrike Dasel (Enrique Dussel) primećuje da su: „Tokom XVI veka postojala tri teorijska stanovišta pre uspostavljanja svetskog sistema i istorijskog perioda kojeg on naziva ‘drugom modernošću’: 1) stanovište Huan Žine de Sepulvede, modernog renesansnog i humanističkog učenjaka, koji iznova iščitava Aristotela i ukazuje na prirodno poreklo ropstva američkih Indijanaca, te na taj način pruža legitimitet osvajanju; zatim 2) stanovište Mendiete, Franciskanca koji zagovara utopijsko hrišćanstvo američkih Indijanaca (tzv. „Indijansku Republiku“ pod hegemonijom katoličke crkve) u skladu sa idejom o trećem hrišćansko-muslimanskom međuregionalnom sistemu; i napokon 3) stanovište Bartolomea de las Kasasa koje predstavlja početak kritičkog ‘kontradiskursa’ unutar modernosti (kojeg on u svom delu iz 1536. godine, napisanom čitav vek pre Dekartove *Rasprave o metodi*, naslovljava *De Unico Modo* i pokazuje da pojam ‘argumentacije’ predstavlja racionalno sredstvo pomoću koga se američki Indijanci mogu prevesti u novu civilizaciju“. Suprotstavljajući se Habermasovom (Jürgen Habermas) tvrđenju da je pomenuti ‘kontradiskurs’ star tek nepunih dva stoleća, te da započinje sa Kantom (Immanuel Kant), Dasel smatra da ovaj kontradiskurs datira svoj početak od 16. stoleća, najverovatnije 1511. godine u Santo Domingu sa gorepomenutim Antonijom de Montesinjosom, a bez sumnje sa Bartolomeom de las Kasasom 1514. godine (prim.aut).

## Rođenje Drugog. Prvi talas otkrivanja Drugosti i mehanizam konstruisanja predstava o Drugom na tlu Evrope. Univerzalizacija evropskog partikularizma u epohi racionalizma

Drugost koju je Zapadni svet otkrio na prelazu iz 15. u 16. vek bili su, zapravo, drugi svetovi, udaljene geografske destinacije na kojima su živele zajednice i društva bitno različita od društava ondašnje Evrope. Dok je, sa jedne strane, Zapadno shvatanje istorije (a samim tim i specifično poimanje Drugosti) svojstveno univerzalizmu hrišćanske tradicije konotiralo sferu ontološke razdvojenosti, izvestan *izvanprostorni* dualizam u kome logika *inkarnacije* univerzalnog u partikularnom nije bila dostupna racionalnom razumevanju, već je na teološkom nivou bila u isključivoj nadležnosti instance Boga, a u hrišćanskoj filozofiji istorije predeterminisana Providenjem – dotle će u nastupajućoj epohi racionalizma doći do svojevrsnog prekida ove evolucione linije u razvoju zapadnoevropskog saznanja o Drugosti van-Zapadnog sveta.

Naime, zapadnoevropsku kolonijalnu ekspanziju s kraja 15. i početka 16. veka, kada su vodeće zemlje Zapadnog sveta došle u poziciju apsolutne vojne dominacije i političke kontrole nad osvojenim područjima, na opštem saznanom nivou pratio je proces unisonog širenja racionalističke hegemonije u vidu univerzalističkog zahteva za sticanjem objektivnog znanja. Ovaj apel se očitovao u dominaciji jednog krajnje partikularističkog zahteva sa univerzalističkim pretenzijama. Tako je nedugo nakon istorijskog događaja „velikih otkrića“ glavni ideološki narativ evropskih novovekovnih kolonizatora postepeno postajao dominantna povest celokupnog novootkrivenog sveta kojeg je ovaj želeo da podjarmi; Zapad je, dakle, prisvojio („otkrio“) nove svetove, a sada ih je definitivno trebalo definisati i dati im određenu poziciju u svom imaginarijumu i simboličkom poretku.

Ako se prisetimo napomena s početka teksta, na ovom mestu je važno istaći kako je proces vojnih osvajanja Novih svetova na simboličkom planu bio praćen analognim procesom konstituisanja *subjekta znanja* koji poseduje simbolički mandat da imaginarno kolonizuje svoje objekte znanja na osnovu sopstvenih partikularističkih saznanjih preokupacija i kulturnih preferenci, a u skladu sa opštevažećim zahtevom za sticanjem univerzalnog objektivnog Znanja. Tokom vremena, ovaj istorijski proces univerzalizacije vlastite partikularnosti evropskog Zapada promovisaće subjekta imaginarno-simboličke kolonizacije vanevropskog Drugog u poziciju *privilegovanog agenta Istorije*, koji će se uprkos deklarativnom suprotstavljanju hrišćanskoj logici inkarnacije, upravo na njenim delimično modifikovanim osnovama, u vidu sekularne eshatologije (G.W.F. Hegel; K. Marx), samoodrediti kao „agent čije partikularno telo

predstavlja izraz univerzalnosti koja ga transcendiraju.<sup>12</sup> Reč je o dominantnom teleološkom narativu Prosvetiteljstva prema kojem će upravo Zapadni svet postati agent Istorije (par vekova kasnije jedna evropska država će po istoj logici postati ovaploćenje Hegelovog *Weltgeist*-a u kome se odražava ništa manje do konačnost i apsolutnost hrišćanskog Logosa<sup>13</sup>; prim. aut.), i koji će nakon prostorno-geografskog „otkrića“ Drugih izvršiti njihovo autoritativno definisanje upravo u skladu sa opštevažećim zahtevima Razuma i teleološkom projekcijom napretka kao ultimativnog cilja svetske Istorije. Međutim, Ernesto Laclau s pravom primećuje (da će): „ (...) proći nekoliko stoleća do potpunog ostvarenja ovih implikacija. Dekart je postulirao dualizam prema kome ideal potpune racionalnosti još uvek odbija da postane princip reorganizacije društvenog i političkog sveta, ali će glavni misaoni tokovi Prosvetiteljstva uspostaviti oštru granicu između prošlosti, koja je smatrana carstvom ljudskih grešaka i zabluda, i racionalne budućnosti, koja je trebalo da bude rezultat čina apsolutnog zasnivanja. Poslednji stadijum u napredovanju ove racionalističke hegemonije dogodio se kada je jaz između racionalnog i iracionalnog bio premošćen kroz reprezentaciju čina svog poništenja kao neophodnog momenta u samorazvoju razuma: na Hegelu i Marksu će biti da dokažu potpunu dostupnost realnog razumu unutar apsolutnog znanja. Telo proletarijata više nije partikularno telo u kome treba da se inkarnira njemu spoljašnja univerzalnost: namesto toga, reč je o telu u kome je poništena distinkcija između partikularnosti i univerzalnosti, a kao rezultat toga definitivno ukinuta potreba za bilo kakvom inkarnacijom“.<sup>14</sup>

Sažimajući prethodno pomenuto – istorijski proces imaginarno-simboličkog konstruisanja novovekovne *slike o Drugosti evropskog Zapada* u ondašnjoj Evropi odvijao se, dakle, u okvirima racionalističke revolucije koju je, uslovno rečeno, u filozofiji inicirao Dekart (Rene Descartes), a u nauci ser Ajzak Njutn (Sir Isaac Newton). Međutim, uprkos formalnom raskrštanju racionalističke misli sa osnovnim postavkama hrišćanske filozofije istorije, potku njenog metafizičkog narativa i dalje će sačinjavati modifikovane tvrdnje o razdvojenosti između uma i tela koje ishode u istorijskoj shemi koja omogućava surogat istorijsko-filozofske teodiceje prema kojoj istorijski razvitak čovečanstva nije univerzalan u nekom rasplinutom smislu, nego on svoje jedinstveno i ultimativno ishodište ima u beloj rasi hrišćanskog Zapada kao nosiocu tog istorijskog procesa. Drugim rečima, samo je Zapadna civilizacija dinamična i progresivna u svojoj univerzalnoj svetsko-istorijskoj misiji. U tom smislu, racionalistička revolucija je postavila jedinstveni idejni standard Zapadnih kolonijalnih sila u ekspanziji (premda ni Dekart ni Njutn nisu bili naročito zainteresovani za kolonijalna osvajanja) koji je trebalo da postane univerzalno uputstvo za prosuđivanje i određivanje svih drugih kultura i civilizacija različitih od Zapadnog sveta.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Ernesto Laclau, „Universalism, Particularism and the Question of Identity“, at: *The Identity in Question*, ed. John Rajchman, Routledge, New York and London, 1995

<sup>13</sup> Upor: G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Batoche Books, Canada, 1900.

<sup>14</sup> Ernesto Laclau, *ibid.*

<sup>15</sup> „Univerzalno je pronašlo svoje sopstveno telo, ali to je još uvek bilo telo određene



Ovaj, racionalističkom revolucijom indukovani, preokret u evropskom mišljenju stajao je u oštroj suprotnosti prema humanističkim idealima Renesanse, proizvedši nekoliko važnih prekida sa ranijom tradicijom i praksom sticanja znanja o Drugom.

Najpre, naglasak se prebacuje sa usmene na pisanu tradiciju, pri čemu retorika gubi poziciju legitimnog polja proučavanja, a akcenat se stavlja na proizvodnju *dokaza*, na *racionalno* predstavljanje argumenata u vidu racionalnog argumentativnog postupka za dokazivanje istinitosti saznanja sa univerzalističkim predznakom. *Ko* zapravo nudi argumente, u kom kontekstu, kojoj publici – sva ta pitanja sada postaju potpuno nebitna. Na taj način dekontekstualizacija saznanja ulazi u zapadnoevropsku nauku i humanističke discipline. Drugo, kao što smo već napomenuli, javlja se prelaz sa partikularnog na univerzalno; u svetu koji je sve više postajao (kolonijalno) globalizovan, pojedinačni slučajevi i situacije postepeno su gubili svoj značaj, a namesto njih uspostavljaju se zakoni sa univerzalnim važenjem. Drugim rečima, onoliko koliko je uvažavanje Drugog bilo uočljivo u spomenutim moralističkim spisima i filozofskim teorijama srednjeg veka i Renesanse, isto toliko je od 17. veka to uvažavanje postalo nepomirljivo sa strategijama dominacije u kojima je vanevropski Drugi kao *objekt (sa)znanja* trebalo da bude podvrgnut Opštem Zakonu Razuma. Tu je, zatim, takođe i značajan pomak od vremenskog, to jest od kategorije vremenitosti, ka bezvremenom, koji je blisko povezan sa novim strategijama dominacije: naime, dok se u prethodnim vekovima posvećivalo daleko više pažnje *kontekstu* specifičnih situacija, ovo interesovanje se sada gubi u racionalističkoj revoluciji. Konačno, pomak u svim glavnim teorijskim raspravama (u prirodnim naukama, kao i u humanističkim disciplinama) menja svoj pravac od lokalnog ka opštem, u saglasju sa novim univerzalističko-racionalističkim imperativima organizacije epistemološkog polja u čijim se okvirima posmatra, tumači i vrednuje pozicija i status vanevropske Drugosti.

---

partikularnosti – devetnaestovekovne evropske kulture. Tako je evropska kultura bila partikularna, ali u isto vreme i izraz (ali ne više i inkarnacija) univerzalne ljudske suštine (...). Ključna stvar ovde je da u doba Prosvetiteljstva, i još zadugo nakon toga, nisu postojala intelektualna sredstva za razlikovanje evropskog partikularizma i univerzalnih funkcija koje je ta privilegovana partikularnost trebalo da inkarnira, s obzirom da je evropski univerzalizam konstruisao svoj identitet i vlastito samopojmanje upravo kroz poništenje logike inkarnacije i, kao posledica toga, kroz univerzalizaciju svog sopstvenog partikularizma. Stoga je evropska imperijalistička ekspanzija morala biti predstavljena kao univerzalna civilizujuća funkcija, kao modernizacija, razvoj i t.s. Shodno tome, otpori drugih kultura predstavljani su ne kao borbe između partikularnih identiteta i kultura, već kao deo sveprožimajuće epohalne borbe između univerzalnosti, s jedne, strane, i niza partikularizama, s druge – pojam 'narodâ bez istorije' izražava upravo njihovu nesposobnost da reprezentuju univerzalno“; (Laclau, *ibid*, str. 97). Slično tome, Edvard Said u prologu svog *Orijentalizma* upotrebljava sintagmu Karla Marksa iz *Osamnaestog Brimera Luja Bonaparte* koja u Saidovim tumačenjima orijentalističkog diskursa predstavlja paradigmatičan iskaz evropskog kolonijalnog imperijalizma i njegovog superiornog odnosa prema potlačenim narodima: „Oni sebe ne mogu zastupati, njih mora da zastupa drugi.“ (Edvard Said, *ibid*).



Dakako, svi pomenuti elementi istorijskog mehanizma konstruisanja predstava o Drugom na tlu novovekovne Evrope direktno su povezani sa karakteristikama pojma modernosti, odnosno moderniteta, i sa njegovim naglaskom na procesu racionalizacije, na sleđenju ideala objektivnog znanja i Istine.<sup>16</sup> Hijerarhija vrednosti nametnuta tokom 17. veka podrazumevala je preovlađujuće uverenje o postojanju nečega što se naziva univerzalnim znanjem ili univerzalnim načinom za njegovo sticanje (Dekartov pojam *cogito* i sintagma *cogito ergo sum*). Ovo uverenje je u tom periodu većim delom preovladavalo u francuskom Prosvetiteljstvu, utičući na sve aspekte zapadnoevropske civilizacije i šireći se u svom nastojanju da prisvoji i razume druge svetove. *Znanje* je postalo ključna reč. No, šta se moglo (*sa*)znati i na koji način, i dalje je ostajalo zagonetno pitanje bez odgovora sve do početka 20. veka, na šta ćemo se nadalje posebno osvrnuti. Do tog trenutka svojevrstnog epistemološkog zaokreta, problem onoga što se nije moglo saznati, što je izmicalo racionalnim metodama saznanja, problem *nesaznatljivog*, kao i pitanje objektivnih ograničenja i uslovljenosti, te relativnosti *svakog* znanja – pa otuda i specifičnog evropocentričnog svetonazora ugrađenog u sâme temelje evropskih humanističkih disciplina — većim delom bio je potisnut u stranu. U meri u kojoj je pre „otkrića“ drugih svetova dominirao metanarativ koji je afirmisao ideju o priznavanju razlika između različitih kultura i koji je stavljao naglasak na specifičnom kontekstu u kome se afirmišu te razlike i posebnosti, isto toliko se, počev od racionalističke revolucije pa sve do prvih naznaka njene disolucije, dominantan metanarativ ispostavlja kao dekontekstualizujući zahtev za formalnom određenošću i univerzalnim važenjem znanjâ koja su formirana u vekovima kolonijalnih osvajanja. Ovu tendenciju možemo shvatiti kao svojevrstan prosvetiteljski racionalistički fundamentalizam ili kao racionalizam Prosvetiteljstva sa svim svojim (neo)pozitivističkim primesama.<sup>17</sup>

Ova istorijska tendencija u odnosu evropskog Zapada prema sopstvenoj Drugosti dostići će svoj vrhunac na prelazu iz 19. u 20. vek. U tom periodu, kada se uostalom formira i institucionalizuje većina modernih naučnih disciplina

16 Vidi: Milan Rakita: „Prilog kritici teorija modernizacije i tranzitologije u društvenim naukama“, u: zbornik radova *Izgubljeno u tranziciji – Kritička analiza procesa društvene transformacije*, ur. Ana Veselinović, Petar Atanackovic, Željko Klarić, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd, 2011, str. 7-32. <http://www.rosalux.rs/userfiles/files/Zbornik%20Izgubljeno%20u%20tranziciji.pdf>

17 Jer, modernost (je), kako primećuje Laclau, „na svom vrhuncu u velikoj meri predstavljala pokušaj da se prekine logika inkarnacije. Funkcija Boga kao univerzalnog garanta i apsolutnog izvora svega postojećeg bila je zamenjena Razumom, a racionalno utemeljenje imalo je sopstvenu logiku koja se veoma razlikovala od božanske intervencije – glavna razlika sastojala se u tome da je racionalno utemeljenje trebalo biti u potpunosti dostupno ljudskom razumu. Od tog trenutka, taj zahtev je u potpunosti inkompatibilan sa logikom inkarnacije; naime, ako sve treba da bude dostupno razumu, onda isto tako transparentna treba da bude i veza između univerzalnog i tela koje ga inkarnira, a u tom slučaju bi trebalo da bude eliminisana i nesamerljivost između univerzalnog koje treba da se inkarnira i tela koje ga inkarnira. Otuda se ispotavlja zahtev za postuliranjem entiteta ili tela koje je u-sebi i po-sebi univerzalno.“ Laclau, *ibid*, str. 96).

kakvim ih danas poznajemo, na Zapadu će već u potpunosti biti formirana jedna zaokružena i uglavnom monolitna predstava o Drugom, koja će dodatno učvrstiti postojeću dominaciju kako na realnom, tako i na simboličkom planu. Tako naporedo sa vojnom, ekonomskom i političkom kolonizacijom vanevropskih kultura, na epistemološkom nivou dolazi do izražaja unisoni proces formiranja i proliferacije „objektivnih“ znanja o novootkrivenim kulturama koji će dovesti do postepenog uobličavanja manje ili više jedinstvenog pogleda Zapada i do stvaranja jedne koherentne i autoreferentne slike sveta, na čijim će osnovama zapadnoevropski intencionalni subjekt znanja (i moći) vremenom konstituisati svoja autoritativna tumačenja vanevropske Drugosti, iza kojih će stajati ugled i moć akademskih institucija, baš kao u slučaju nastanka i razvoja moderne antropologije.

## **Drugi talas otkrivanja Drugosti. Revizija i reorganizacija znanja o Drugom na novim saznavnim osnovama. Modifikacija autopercepcije evropskog Zapada**

Vratimo se sada dobu kome (još uvek možda) pripadamo; primetićemo da značajan broj antropologa i danas još uvek participira u nekom obliku kolonijalnog ili kolonizujućeg diskursa sa racionalističko-prosvetiteljskim habitusom kadgod zakoraće u svet „strane“, nepoznate ili „egzotične“ kulture. Uprkos nezanemarljivim teorijskim dometima postkolonijalne kritike, još uvek se postojeći istorijski korpus znanja o Drugom u diskursu humanističkih nauka tretira kao evidentna podloga savremene Zapadne misli o fenomenima kao što su, primerice, Orijent, Islam ili Balkan. Posmatrano na opštem saznavno-teorijskom nivou, neosporno je da postojeći fond opštih teorijskih saznavanja predstavlja jedan od neophodnih saznavno-logičkih preduslova od kojih se nužno mora poći pri izgradnji hipotetičke osnove novih naučnih istraživanja. Međutim, ostavljajući po strani gnoseološki formalizam (neo)pozitivistički definisanog procesa naučnog saznavanja, obratićemo pažnju na jedan poseban aspekt kumulativnog istorijskog procesa formiranja naučnih saznavanja, koji je u izvesnoj istorijskoj perspektivi unutarnaučnog razvoja antropologije kao nauke o Drugosti predstavljao značajan *novum* u teorijskom tretmanu i pomak u praktičnom istraživanju drugih kultura (kao i svih drugačijih sklopova vrednosti, normi i načina predstavljanja, čak i u okvirima sopstvene kulture i društva), odnosno prelomni momenat u razvoju antropologije. Reč je o istorijskom trenutku od kojeg u modernom naučnom mišljenju postepeno počinje da se uobličava svest o značaju (a takođe i o značenju)

naslaga formiranih predstava o Drugom, i o sasvim specifičnoj ulozi postojećih naučnih saznanja u kumulativnom procesu formiranja unutrašnje organizacije epistemološkog polja koje omogućava govor humanističkih nauka o svom predmetu proučavanja, o Drugom vanevropskog sveta. U čemu se zapravo sastoji značaj ovog svojevrsnog epistemološkog zaokreta i kako je do njega došlo?

U toku istorijskog razvoja različitih teorijskih usmerenja u proučavanju nepoznatih kultura, u čijim je okvirima zadugo ostajala neosvetljena epistemološka osnova na kojoj je počivao etnocentrični i evropocentrični svetonazor antropološke misli, vremenom će se postepeno iskristalisati jedan kvalitativno drugačiji teorijsko-metodološki i praktično-istraživački pristup koji će uspostaviti nove naučne postulate i istraživačke metode. Prema tom pristupu, jedan od neophodnih preduslova za razumevanje drugih kultura (i svih drugačijih sklopova vrednosti, normi, predstavljanja, itd.) iz perspektive zapadnoevropskog istraživača upravo je svest o postojećim razlikama, čak i onda kada je sâm antropolog/etnolog član određene zajednice koju proučava. Uočavajući značaj ovih sazajnih i metodoloških problema u toku svoje bogate istraživačke prakse i bejavši suočen sa problemima prevođenja kulturnih razlika, Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss) je sredinom prošlog veka uveo izvesne gnoseološko-metodološke novine u postojeće interpretativne okvire antropologije. Reperkusije ovih novina će na opštem sazajno-teorijskom nivou biti od posebne važnosti za temu kojom se ovde bavimo. Za sada je važno napomenuti da se značaj Levi-Strosove intervencije u odnosu na temu kojom se bavimo sastoji u pokušaju formulisanja opštih metateorijskih smernica jednog kvalitativno drugačijeg istraživačkog pristupa koji će postati podesan za proučavanje kultura *en general*.

Naime, u *Tužnim Tropima*<sup>18</sup> i *Strukturalnoj antropologiji*<sup>19</sup> Levi-Stros skicira portret savremenog istraživača-etnologa kojem prilikom sprovođenja konkretnog terenskog istraživanja i potonje redakcije rezultata ne preporučuje ni potpuno distanciranje, niti identifikovanje sa zajednicom koju proučava već, pre svega, specifičan misaoni i metodološki postupak *odvajanja od svog društva*.<sup>20</sup> Ovo Levi-Strosovo praktično-istraživačko uputstvo ima za cilj da ukaže da je osnovni i neophodan preduslov za ostvarivanje neutralnog uvida u oblike

18 Claude Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zora, Zagreb, 1960.

19 Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija Claude Levi-Straussa*, Svjetlost, Zagreb, 1989.

20 Primećujući da se „etnologija realizuje unutar datog elementa diskursa”, i to kao „(...) neizbežna nužnost, a ne (kao) istorijska slučajnost“ – Žak Derida (Jacques Derrida) takođe želi da kritički preispita privilegovan položaj etnologije unutar zapadne episteme, dovodeći u pitanje njen status u trijedru znanja humanističkih nauka, naročito kada potcrtava činjenicu da je etnologija: „ (...) primarno evropska nauka koja koristi tradicionalne pojmove, koliko god se ona borila protiv njih“, i iz toga izvodi posledičan zaključak da: „bez obzira da li (etnolog) to želi ili ne – ta odluka ne zavisi od njega – on (etnolog) unutar svog diskursa prihvata premise etnocentrizma već u trenutku kada počne da ih prokazuje.“, Žak Derida: „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, u: Euđenio Donato i Ričard Meksi: *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 294.

strukturisanosti datog objekta analize, ali isto tako i za uviđanje mesta sa kojeg se iznose pretpostavke i donose sudovi o istom tom predmetu – upravo izmeštanje subjektivnog pogleda istraživača (dakle, evropocentričnog intencionalnog subjekta znanja) van okvira individualne mentalno-logičke, odnosno ideološke matrice proistekle iz sopstvene (univerzalističke) kulturno-civilizacijske pozicioniranosti. Ovo pravilo važi bez obzira da li je reč o istraživaču koji proučava njemu stranu kulturu ili, pak, o onom koji se bavi kulturom sopstvenog društva. Reč je, u stvari, o korisnoj metodološkoj sugestiji koja nas upućuje na razlikovanje dve vrste naučnih istraživanja: onih koja određenu kulturu interpretiraju na osnovu iskustva življenja u njoj, jednovremeno participirajući u vrednostima datog socio-kulturnog sistema, s jedne strane, i onih istraživačkih pristupa koji datoj kulturi prilaze „izvana“, iz nekog drugačijeg idejnog, istorijskog, kulturalnog i vrednosnog sistema, ocenjujući je sopstvenim merilima i u skladu sa vlastitim preferencama, s druge strane. Ukoliko ovo Levi-Strosovo inovativno sagledavanje strateških ciljeva i zadataka etnografskih, odnosno antropoloških istraživanja posmatramo u jednoj široj naučno-istorijskoj perspektivi razvoja savremene antropologije, onda možemo primetiti da je predloženo odvajanje od uronjenosti u *epistémé* sopstvenog društva (dakle, od etnocentrizma), od hegemonije imperativa sopstvene kulturno-civilizacijske pozicioniranosti (ili evropocentrizma), predstavljalo onu *prelomnu simboličku tačku* u kojoj je evropski beli čovek ostvario svoj drugi (ovoga puta – saznajno-modifikovan) kontakt sa drugim kulturama, društvima, zajednicama i pojedincima. Epohalan značaj i gnoseloški *novum* ovog kvalitativno drukčijeg iskoraka u različitost van-zapadnog sveta ovoga puta se ogledao ne samo u tome što je na jedan kvalitativan način izmenio dotadašnje predstave Zapada o novootkrivenim Drugima, koje su bile karakteristične za prvi talas otkrivanja Drugosti, već u tome što je po prvi put omogućio *modifikaciju tradiranih predstava novovekovnih kolonizatora o sebi samima*.

## **Antikolonijalna misao i počeci savremene kritike kolonijalnog diskursa**

Međutim, kada govorimo o logici istorijskog oblikovanja procesa samopoimanja sopstvene pozicioniranosti Zapada u odnosu na vlastitu Drugost na tlu Evrope, važno je napomenuti da epohalna promena (auto)perceptivne sheme antropologije započinje u osvit 20. veka, a ne tek od sredine 20. veka kada na scenu stupa Levi-Stros sa naučnim projektom strukturalne antropologije, kao što bi se na prvi pogled moglo pomisliti. Ovim se svakako ne želi umanjiti potonji značaj Levi-Strosovih inovativnih naučnih dostignuća, tim pre što ovom autoru nisu bila nepoznata nastojanja njegovih prethodnika koja su svojevremeno takođe

bila usmerena ka promeni epistemološkog ustroja društvenih nauka i uvreženih predstava zapadnoevropskih društava o stranim kulturama.<sup>21</sup> Uobičajeni izrazi koji se danas upotrebljavaju za opisivanje ove vrste dvadesetovekovne kritičke tradicije u društvenim naukama i evropskoj umetnosti su antikolonijalni, odnosno postkolonijalni diskurs, ili kritika kolonijalnog diskursa. Međutim, kao i svaka sintetička odrednica kojom se označava poseban teorijski i idejni pravac u naučnoj misli, i ove odredbe takođe pate od sindroma uopštavanja, pri čemu se različito nijansirani teorijsko-metodološki pristupi i idejne orijentacije, ponekad sa potpuno različitim poreklom, razvojem i intencijama, nekritički izjednačavaju.

U istorijskoj pojavi antikolonijalizma u društvenim naukama i umetnosti s početka 20. veka naslućuju se počeci avangardne misaone tradicije i specifične teorijsko-istraživačke prakse koji su bili direktno suprotstavljeni jednodimenzionalnom poimanju drugih kultura unutar evropske nauke i umetnosti. U okvirima te heterogene kritičke tradicije radikalnog mišljenja trebalo bi potražiti prve naznake jednog kvalitativno drugačijeg pristupa u ophođenju sa kategorijom Drugosti na evropskom kontinentu. Taj pionirski antikolonijalni pristup će, makar lateralno, uticati na potonji pravac razvoja antropologije i posledičnu promenu njenog epistemološkog ustroja i saznanjno-istraživačkih orijentacija, a time posredno i drugih posebnih naučnih disciplina koje su se iz svoje perspektive *sub speciae* bavile različitim fenomenima vanevropske Drugosti. Specifičnost epistemičke promene koja je u naučnom diskursu i umetničkim praksama bila indukovana antikolonijalizmom sastojala se u tome što je postepeno dovela do „čišćenja“ od naslaga istorijski stečenih predrasuda o vanevropskoj Drugosti i do posledične revalorizacije vladajućeg diskursa u nauci i kulturi vodećih evropskih društava. Čitava plejada pomenutih francuskih teoretičara, terenskih istraživača i umetnika koji su se u okvirima široko shvaćenog polja etnografskih/antropoloških istraživanja bavili sopstvenom Drugošću, ukazivala je svojom delatnošću na koji način antropologija može delovati u službi subverzivnog kulturnog kriticizma.<sup>22</sup>

21 Ovde najpre imamo u vidu Marsela Mosa (Marcel Mauss), o čijem je čuvenom delu *Sociologija i antropologija* Levi-Stros nadahnuto pisao, a potom i plejadu Mosovih idejno-teorijskih sledbenika koji su, svaki na svoj način, razvijali ideju jednog epohalno drugačijeg shvatanja etnografije kao razvijene naučne discipline, poput Mišela Lerisa (Michel Leiris), Andre Masona (André Masson), Robera Desnoa (Robert Desnos), Alfreda Metroa (Alfred Métraux), Em Sezara (Aime Cesare), Žorža Bataja (Georges Bataille) i dr.

22 Svojevremeno su gorepomenuti Alfred Metro i Pol Rive (Paul Rivet) u saradnji sa terenskim istraživačem Žorž Anri Rivijerom (Georges-Henry Riviére) i Žorž Batajem učestvovali u produkciji zbirke eseja koja je predstavljala konceptualni okvir prve javne izložbe prekolumbijske umetnosti u Francuskoj. Ova saradnja je predstavljala zametak institucionalnog uobličavanja kvalitativno drugačijeg obrasca poimanja zadataka i ciljeva antropologije, odnosno etnografije. Tako se na Riveov predlog mladi terenski istraživač Rivijer prihvatio zadatka reorganizacije muzeja Trokadero (*Trocadero Musée*) u kojem su bile pohranjene zbirke umetnosti drugih, vanevropskih kultura. Iz ove saradnje kasnije su proistekle dve značajne muzejske i istraživačke institucije nove francuske etnologije, poput *Musée de l'Homme* i *Musée des Arts et Traditions Populaires* koje su ponikle na osnovama starog i prevaziđenog koncepta muzeja

Za razliku od provincijalne Zapadne racionalnosti koja nikada u potpunosti nije uspjela da prevaziđe granice sopstvenog *rationalité*, ovaj avangardni pravac u društvenoj misli u umetničkim praksama toga doba omogućio je oneobičavanje dominantnog akademskog diskursa, prvenstveno zahvaljujući otklonu od uvreženog poimanja reči i pojmova zapadne racionalističke topike kao što su etnografija, etnologija, antropologija, kulture, civilizacija, lepo, itd, otvarajući na taj način prostor za rekonceptualizaciju osnovnih epistemoloških postavki antropologije, a time posredno i za revalorizaciju pozicije i statusa Drugog u ondašnjim humanističkim disciplinama. Ova revolucionarna nastojanja usmerena ka promeni vladajuće epistemološke paradigme u društvenim naukama svoga doba karakterisao je pokušaj da se kritički preispitaju i semiotički dekodiraju sve dominantne vrednosti zapadnoevropske kulture i civilizacije sa univerzalističkim pretenzijama, koje su se istorijski uspostavljale i oblikovale upravo unutar odnosa zapadnoevropskog belog čoveka spram drugih civilizacijskih i kulturnih tradicija, a koje pre toga nikada nisu bile dovedene u pitanje. Radilo se o prevashodnoj težnji da se postojeće dominantne kategorije u kulturi, nauci i umetnosti, koje su u to vreme bile već duboko usađene u način postojanja i obrasce autopercepcije i valorizacije vlastite pozicije zapadnoevropske civilizacije u okvirima čitavog sveta, sada po prvi put preformulišu, restrukturiraju i revalorizuju na bitno drugačijim idejnim i teorijskim osnovama. Eksplicitna kritika evropskog kolonijalizma predstavljala je idejnu sadržinu i jedinstveno zaleđe nove antropološke paradigme koja je, barem u jednom delu evropske antropološke nauke, dovela do novog čitanja postojećih objekata znanja.

Kada je reč o predmetnom usmerenju i saznavnim preokupacijama, ovi pioniri kritike evropskog kolonijalizma bavili su se terenskim istraživanjima i proučavanjem udaljenih kultura, ali sada ne više isključivo radi prostorno-geografskog otkrivanja tih nepoznatih stranih kultura, kao što je to bio slučaj u periodu od prvih otkrića Novog sveta pa sve do poznog 19. veka. Moglo bi se reći da je pojava antikolonijalne misli uticala na to da se u dugoj istoriji odnosa zapadnih i van-zapadnih kultura po drugi put dogodilo ponovno otkrivanje *prave prirode* Drugog, s tim što se ovoga puta Drugom ne odriče njegov humani lik, već ističe dostojanstvo njegove *autentičnosti* i naglašava pravo na vlastitu posebnost i drugojačijost.

Da zaključimo – Drugi je, dakle, na epistemološkom horizontu evropskog Zapada u to vreme još uvek prisutan kao aktivni označitelj, u njega se upisuju vlastite fantazije, strahovi i nade, ali on sada više ne predstavlja onog *nepoznatog Drugog* kao primarnu fiksaciju srednjovekovnog Zapadnjaka koju treba najpre upoznati, potom joj dati mesto u sopstvenom simboličkom poretku, i na kraju

---

Trokadero. Unošenjem invencija u dotadašnje obrasce valorizacije kolonizovanih vanevropskih kultura, ovi su se autori zapravo bavili demontiranjem i predrujojačenjem ključnih kategorija sopstvene kulture (prim.aut.). Vidi: James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988



zagospodariti njom – druga polovina 19. i početak 20. veka pozno je doba već formulisanih i zaokruženih taksonomija; Drugi je u to vreme gotovo u potpunosti upoznat, označen i aproprisan. Pojam Drugosti i dalje ima instrumentalnu funkciju, ali ovoga puta mu više nije namenjena centralna pozicija kategorije kojom će se uspostavljati i učvršćivati fizička dominacija Zapadnog belog hrićanskog čoveka, kao što je to bio slučaj u prethodnim vekovima. Sada, pak, kada je ostvarena vojno-politička i ekonomska nadmoć i učvršćena simbolička dominacija zapadnoevropske civilizacije, prvi vesnici procesa dekolonizacije (a u tome će im se nekoliko decenija kasnije pridružiti rodonačelnici postkolonijalne misli) težiće tome da u odnosu svoje Drugosti kritički preispitaju istorijski istrošen projekat kolonijalnih osvajanja i da na taj način zapravo kritički revalorizuju *vlastitu* kolonijalnu kulturu i etički krajnje upitno nasleđe evropskog imperijalizma.

Tako se antikolonijalizam na početku 20. veka pojavljuje tek kao skrajnuti nagoveštaj buduće transformacije slike o *noble savage*, dovoljno udaljen od evropskih institucija koje čuvaju univerzalno važeće Znanje i reprodukuju predstavu o tzv. „plemenitom divljaku“ da ne postane *mainstream* naučne misli svoga vremena, ali još i danas značajan po tome što je po prvi put uveo diskontinuitet, ako već ne i pravi epistemološki prelom, u način poimanja dotadašnjih ideja i predstava Zapadnog belog čoveka o vanevropskim kulturama. Tek par decenija kasnije uslediće naredni pokušaj deklarativnog raskida sa univerzalističkim pretenzijama evropskog intencionalnog subjekta znanja (i moći). Tek tada će dominantan naučni diskurs donekle modifikovati predstavu o vlastitoj ulozi u minuloj epohi kolonijalizma. Međutim, u međuvremenu će biti potrebno da prođe par decenija i dva svetska rata sa imperijalnim i (neo) kolonijalnim predznakom da bi se na istorijskom horizontu epohe moderne misli dogodio svojevrstan epistemološki prelom, koji će po prvi put nagnati evropsku kulturu da preispita sopstveni odnos prema kategoriji Drugosti kroz kritičko sučeljavanje sa istorijskim nasleđem epohe moderne i kolonijalnih osvajanja.<sup>23</sup>

U tom smislu, i pioniri francuske antikolonijalne misli, baš kao i istaknuti predstavnici postkolonijalizma, bili su, svaki na svoj način, proizvod specifičnog istorijskog perioda u kojima nastaju i, kao takvi, predstavljali su pozni izdanak jednog vremena dugog trajanja koje nazivamo epohom moderne. S obzirom na različite političke kontekste istorijskih perioda u kojima se formiraju, to su i njihove saznavno-teorijske investicije nužno morale biti rukovođene unekoliko različitim naučnim i van-naučnim interesima, te se uprkos izvesnoj sličnosti mora izvršiti neophodno razgraničenje kako bi smo osvetlili različite epistemološke i idejne pozicije sa kojih obe grane jedinstvene kritičke tradicije u evropskoj

---

23 Jer, kao što primećuje Robert Jang (Robert Young): „Osim ponovnog ispisivanja istorije vanevropskih povesti i kultura, analiza kolonijalizma menja perspektivu evropske istorije i kulture sa ciljem da ispita fundamentalne strukture i pretpostavke Zapadnog znanja. Nasleđe kolonijalizma je jednako veliki problem za Zapad kao i za opustošene zemlje u svetu izvan njega.“ Robert Jang: „Dezorijentišući orijentalizam“, u: *Reč*, godina IV, broj 33, Beograd, str. 66.



antropološkoj misli istorijski nastupaju. Naime, dok nas, s jedne strane, primer pomenutih francuskih etnologa, terenskih istraživača i umetnika upućuje na zaključak o postojanju inherentnih nastojanja za promenom vladajuće Zapadne *epistemé* toga doba, baziranih na uvidima ovih pionira kritike kolonijalnog diskursa unutar savremene antropološke paradigme, do kojih se došlo relativno samostalno i nezavisno od glavnih naučnih trendova i vladajućih kulturno-istorijskih tendencija svoga doba – dotle se čini da je prilikom vrednovanja Levi-Strosove novatorske misli, a koja će presudno uticati na zasnivanje nove antropološke paradigme sredinom 20. veka, ispravnije govoriti kao jednoj drugačijoj opciji unutar moderne antropološke misli.

### **Levi-Stros i pokušaj promene epistemološke paradigme humanističkih disciplina**

Kao što smo već napomenuli, značaj Levi-Strosovog teorijsko-metodološkog poduhvata za temu kojom se bavimo takođe se sastoji u njegovom pokušaju zasnivanja jedne inovirane sazajno-interepretativne pozicije koja bi omogućila izmeštanje pogleda istraživača drugih kultura van okvira tradiranih etnocentričnih/evropocentričnih perceptivnih shema evropske nauke, formiranih tokom prosvetiteljskog i postprosvetiteljskog perioda. Cilj ovog poduhvata bio je uspostavljanje novog horizonta međusobnog razumevanja kultura sveta koje ide izvan granica autoreferentnog modela Zapadnog poimanja vlastite kulturne Drugosti, u kome se rastvaraju naučni sudovi koji predstavljaju proizvod viševjekovne produkcije jednog partikularističkog oblika znanja sa univerzalističkim pretenzijama. Otuda je Levi-Stros u svojim teorijskim promišljanjima fundamentalnih struktura ljudskog duha bio prinuđen da se kritički osvrne na nasleđe zapadnoevropskog *ratia* kako bi započeo proces reorganizacije postojećeg fonda naučnog znanja i misaono-analitičkih okvira i operacija, iz čega bi proistekla rekonceptualizacija predmetne stvarnosti humanističkih disciplina i mogućnost zasnivanja novih oblika komunikacije sa različitošću, sa Drugim. U isto vreme, to je takođe podrazumevalo i znatan napor da se učini presudna promena u tradiranoj naučnoj vizuri klasičnog zapadnoevropskog istraživača-etnologa/antropologa. Baš kao i u slučaju Levi-Strosovih prethodnika, potreban je bio iskorak iz specifičnog etnocentričnog svetonazora radi pronalaženja izvesne pozicije izvan evropskog *ratia*, kako bi se na novim filozofskim osnovama ostvarila drugačija komunikacija sa Drugim. Ovde imamo na umu Levi-Strosov pokušaj radikalne kritike tradicije filozofije *cogita* u vidu njenih dvadesetovekovnih derivacija, fenomenologije i egzistencijalizma, kroz nastojanje da se formira radikalno drugačiji naučni diskurs (naučni projekat filozofske antropologije, psihoanalize i lingvistike kao alternative pomenutoj filozofskoj tradiciji). Na prvi

pogled, ovaj naučni projekat se doimao kao pokušaj razaranja kartezijanskog privilegovanog pojma svesti, te je u ovom smislu predstavljao pokušaj razbijanja pozitiviteta u kome je smešten naučni diskurs antropologije.

U ovoj tački takođe možemo naslutiti određenu sličnost Levi-Strosvih nastojanja sa delatnostima pomenutih predstavnicika etnografskog nadrealizma mosovske (Marcel Mauss) provenijencije. Međutim, za razliku od njih koji su bespoštednom kritikom vladajućeg naučnog i kulturno-umetničkog diskursa nastojali da odbrane pravo na različitost vanevropskog Drugog kao takvog, okosnica Levi-Strosovog teorijsko-metodološkog poduhvata bila je sadržana u teorijskom postuliranju osnovnih formi funkcionisanja ljudskog duha, onih „najopštijih i univerzalnih kodova koji nam omogućavaju otkrivanje onoga što je jedinstveno, suštinsko iza mnoštva raznolikosti“.<sup>24</sup> Izgledalo je kao da je i Levi-Stros, poput svojih prethodnika, takođe želeo da ukaže na to da su sve kulture ovoga sveta podjednako vredne. Pod direktnim uticajem strukturalne lingvistike, Levi-Stros je ovaj zahvat nastojao da izvede putem operacije hipostaziranja jedne nad-determinističke nesvesne strukture (jezik), primarno fundirane unutar bipolarnog aktivističkog odnosa, čija se osnova nalazi na nivou fiziološke strukture ljudskog mozga. Rečima Levi-Strosa, to je „temeljni strukturalni plan“. Činilo se da je time po prvi put u modernoj istoriji Zapadne kulture i civilizacije suštinski bio doveden u pitanje legitimitet univerzalno važećeg pojma omnipotentnog belog, Zapadnog Čoveka. I zaista, ovakva epistemološka pozicija, kao uostalom i celokupan opus ovog mislioca, na prvi pogled prosto odiše svojevrsnim antihumanizmom, u smislu da se zahvat situiranja figure Čoveka po prvi put ne izvodi putem centralizujućeg koncepta u čijim bi okvirima čovek bio smatran gospodarem bitka (kartezijanski *credo – cogito ergo sum*). Naprotiv, u Levi-Strosovom tumačenju pojam čoveka prividno se izmešta, privremeno dislocira, da bi ga na upražnjenom mestu zamenio koncept (lingvističkog) nesvesnog kao njegov alter-ego i supstitut. Na taj način Levi-Strosu je pošlo za rukom da izvrši operaciju predrugojačenja i desupstancijalizacije univerzalističkog pojma (belog, Zapadnog) Čoveka, formiranog u epohi racionalizma i Prosvetiteljstva. Figurativno rečeno, počev od tog prelomnog trenutka rasredištenja subjekta, zapadnoevropljanin je po prvi put postao sâmom sebi *Drugi*, odnosno na simboličkom planu počeo se samopoimati kao *Drugost* sopstvene *Drugosti*.

No, ovaj prividan napad na sâme temelje Prosvetiteljstva bespoštednom kritikom novovekovnog racionalizma i neupitnog poverenja u dotad važeće iskaze evropske nauke u kulturu, to svojevrsno slabljenje bitka u funkciji prevazilaženja temeljne opozicije subjekt–objekt, doima se himeričnim u delu Levi-Strosa. Naime, uprkos svojevrsnoj operaciji filozofskog decentriranja subjekta, na delu je bila (još) jedna interpretacija, odnosno reaproprijacija<sup>25</sup> ili neomitologizacija<sup>26</sup>,

24 Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija Claude Levi-Straussa*, Svjetlost, Zagreb, 1989.

25 vidi: Đani Vatimo, *Kraj moderne*, Svetovi, Novi Sad, 1991.

26 vidi: Manfred Frank, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

u nizu metafizičkih interpretacija/rekuperacija bitka, koji (bitak) kao zajednički imenilac svih svojih istorijskih personifikacija (*logos, thelos, arche, čovek, ili nesvesno*) više od dve hiljade godina natkriljava i prožima, utemeljuje i daje smisao Zapadnoj civilizaciji, njenom postojanju i istorijskom trajanju. *Ergo*, u tom neprekinutom lancu perpetuiranja *iskona*, Levi-Strosova teorijska paradigma ispostavlja se kao jedan od najnovijih beočuga. Ostavljajući na trenutak po strani njene epohalne saznanje i metodološke inovacije, ova teorijska paradigma na širem idejno-naučnom planu ni u kom slučaju ne čini radikalni prekid kontinuiteta simboličke dominacije evropskog Zapada u globalnim okvirima, već se u izvesnoj idejno-političkoj perspektivi ukazuje kao nedosledan ideološki oponent prevladanom reakcionarnom ideološko-političkom obrascu evropskog kolonijalizma i imperijalizma kojim je evropska kultura bila impregnirana, a njene nauke o čoveku pregnantne.<sup>27</sup>

234

Posmatran kao najnovija epizoda u istorijskom nizu različitih modaliteta teorijskog tretiranja fenomena Drugosti na Zapadu, primećujemo da je i Levi-Strosov pokušaj zasnivanja naučnog projekta strukturalne antropologije u osnovi takođe nosio svojevrstan balast novovekovne krize evropskog kulturno-istorijskog nasleđa, koja se periodično ispoljava u obliku opsesivnog nastojanja ka iznalaženju novih plauzabilnih interpretativnih obrazaca rekonstrukcije autentičnog evropskog kulturno-povesnog ishodišta. Tek, opšte je mesto da je evropski Zapad nakon objave gubitka centralne pozicije u bivšoj kolonijalnoj preraspodeli sveta bio primoran da preduzme zahvat revalorizacije sopstvenog statusa unutar novostvorene idejno-političke i geostrateške strukturisanosti sveta. Na simboličkom i teorijskom planu, dezintegracija evropskog kolonijalnog sistema označila je nov početak procesa transformacije ontološke funkcije središta i potragu za novim univerzalno važećim konsenzusom. Unutar tog prelomnog epohalnog događa odigrava se dislokacija svih *toposa* klasične evropske kulture koja se, počev od tog trenutka, izmešta u područje decentralizovane referentne kulture, počinjući da poima sebe kao *Drugo u odnosu na svoju Drugost*, to jest, kao *Drugost Drugosti*. Čini se da je Levi-Stros vrlo dobro uviđao potrebu da se postojeće nauke o čoveku takođe moraju reformisati u skladu sa novouspostavljenom strukturisanošću sveta.<sup>28</sup>

Kada je reč o opštem saznanju-teorijskom planu Levi-Strosove misli – izostavimo li činjenicu da je njegovom intervencijom ukinuta dotadašnja hegemonija perspektiva koja figuru Čoveka stavlja u centar sveta, smatrajući ga

27. „Sve tragedije koje smo doživeli najpre sa kolonijalizmom, potom sa fašizmom i najzad sa koncentracionim logorima, nisu ni u opoziciji ni u kontradikciji sa tobožnjim humanizmom, u obliku u kome on kod nas opstojava već više vekova, nego čine, rekao bih, njegov prirodan produžetak“, citirano prema: Cvetan Todorov, *Mi i drugi: Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, XX vek, Beograd, 1994, str. 79.

28. „Naša nauka je dostigla zrelost onoga dana kada je zapadni čovek počeo da uviđa da sebe nikada neće moći shvatiti sve dok na zemljinoj površini postoji ijedna rasa ili ijedan narod prema kojem bi se odnosio kao prema objektu“, Claude Lévy-Strauss, *Strukturalna antropologija Claude Lévy-Straussa*, Svjetlost, Zagreb, 1989, str. 44.

u filozofskom smislu gospodarem bitka, namesto čega je izvršeno pomenuto hipostaziranje nesvesne strukture kao univerzalne (lingvističke) osnove koja će omogućiti poništavanje hijerarhizacija različitosti – čini se, ipak, da Levi-Strosovo epistemološko stanovište ne označava onaj famozni radikalni prekid kontinualnog metafizičkog koncepta bitka; uprkos izrazitom antievolucionizmu i posledičnom uvođenju pojma diskontinuiteta u problematiku odnosa subjekt–objekt, radikalno suprotstavljenog fenomenološkim shvatanjima o dualističkom kontinuitetu između doživljenog i stvarnog, te o izvornom jedinstvu sveta i subjekta – Levi-Strosova epistemološka pozicija ne može se, zapravo, okarakterisati kao dosledno antihumanistička, što bi predstavljalo jednu od osnovnih karakteristika pojedinih predstavnika pomenute kritičke tradicije etnografskog nadrealizma koji se nalaze na suprotnom polu iste linije intencije na koju se nedosledno naslanja i sâm Levi-Stros. Naprotiv, imamo li u vidu antiprosvetiteljski ideološki habitus Levi-Strosovog teorijsko-metodološkog programa koji u novom, modifikovanom obliku, uzdiže na pijedestal stari univerzalno važeći pojam Čoveka, jasno je da Levi-Strosov subjekt, shvaćen antihumanistički, kao *ne-samo-svest*, jednostavno predstavlja korelat metafizičkog bitka označenog pojmovima univerzalnosti, objektivnosti, civilizovanosti, itd.<sup>29</sup>

## Zaključak

Tako je kategorija belog, hrišćanskog, a zatim i prosvećenog Čoveka evropskog Zapada pretrpela još jedno istorijsko rasredištenje i *rekonstrukciju*, ali ne i konačno i neopozivo ukidanje vlastite univerzalističke pozicije hegemonog subjekta znanja i (moći), koji je samo par vekova ranije, najpre na prostorno-fizičkom, a zatim i na simboličkom planu, uzaptio Drugost vanevropskog sveta. Onaj „stari“, na racionalističkim osnovama konstruisan, pojam čoveka, sada pak, nakon Levi-Strosove intervencije postaje internalizovan, trajno nastanjen na mestu na kome nikada pre tog događaja nije obitavao, ostajući prisutan u svom

<sup>29</sup> Dopustimo Levi-Strosu da se odbrani od naših tvrdnji: „Često su mi zamerali da sam antihumanista. Ne verujem da je tako. Ono protiv čega sam ja ustajao i u štetnost čega duboko verujem, to je ona vrsta bestidnog humanizma, čiji koreni sežu, s jedne strane, u jevrejsko-hrišćansku tradiciju, a s druge, u nama bližu, tradiciju renesanse i kartezijanstva, koji čoveka čine vladarem i apsolutnim gospodarem svega do sada stvorenog na svetu.“ (citirano prema: Cvetan Todorov, *Mi i drugi: Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, XX vek, Beograd, 1994, str. 79). U spisu *O humanizmu*, Martin Hajdeger (Martin Heidegger) takođe opisuje humanizam u sasvim drugačijem svetlu od ordinarnih shvatanja humanizma, naglašavajući njegovu tesnu povezanost sa ontologijom; po njemu, humanizam je čak sinonim za metafiziku: „Humanizam ne postoji sem kao razvoj metafizike u kojoj čovek preuzima ulogu koja nije nužno centralna ili ekskluzivna. Naprotiv, samo ukoliko se ne ispolji njen ‘humanistički’ karakter, u smislu svođenja svega na čoveka, metafizika može da preživi kao takva“, vidi: Martin Hajdeger, *O humanizmu*, Gradina, Niš, 1998.

odsustvu, izvan domašaja radikalne filozofske intervencije. Drugim rečima, iako je svojim proučavanjem društva bez istorije, davanjem primata sinhroniji nad dijahronijom Levi-Strosov naučni projekat etnologije, odnosno strukturalne antropologije, imao za cilj ispitivanje čoveka kao pozitiviteta nastanjenog u diskursu drugih humanističkih nauka (čije govore o čoveku omogućava upravo etnologija, odnosno antropologija u simetričnom odnosu sa psihoanalizom) – pitanje središta kao bića, kao temeljnog principa koji strukturira strukturu i daje značenja *igri* strukture ostalo je samo ovlaš dotaknuto, te je otuda opseg vlastitog važenja iscrpljivalo u pasivnoj interpretaciji ideje o (kontinualnom ili diskontinualnom) ponavljanju, to jest, trajanju Istog.<sup>30</sup> Tome u prilog govori i Levi-Strosovo formalističko određenje jezika koji u njegovoj interpretaciji ostaje „struktura strukture“, idealizovani sintetički pojam metapozitiviteta iz koga sve polazi i u kome sve završava, koji simbolizuje temelj izvesnosti predstave o fundamentalnoj ideji postojanja i trajanja.

Na sasvim suprotnoj strani od Levi-Strosa ukazuje se ničeanska tradicija takozvane filozofije čekića u figuri jednog Žorža Bataja, koji pominje izvesno „unutrašnje iskustvo“ kada želi da se približi dimenziji nemišljenog i filozofskom govoru koji je dorastao tom *graničnom* iskustvu. Batajev koncept odsutne prisutnosti, dakako, bitno je ne-naučan po svom karakteru (štaviše, antinaučan), on prebiva u domenu izvesnog kontroverznog „mističkog“. Stoga je prilikom upoređivanja ova dva autora neuputno govoriti o bilo kakvoj vrsti prepoznatljive intencionalnosti sa univerzalističkim predznakom kod ovog potonjeg radikalnog mislioca, bar ne o onoj vrsti metode univerzalnosti kakvu srećemo kod Levi-Strosa. U odnosu na Levi-Strosa, Bataj je istovremeno i demijurg i rušitelj koji pre smera da razotkrije osnovu na kojoj počiva svaka intencionalnost, pa makar to bila opravdanost političkih (odbrana sloboda Drugoga) i kulturnih ciljeva (unapređivanje nivoa obrazovanja u globalnim razmerama), tih izvan-naučnih ciljeva koji su, između ostalog, rukovodili Levi-Strosa prilikom konceptualizacije vlastite naučne paradigme koja će svojim idejno-teorijskim reperkusijama, nastupajući sa visokih akademskih pozicija, poslužiti da se na simboličkom planu dogodi uobličavanje nove konsenzualnosti nakon istorijskog raspada svetskog kolonijalnog sistema evropskog Zapada. No bez obzira na međusobne razlike, i Levi-Stros i Bataj, svako sa svojih pozicija, bili su na tragu ostvarivanja operacije ukidanja privilegovanog subjekta moći i znanja (u slučaju Levi-Strosa – decentracija subjekta; kod Bataja – pokušaj njegove destrukcije) ostvarivog jedino davanjem primata onoj drugoj strani jezika, onom njegovom delu kojeg nazivamo „jezikom razlike“, u čijoj blizini danas obitavamo, a u pojedinim ekscenim slučajevima (o kojima Bataj poetski nadahnuto piše u svom *Erotizmu*<sup>31</sup>) na trenutak

30, „Ni etnologija kao ni psihoanaliza ne ispituje sâmog čovjeka, onakvog kakav se može pojaviti u humanističkim naukama, nego područje koje čini mogućim znanje o čovjeku; kao i psihoanaliza, ona se kreće čitavim poljem tog znanja pokretom koji teži da dokuči njegove granice“, Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, str. 416.

31 „(...) čovečanstvo (bi), uvereno da su mu strani postupci koje je prvi poriv razuma odbacio, zakržljalo i dospelo u stanje nalik na starost (čemu se danas, mada ne u celini, teži) kad se ono s vremena na vreme ne bi vladalo sasvim suprotno od svojih načela

i nastanjujemo tu inter-zonu.<sup>32</sup> Reč je o jeziku direktno suprotstavljenom ali, ipak, istovremeno neraskidivo vezanom za svoju kompatibilnu stranu koju karakteriše prisutnost metafizičkog, prisutnost vlastite intrinzične funkcije identiteta i znaka.<sup>33</sup> Fuko daje svoj ničeanski obojen doprinos ovoj liniji (anti)filozofskog mišljenja i projektu „razbijanja antropološkog 'četvorougla'“ kada kritikuje antropologiju kao konstitutivan element mišljenja čoveka, konstatujući da je „filozofija usnila novim snom“, „antropološkim snom“, u kome „svako empirijsko saznanje, samo ako se odnosi na čoveka, vredi kao moguće filozofsko polje u kome treba otkriti osnove saznanja, definiciju njegovih granica i, konačno, istinu svake istine“ – dodajući na kraju: „Da bismo razbudili misao iz tog sna (...) postoji jedan jedini način: razbiti do temelja antropološki 'četvorougao' (...), bilo da je u pitanju kretanje u antropološkom polju i zaustavljanje na onome što ono iskazuje, ili pokušaj ponovnog ispitivanja granica misli, izvan svakog psihologizma ili istorizma, i povezivanje sa projektom generalne kritike Razuma“.<sup>34</sup>

(...) dolazim do onoga što je ljudskom liku davalo dvostrukost njegovu. U svojim krajnostima ljudski život je, s jedne strane, i to temeljito, častan i sreden: rad, staranje o deci, dobronamernost i lojalnost upravljaju odnosima između ljudi; nasuprot tome, s druge strane nemilosrdno besni nasilje u datim uslovima, isti ljudi pustoše i pale, ubijaju, siluju i muče. Prekomernost se suprotstavlja razumu. Ove krajnosti pokrivaju izrazi 'civilizacija' i 'varvarstvo' – ili 'divljaštvo'. Doista, civilizovani ljudi govore, varvari čute, a onaj koji govori uvek je civilizovan. Ili tačnije, budući da je jezik, po definiciji, izraz civilizovanog čoveka, nasilje je némo. Ta pristrasnost jezika ima mnoge posledice: ne samo što civilizovan uglavnom znači 'mi', a varvarin 'drugi', nego se civilizacija i jezik obrazuju kao da je nasilje spoljašnje *strano* ne samo civilizaciji, već i sâmom čoveku (jer je tu čovek isto što i jezik). Ali, posmatranja pokazuju da se isti narodi (...) ponašaju i kao varvari (...) Nasilje, svojstveno celom čovečanstvu, (je) u načelu ostalo bez glasa, da tako celo čovečanstvo laže prečutkujući i da je sâm jezik zasnovan na toj laži (...). Likovi Sadovih romana (...) oni ističu suverenu vrednost nasilja, prestupa, zločina, mučenja. Tako oni izneveravaju onaj duboki muk svojstven nasilju, koje nikad ne kaže da postoji, koje uvek postoji ne govoreći to (...). Sa svoje strane, nasilje je suprotno toj lojalnosti prema drugome, koja čini logiku, zakon, koje je osnovno načelo jezika. Nasilje nosi u sebi tu neobuzdanu negaciju, prestanak svake mogućnosti govora (...) terenu moralnog čoveka pripada jezik“, *Zorž Bataj, Erotizam*, Bigz, Beograd, 1980, str. 210/211.

32 Parafrazirajući Fukoa, radi se o pokušaju prestupanja diskurzivnih pravila, o onom obliku mišljenja „u kome zapitanost o granici zauzima mesto traganja za totalitetom i u kome gest prestupa zamenjuje kretanje kontradikcija“ (M. Fuko: „Uvod u prestup“, u: *Reč*, br. 45, B-92, Beograd, maj 1998, str. 71), o onom graničnom iskustvu koje se batajevski brzopleto određuje kao erotizam ili ludilo, no za koje još uvek nema jedne jedine, svakako totalizujuće reči, jer se to iskustvo upravo opire podvođenju pod arbitrarnost diskursa, ali takođe i zbog toga što u tom graničnom prostoru jezik neprestano dovodi samog sebe u pitanje. Reč je o graničnom iskustvu koje omogućava specifičan interpretativni prostor filozofske komunikacije u kome je potencijalno ostvariv događaj Prestupa koji vodi racionalni um u susret sopstvenoj smrti, do vlastitih granica i njihovog prekoračenja (prim. aut.).

33 „Jezik poseduje previše sopstvenog realiteta da bi mogao biti čutljivi filozofov saradnik“, Euđenio Donato: „Dva jezika kritike“, u: *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 115.

34 Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, str. 380/381.



## Literatura:

- Bartolomeo de las Kasas: *Kratak izveštaj o uništavanju Indija*, Filip Višnjić, Beograd, 2002
- Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija Claude Levi-Straussa*, Svjetlost, Zagreb, 1989
- Claude Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zora, Zagreb, 1960
- Cvetan Todorov, *Mi i drugi: Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, XX vek, Beograd, 1994
- Edvard Said, *Kultura i imperijalizam*, Beogradski krug, Beograd, 2002
- Edvard Said, *Orijentalizam*, XX vek, Beograd, 2000
- Ernesto Laclau, „Universalism, Particularism and the Question of Identity“, at: *The Identity in Question*, ed. John Rajchman, Routledge, New York and London, 1995
- Fernan Braudel, *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka (tom I-III)*, Stylos Art, Novi Sad, 2007
- Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999
- G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Batoche Books, Ontario, 1900
- Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Sazvežđa, Nolit, Beograd, 1971
- Mišel Fuko, „Uvod u prestup“, u: *Reč*, br. 45, B-92, Beograd, 1998
- James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988
- Manfred Frank, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi Sad, 1995
- Maria Todorova, *Imaginarni Balkan*, XX vek, Beograd, 1999
- Marsel Mos, *Sociologija i antropologija*, vol. I, Prosveta, Beograd, 1982
- Milan Rakita: „Prilog kritici teorija modernizacije i tranzitologije u društvenim naukama“, u: zbornik radova *Izgubljeno u tranziciji – Kričička analiza procesa društvene transformacije*, ur. Ana Veselinović, Petar Atanackovic, Željko Klarić, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd, 2011
- Ranajit Guha, ed. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society*. New Delhi: Oxford University Press India, 1982



- Ričard Meksi i Eudenio Donato (ur.), *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988
- Robert Jang: „Dezorijentišući orijentalizam“, u: *Reč*, godina IV, broj 33, B-92, Beograd
- Žak Derida: „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, u: Eudenio Donato i Ričard Meksi: *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988



## ČUJEMO: VIŠE NEĆEŠ DA RADIŠ S NAMA

Čujemo: Više nećeš da radiš s nama.  
Odveć si umoran. Ne možeš više da trčiš.  
Odveć si trudan. Ne možeš više da učiš.  
Smrtno si smoren.

Ne može se zahtevati od tebe da još nešto  
uчиниš.

Pa znaj:  
Mi to zahtevamo.

Ako si miran i usneš,  
niko te više neće probuditi i reći:

Ustaj, jelo je tu.

Zašto da jelo bude tu?

Ako ne možeš da trčiš,

Ležaćeš. Niko te

Neće potražiti i reći:

Izvršena je revolucija. Tvornice

Čekaju na tebe.

Zašto da se izvrši revolucija?

Ako si mrtav, sahraniće te,

Bio ti kriv za svoju smrt ili ne bio.

Kažeš:

Odveć dugo si se borio. Ne možeš  
više da se boriš.

Pa čuj:

Bio ti kriv ili ne bio:

Ako ne možeš više da se boriš,  
propašćeš.

Kažeš: Odveć dugo si se nadao. Ne  
možeš više da se nadaš,

Čemu si se nadao?

Da će borba biti laka?

Nije tako.

Naš položaj je gori nego  
što si mislio. Ovakav je:

Ako ne učinimo natčovečanski napor,  
izgubljeni smo.

Ako nismo kadri da učinimo ono što niko ne može  
da zahteva od nas,  
Propašćemo.

Naši neprijatelji baš i čekaju  
Da se umorimo.

Kad je borba najogorčenija,  
Borci su najumorniji.

Oni borci koji budu odveć umorni – gube bitku.



Bertolt Brecht

# Teorijska istorija Marksove kritike ekonomije<sup>1</sup>

Mihael Hajnrh

## 1. Marks i marksizam

„Ljudi prave svoju vlastitu istoriju, ali je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i nasleđene. Tradicija svih mrtvih generacija pritiska kao mora mozak živih“ (MEW<sup>2</sup> 8: 115).

242

Ove često citirane rečenice iz 18. *Brimera* se mogu primeniti i na svaki pristup Marksovim delima. Iako je u pitanju „naš“ pristup, mi ovim delima pristupamo u određenoj istorijskoj situaciji, u kontekstu određenih političkih iskustava i teorijskih debata, koje vode do specifičnih pitanja i diskusija, koje su pre par godina imale potpuno drugačiji smisao i koje će par godina kasnije opet imati drugi smisao. Uspon socijal-demokratskih radničkih pokreta pre Prvog svetskog rata, njegova podela na komunističko i socijal-demokratsko krilo nakon Prvog svetskog rata, iskustvo fašizma i staljinizma, koje su nakon Drugog svetskog rata pratili Hladni rat, Revolucija u Maju '68, raspad Sovjetskog Saveza, procesi globalizacije devedesetih godina kao i prateći porast globalnih protestnih pokreta, sačinjavaju potpuno različite političko-društvene odnose u kojima su se vodile diskusije o Marksovim delima. Uvek su se različiti problemi smatrali najbitnijim, sasvim različite izvesnosti su bile dovodene u pitanje i dolazilo se do različitih zaključaka.<sup>3</sup>

Ali nisu se menjali samo istorijski konteksti u kojima su se čitala Marksova dela, već su se tokom 20. veka više puta menjala i sama dela na kojima su se zasnivale diskusije. Dok su početkom 20. veka tri toma *Kapitala* važila za najbitnija dela, koja su bacala u senku sve drugo što je Marks napisao, početkom tridesetih godina prošlog veka ova situacija je počela da se menja. Sa prvim izdanjem *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, napisanih 1844. godine i *Nemačke ideologije* iz

---

1 Michael Heinrich, *Theoriegeschichte der Marxschen Ökonomiekritik* erschienen in: Peter Bescherer, Karen Schierhorn (Hrsg.): *Hello Marx. Zwischen „Arbeiterfrage“ und sozialer Bewegung heute*, Hamburg VSA Verlag 2009, S.15-35  
<http://www.oekonomiekritik.de/>

2 [Marx-Engels-Werke - prim. prevodioca]

3 Iako postoje različite istorije marksizma, koje se bave pojedinačnim marksističkim misliocima (videti Vranicki 1972, Anderson 1978, Kolakovski 1977-79, posebno za ekonomsku teoriju Hauvard/King 1989-92), ne postoji jedna sveobuhvatna teorija recepcije Marksa. Bitni radovi na ovu temu su Hof (2006a) i Elbe (2006).

1845. godine u , ‘Sabranim delima Marksa i Engelsa’<sup>4</sup> mladi , „filozofski“ Marks je jasno stupio u prvi plan nasuprot njegovoj vladajućoj ekonomskoj recepciji. 1939-41. godine se zatim po prvi put u Sovjetskom Savezu pojavio *Grundrisse*, čija se recepcija uspostavila tek tokom ’60 godina 20. veka. *Grundrisse* je pojasnio veliki broj metodskih pitanja, kao i širih društveno i istorijsko-teorijskih odnosa, koji su bili pozadina za Marksov *Kapital*. Ali Marksovi tekstovi su konačno u potpunosti izdati tek od sredine 1970-ih godina u novom MEGA izdanju.<sup>5</sup> Ovde su po prvi put izdati tekstovi koji se bave kritikom ekonomije, kao npr. celokupni ekonomski rukopisi iz 1861-63., od kojih su ranije objavljene samo *Teorije o višku vrednosti*, kao i Marksovi originalni rukopisi za drugi i treći tom *Kapitala*. Uz to su već poznati tekstovi izdati (skoro) bez recenzentskih izmena, što nije stvar samo filološke slobode: ranija izdanja, kao npr. izdanja *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* ili *Nemačke ideologije* su bila objavljena sa namerom da se iz fragmenata izgradi jedno celovito delo u „duhu autora“<sup>6</sup>, što nije sprečilo da interpretativni kalupi koji su karakteristični za sam oblik izdanja ostave svoj trag.<sup>7</sup>

Pre svega je ipak svaka diskusija o Marksu osuđena na konfrontaciju sa tradicijom „marksizma“. O marksizmu se može sasvim otvoreno reći da on „kao mora pritiska mozak živih“. Uz to je „marksizam“ jedna dvosmislena reč. Ona označava sa jedne strane transformaciju Marksove kritike u sveobuhvatni pogled na svet i sistem koji tvrdi da poseduje, barem u osnovnim crtama, svo moguće znanje o istoriji i društvu. Ova tvrdnja je bila pozadina za legitimaciju politike partijskih kadrova već u vreme „marksističke“ socijal-demokratije pre Prvog svetskog rata kao i za opravdanje vlasti komunističkih partija nakon Drugog svetskog rata. Nakon Lenjinove smrti marksizam je kanoniziran u

4 Prva MEGA [MEGA: *Marx Engels Gesamtausgabe* - prim. prevodica] je objavljena od strane Davida Rjazanova za Marks-Engels Institut u Moskvi, prva polovina toma se pojavila 1927. godine. Staljin je razrešio Rjazanova 1931. sa mesta šefa Instituta i izdavača, kasnije je završio u zatvoru u Saratovu i tamo 1938. streljan. Rad na prvoj MEGA je prekinut tokom 1930-ih godina, nakon objavljivanja 12 tomova.

5 1975. godine se pojavio prvi tom nove MEGA, koji je izdat od strane Instituta za marksizam-lenjinizam u Istočnom Berlinu i Moskvi. Nakon pada Berlinskog zida i SSSR, izdavačka prava su prenešena na novoosnovanu Internacionalnu Marks Engels Fondaciju (IMES) u Amsterdamu. MEGA je istorijsko-kritičko izdanje, tj. ono sadrži sve sabrane tekstove i rukopise u formi u kojoj su se izvorno nalazili, sa tim da su informacije o raznim varijantama, oštećenjima, stanju, nastanku i prenosu tekstova sadržane u redakcijskom aparatu. MEGA je podeljena u četiri delova. Prvi deo sadrži „Dela“ bez *Kapitala*, drugi deo *Kapital* i rukopise koji su mu prethodili, treći deo pisma (sa tim da za razliku od MEW ovde se mogu naći i pisma koja su poslata Marksu i Engelsu) i četvrti deo fragmente. Od planiranih 120 tomova do danas je izdato 61.

6 Ovo važi isto tako za tekstove objavljene u MEW 40 (rani dodatni tom 1) tj. MEW 3. Za naučni rad na *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* trebalo bi se koristiti MEGA I/2 (i to „prvo redigovano izdanje“ jer „drugo redigovano izdanje“ se iz političkih razloga oslanja na tradicionalna izdanja). MEGA I/5 koja bi trebalo da sadrži *Nemačku ideologiju* se još uvek nije pojavila, iako barem sadrži jedno preliminarno izdato poglavlje o Fojerbahu, koje ukazuje na jasne razlike spram tradicionalnih izdanja.

7 Za istoriju raznih izdanja, a pre svega ekonomsko-kritičkih tekstova up. Heker (1999), Markshauzen (2006; 2008) kao i dodatne tomove 1-5 *Doprinosna istraživanja Marksa i Engelsa*.

formi “marksizma-lenjinizma“ i kao takav je predstavljao skupinu učenja u koje se moralo verovati i koja su služila kao ideološka legitimacija dobrim delom krajnje represivnih režima. Sa druge strane, „marksizam“ označava pokušaj da se konfrontira i ukine ova vrsta dogmatizma i sa njim vezani oblici vladavine. U 20. veku su se pojavile različite „obnove“ marksizma, koje su se vodile krajnje emancipatorskim i kritičkim namerama. Danas se može postaviti pitanje, šta uopšte u marksizmu može biti obnovljeno? Da li marksizam treba naprosto da ilustruje već obnovljeni odnos ka Marksu, pokazujući svoje poštovanje pred velikim majstorom? Ili se time zaista misli na jedan sistem tj. pogled na svet, sada samo bez dogmatizma „ortodoksnog“ marksizma (gde treba primetiti, da se izraz dogmatizam istorijski veoma često menjao u svom smislu)?

U međuvremenu je široko poznato da je Marks, kada se našao licem u lice sa prvim počecima marksizma kategorički rekao: „Ja nisam marksista“.<sup>8</sup> Iako je često argumentovano da je Marks ovim mislio na rani francuski marksizam koji se pojavio 1870-ih godina, isto tako se tvrdi da se on nije protivio sistematizaciji njegovih i Engelsovih shvatanja (npr. videti Valter 1982, S. 950). Uslovi u kojima je ova rečenica izrečena dopuštaju različite interpretacije. Marks nije manje kategorički odbio tvrdnju da je on izgradio jedan „socijalistički sistem“ (MEW 19, S. 357). U svakom slučaju kod Marksa nigde direktno ili indirektno nema govora o tome da on želi da izgradi bilo kakvu vrstu *-izma*, umesto toga on uvek podvlači njegove „naučno-saznajne namere“<sup>9</sup>, što je sasvim jasno tvrdio i za predstavnike klasične ekonomije.

Nauka i pogled na svet ne idu dobro ruku pod ruku, kao što to priča o „naučnom pogledu na svet“ može da sugerira. Pogled na svet ima nameru da pruži orijentaciju tako što se pojedinačni događaj ili pojedinačna egzistencija uvlači u jedan sveobuhvatni sistem relacija, koji svoj smisao crpi iz temeljnih i trajno važećih principa. Nauka takođe cilja da razume odnose i njihove geneze, ali ona je potpuno svesna kontingentnosti svog važenja i ništa, a kamoli njeni rezultati, nije izuzeto od procedure naučne kritike. Nasuprot tome, pogled na svet može postići željenu sigurnost samo ukoliko tvrdi da je konačno pronašao poslednje osnove i principe u koje se više ne može sumnjati. Ovi temeljni principi najčešće predstavljaju jednu mešavinu opštih predstava o svetu u poopštavanju određenih

8 Ova rečenica, koju je Marks izgovorio svom zetu Pol Lafargu, je više puta citirana od strane Engelsa (MEW 22, S.69; MEW 35, S 338; MEW 37, S. 436). Up. takođe optužbu koju je Marks izgovorio Engelsu, da su „marksisti i *anti-marksisti*, *obe sorte* učinili sve moguće na kongresima socijalista u Roan u i Sent Etjenu, kako bi mi zabiberili boravak u Francuskoj“. (MEW 35, S. 100, Podvukao Marks).

9 Marks piše u predgovoru za *Prilog kritici političke ekonomije. Prva knjiga* da on tematise „sistem građanske ekonomije“ (MEW 13, S.7), ali da ne želi da izgradi jedan sopstveni sistem. U jednom pismu Vejdemejeru on kaže sledeće o ovom rukopisu: „Ja se nadam, da ću uspeti da našoj partiji pružim jednu naučnu pobjedu“ (MEW 29, S. 573). Marks je svoj rad u potpunosti formulisao kao nastavak ekonomske nauke, ali sa namerom da ovu nauku revolucionise (MEW 30, S. 640). Isto tako u predgovoru za prvo izdanje *Kapitala* Marks odbija svako zasnivanje jednog sopstvenog *-izma*, već naglašava da je „svaki sud naučne kritike dobrodošao“ (MEW 23, S. 27).

stanovišta nauke. Sa daljnjim napretkom nauke ovi principi ili eventualno stupaju u konflikt sa novim naučnim rezultatima, ili bivaju formulisani na takvom nivou opštosti i bez bilo kakvog konkretnog sadržaja, da nam na kraju ništa više smisljeno ne mogu reći.

Za Marksa su „materijalizam“ i „dijalektika“ pojmovi od velikog značaja, ali ne u smislu principa koji legitimišu jedan pogled na svet, već kao određene strategije istraživanja i prikazivanja.<sup>10</sup>

Engelsov *Anti-Diring* je igrao ogromnu ulogu pri konstituciji „marksizma“ u formi jednog pogleda na svet. Publikacije berlinskog docenta Eugena Diringa su u ranim 1870-im godinama važile u delovima osnažene nemačke socijal-demokratije kao nastavak i filozofsko utemeljenje Marksovih analiza. Na inicijativu, pre svega, Vilhelma Libknehta Engels je napao Diringova shvatanja, što ga je navelo da se bavi pitanjima koja se prostiru na više tematskih polja. Ova kritika, o čijim je granicama Engels u potpunosti bio svestan, brzo je poslužila kao osnova za pozitivno zasnivanje „marksizma“. Proces je ubrzan ne samo mnoštvom Engelsovih problematičnih formulacija i argumentacija<sup>11</sup>, već sa jedne strane postojećom potrebom sve samosvesnije radničke klase za „sopstvenom“ orijentacijom koja bi se suprotstavila građanskom pogledu na svet i, sa druge strane, potrebama partijskih funkcionera da izvuku jednostavne formule i objašnjenja, koja se mogu koristiti u svakodnevnoj propagandi. Karl Kaucki, koji je nakon Engelsove smrti (1985) važio za vodećeg teoretičara nemačke i međunarodne socijal-demokratije, je bio među prvima koji su ovaj „marksizam“ transformisali u jedan „sistem“. Čak je i Lenjinov marksizam suštinski bio pod uticajem Kauckijeve recepcije Marksa – Lenjinova kritika Kauckog je otpočela tek 1914. godine kada je SPN (Socijaldemokratska partija Nemačke) podržala nemačku ratnu politiku.

## 2. Razvoj Marksove misli

Isticanjem razlika između Marksovih dela i različitih oblika marksizma ovde se ne podrazumeva da je moguće vratiti se neokrnjenom i autentičnom Marksu. Iako je moguće ukazati na mnoštvo očiglednih grešaka u interpretaciji, nije se moguće otarasiti činjenice da mi pristupamo Marksu uvek u određenim političkim i društvenim uslovima i da svaki uslov ima ogroman uticaj na naš pristup. Autentični Marks koji je uvek tamo i samo čeka da konačno bude otkriven je fikcija. Ali još jedno pitanje se ovde nameće: šta sve obuhvata uopšte

<sup>10</sup> Videti moj tekst, Hajnrih (2008b), gde sam skicirao koje značenje pojmovi „dijalektike“ i „materijalizma“ imaju za Marksa – i isto tako koje značenje *nemaju*.

<sup>11</sup> O problemu teorijskih razlika između Marksa i Engelsa, koje marksizam-lenjinizam *a priori* negira, postoji mnoštvo debata, up. o tome između ostalog: Meringer/Mergner (1973), Kitštajner (1977), Lidman (1986), Šteger/Karver (1999).



Marksovo delo kojem pristupamo? Da li je ovde uopšte moguće govoriti o jednoj celovitosti?

Marks je više od 40 godina bio izuzetno naučno i politički aktivan. Njegove teme, njegova shvatanja, njegov teorijski koordinatni sistem kao i političke reference su se mnogo puta menjale - što nije začuđujuće s obzirom na Marksovu tendenciju da uči i reflektuje. U diskusiji o Marksu odnos kontinuiteta i diskontinuiteta njegovog intelektualnog razvoja je jedno goruće pitanje. Da li je Marks već veoma rano (npr. u njegovoj disertaciji iz 1840/41. ili u *Kritici Hegelove filozofije prava* iz 1843.) pronašao sopstveni kritički ključ, koji je onda u potonjim decenijama naprosto dalje razvijao? Ili možda postoji jedna (ili takođe više) tačaka preloma u Marksovom razvoju, tako da se može razlikovati „mlađi“ (filozofski) Marks od „kasnijeg“ (ekonomskog) Marksa? Pre svega je ovoj raspravi doprineo Luj Altiser kada je u svom delu *Za Marksa* (1965) pisao o „epistemološkom rezu“ između mladog i kasnog Marksa, koji je Altiser locirao prevashodno u *Nemačkoj ideologiji*.

246

Ovde se predstavnici teze o kontinuitetu suočavaju sa teškoćama, pošto postoje jasne naznake da je *Nemačka ideologija* daleko više od jednog daljnjeg postepenog razvoja Marksove misli. U nekim tekstovima koji se mogu označiti kao skice Marksove intelektualne autobiografije, naime u predgovoru za *Prilog kritici političke ekonomije* (1859) Marks piše o *Nemačkoj ideologiji* kao mestu „gde se obračunavamo sa našom nekadašnjom filozofskom savešću“. Ovo je jedna drastična formulacija, koja stvara problem svima onima koji tvrde neprekinuti kontinuitet Marksovih dela da objasne u čemu se sadržala ta „filozofska savest“ sa kojom se Marks „obračunao“, bez tvrdnje da je ovo bio jedan odlučujući rez u njegovom teorijskom razvoju.

Kada se čita *Nemačka ideologija* veoma brzo je jasno da ono sa čim se ovde „obračunava“ jeste Ludvig Fojerbah, koji je u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844. i *Svetoj familiji* iz rane 1845. još uvek bio spominjam sa poštovanjem. Marksova predstava o čovekovoju „rodnoj suštini“ iz 1844. od koje je čovek u kapitalizmu otuđen je dobrim delom bila inspirisana Fojerbahovom filozofijom. U *Nemačkoj ideologiji* je ova filozofija čovekove suštine, kao i predstava o otuđenju od ove suštine, podvrgnuta temeljnoj kritici. Nakon 1845. nema više govora o „čovekovoju suštini“ kod Marksa.<sup>12</sup> Marks oponira „filozofskoj spekulaciji“ insistiranjem na „realnoj nauci“<sup>13</sup>, iako je samo programatski postulirano šta ova nauka treba da izučava. Obračunavanje sa „nekadašnjom filozofskom savešću“ je iza sebe ostavilo jedno prazno mesto, koje je u *Tezama o Fojerbahu* i *Nemačkoj*

12 O raskidu sa filozofijom suštine, koja je ipak samo deo Marksovog raskida sa teorijskim poljem političke ekonomije, detaljno sam se bavio u Hajnrlih (2006: S. 121ff.) i tamo pokazao, da Marksova kritika takođe veoma precizno cilja i na shvatanja koja je Marks sam ranije zastupao.

13 Tako stoji u *Nemačkoj ideologiji*: „Tamo gde prestaje spekulacija, u stvarnom životu, počinje stvarna, pozitivna nauka, prikaz praktičke delatnosti, praktičkog razvojnog procesa čoveka. Stvarno znanje stupa na mesto frazeologije svesti. Sa prikazom stvarnosti samostalni filozof gubi svoj medijum egzistencije.“ (MEW 3, S.27)

*ideologiji* popunjeno apstraktnim pojmom „prakse“. „Praksa“ sada označava konkretno i empirijsko koje je suprotstavljeno apstrakcijama filozofa. Ali Marks je bio do 1857. uveren, da „praksa“ nije teorijski osnov, koliko teorijski predmet (više o tome videti Hajnrh 2004). Iz tih razloga je izlišno tražiti demonstrativnu referencu ka pojmu „prakse“ u *Grundrisse* ili *Kapitalu*, za razliku od *Teza o Fojerbahu* i *Nemačke ideologije*.<sup>14</sup>

„Realnu nauku“ Marks je pronašao u naprednim delovima građanske društvene nauke. On je smatrao za pohvalu to da su građanski istoričari već analizirali klase i klasnu borbu (videti njegovo pismo Vejdemejeru od 5. marta 1852., MEW 28, S. 507f.), i uzima u obzir Rikardovu političku ekonomiju u svojoj kritici Prudona u *Bedi filozofije* iz 1847. Tamo Marks govori o Rikardu kao o odličnom analitičaru kapitalističkog načina proizvodnje. Jedina kritika koju Marks u ovo vreme usmerava Rikardu jeste osuda Rikardovog shvatanja kapitalističkih odnosa kao nečeg večnog, a ne istorijski prolaznog (up. Marksovo pismo Anenkovu od 28. decembra 1846., MEW 4, S. 552.). Ali Marks još uvek nema primedbe na način Rikardove analize i njenih kategorija. Još i *Komunistički manifest* iz 1848. ne sadrži ovakve kritike. Rezultat analize iz *Nemačke ideologije* i „obračunavanje“ još uvek nije kritika političke ekonomije, već kritička primena političke ekonomije.

Temeljnu kritiku, a ne samo primenu, Marks otpočinje tek tokom 50-ih godina 19. veka, nakon što je emigrirao u London, gde je „iznova“ započeo svoja istraživanja, kako je to naglasio u predgovoru iz 1859. Početkom 50-ih godina Marks je počeo da sumnja u Rikardovu teoriju novca, a uskoro i u njegovu teorije zemljišne rente, što je na kraju vodilo do jedne temeljne kritike (ne samo Rikardove) političke ekonomije. 1857/58. su napisani rukopisi koji će kasnije biti objavljeni pod imenom *Grundrisse*. Tokom rada na ovim rukopisima Marks je formulisao plan za „kritiku političke ekonomije“ u šest knjiga (kapital, zemljišni posed, najamni rad, država, međunarodna trgovina, svetsko tržište), gde bi u prvoj knjizi konstitutivnu ulogu igrala razlika između „opšteg kapitala“ i „konkurencije više kapitala“. U ovoj razlici se po prvi put ispoljava stanovište koje je Marks usvojio tokom 1850. godina, da konkurencija kapitala nije osnov zakona kapitalističkog načina proizvodnje (kako je to bilo argumentovano u građanskoj ekonomiji i što je Marks tokom 40-ih godina još uvek nekritički prihvatao), već da se radi samo o formi u kojoj se ovi zakoni ispoljavaju. Osnovni zakon kapitalističkog načina proizvodnje time mora biti prikazan i utemeljen – u razlici spram građanske ekonomije – bez pozivanja na konkurenciju kapitala; ovo je trebalo da bude tema odeljka o „opštem kapitalu“.

---

14 Time je karakterizacija Marksove teorije kao „prakseologije“ (V.F. Haug) više nego problematična. Ovim pojmom bi trebalo da se u jednom sasvim opštem smislu misli na društvenu praksu čoveka. Ali time bi svaka društvena nauka, nebitno da li se oslanja na Marksa ili ne, bila jedna prakseologija (up. o tome raspravu: Haug (2003) i Hajnrh (2004a)).

Plan o šest knjiga je najavljen u već citiranom predgovoru iz 1859. g. Spis iz 1859. je trebalo da bude samo uvertira za predstojeće veliko delo. U periodu 1861-63. javlja se, kao nastavak ovog teksta, Marksov naopširniji spis (koji je u potpunosti objavljen tek 1976-82. u novom MEGA izdanju u tomovima II/3.1-3.6 i iz kojih su pre toga bile pristupačne samo *Teorije o višku vrednosti*). Ovde se pokazuje da je Marksov izvorni plan bio ograničen kvantitativnim i konceptualnim granicama. Marksu je postalo jasno da nije moguće napisati planiranih šest knjiga u bliskoj budućnosti. Ali isto tako su se pokazale i pojmovne granice podele između „opšteg kapitala“ i „konkurencije“: plan da se razvije određeni sadržaj (koji je trebalo da sačinjava red kategorija od vrednosti do profita i kamate) na jednom krajnje određenom nivou apstrakcije (apstrakcije od mnoštva kapitala) nije bio izvodljiv. Marks je bio prinuđen da bez napuštanja starih uvida pronađe novu strukturu prikaza.<sup>15</sup>

248

Marks je odlučio da ne objavi nastavak teksta iz 1859., već da napiše jedno samostalno delo – *Kapital* - koje je trebalo da obuhvati četiri knjige (proces proizvodnje, proces cirkulacije, celokupni proces, istorija teorije). Dalje (dakle nakon 1863) Marks više ne govori niti o planu o šest knjiga, niti o opštem kapitalu. Na mesto ovog drugog stupa rasprava o „individualnom kapitalu“ i „društvenom ukupnom kapitalu“ na različitim nivoima apstraktnog prikaza. Za novokoncipirani *Kapital* nastaje 1863-65.g. nacrt za prve tri knjige, a prvi tom izlazi konačno 1867. godine. Sa značajnim izmenama se 1872/73. pojavljuje drugo nemačko izdanje i sa daljnjim preradama 1872-75. francuski prevod prvog toma. Od 1867. do kraja 1870-ih godina nastaju novi nacrti za drugi i delove trećeg toma. Skoro svi ovi nacrti su u međuvremenu objavljeni u MEGA.

Ekonomsko-kritički spisi, koji su nastali od 1857/58. takođe nisu celoviti. Moguće je razlikovati dva različita projekta, za koje postoji više nacrti (detaljnije o tome Hajnrih 2009).

Marks razvija nakon 1845. svoja stanovišta i u okvirima drugih tematika, koje ovde nisu mogle biti razmatrane: razvija istorijsko-filozofske elemente, koji su bili izuzetno razrađeni u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844., još uvek održani nakon 1845., tokom 1870. godina bivaju eksplicitno kritikovani (up. o tome detaljno Hajnrih 1997). Evrocentrični stavovi, koji se mogu pronaći u Marksovim člancima o Indiji iz 1850-ih godina, tokom 1870-ih su sve više prevaziđeni. Marksove teorije države i klase su nakon 1845. isto tako podvrgnute značajnim izmenama.

Već iz ove kratke i fragmentarne skice razvoja Marksove misli moguće je jasno uvideti, da se ne radi niti o celovitom Marksovom delu, koje kontinuirano stiče potpunost, niti o jednostavnoj podeli na rane filozofske i kasnije ekonomsko-kritičke radove. Umesto toga nailazimo daleko više na mnoštvo pokušaja, prekida,

<sup>15</sup> Još uvek se diskutuje o tome u literaturi, da li „opšti kapital“ u *Kapitalu* još uvek igra neku ulogu. Ja sam pokazao (u Hajnrih 2006, S. 185ff.) da ovaj pojam ne igra nikakvu ulogu i dao razloge zašto ne. Detaljnu kritiku moje pozicije moguće je naći u Mozelej (2007).

odlaganja, novih koncepcija i novih započinjanja. Svi centralni Marksovi projekti ostaju nezavršeni i tokom rada stižu nove težišne tačke, tako da se ne može jasno reći do koje mere su ovi projekti razvijeni. Predstava da postoji jedno Marksovo delo, koje se „nalazi pred nama“ i koje sada konačno samo treba da bude čitano i razumljeno bez unapred stvorenih sudova, je prilično naivna, ali uprkos tome široko rasprostranjena. Kada neko govori o Marksovom delu, onda uvek treba pretpostaviti konstrukcije koje ta osoba gradi prilikom čitanja tog dela. Ove konstrukcije nije moguće apstrahovati od političkih i društvenih situacija u kojima su izgrađene. To su upravo „neposredno pronađeni, dati i prenešeni uslovi“ koji definišu naše probleme, konflikte i pitanja, i koji su ugrađeni u sve konstrukcije.

Ovaj konstruisani karakter ipak ne podrazumeva da se svaka interpretacija može legitimisati pozivanjem na „uslove“. Svako ozbiljno bavljenje Marksom mora se precizno zasnivati na njegovim tekstovima. Ali umesto da se mnoštvo Marksovih tekstova posmatra kao komad mermera iz kojeg se po želji mogu isklesati potrebni delovi, neophodno je da čitalac problematizuje konstituciju svakog posebnog dela i na osnovu istog utemelji svoje interpretacije.

### 3. Marksov *Kapital*

U predgovoru za prvo izdanje Marks je najavio da bi *Kapital* trebalo da sadrži gore navedene četiri knjige. On sam je ipak mogao 1867. da objavi samo prvi tom, a drugi i treći tom je izdao Fridrih Engels 1885. i 1894., nakon Marksove smrti. Nakon što je konačno Karl Kautski 1905-1910. izdao *Teorije o višku vrednosti* – rukopis koji je široko bio smatran za četvrti teorijsko-istorijski tom *Kapitala*, činilo se da je Marksovo glavno delo nakon više od 40 godina konačno celovito.

Stvari ipak nisu tako jednostavne. *Teorije o višku vrednosti* se bave (sa puno diverzija) istorijom jedne kategorije, ali one nisu, kako je to Marks najavio, celovita „istorija teorije“. Ovaj tekst je nastao na osnovu rukopisa koje je Marks pisao 1961-63.g., kada je koncepcija *Kapitala* tek po prvi put formirana. Kako je to PEM<sup>16</sup> (1975) uverljivo pokazao, *Teorije* su važan spis na putu ka nastanku *Kapitala*, gde se Marks približio rešavanju velikog broja tehničkih problema, ali ovo delo nije Istorija teorije, koja se trebala na osnovu rešenja ovih problema ustoličiti kao pojmljena istorija.<sup>17</sup>

16 Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems - Projektna grupa za istraživanje razvoja Marksovog sistema – prim. prev.

17 Marksu je tzv. „Smitova dogma“ stvarala velikih problema, jer je korak po korak radio na prezentaciji društvenog ukupnog procesa proizvodnje. („Smitova dogma“ je predstava da se vrednost robe u potpunosti može razložiti na radnu nadnicu, profit i zemljišnu rentu, jer se isto tako elementi konstantnog kapitala uvek razlažu na radnu nadnicu, profit i zemljišnu rentu).

Postoje takođe problemi i u drugom i trećem tomu koje je izdao Engels. Iako je Engels u predgovorima za oba toma položio računa o svojim redakcijskim intervencijama, ipak su opseg i smisao ovih intervencija ostali nejasni. Sa jedne strane, tomovi koje je Engels objavio pokazuju nezavršen i fragmentarni karakter tekstualne zaostavštine (što je mnoge navelo da optuže Engelsa da nije dovoljno redigovao tekstove), sa druge strane, sam Engels govori o raznim izmenama i stilističkim preformulacijama koje je on učinio. Ova činjenica, kao i dugo vreme koje je Engelsu trebalo da objavi treći tom, jasno ukazuju na to da je Engels izvršio značajne izmene nad Marksovim tekstovima.

Opseg ovih prerada je moguće detaljno istražiti nakon što su Marksovi originalni tekstovi objavljeni u novoj MEGA. Većina rukopisa, koje je Engels koristio za drugi tom nalaze se u tomu II/11 MEGA, koji je objavljen 2008. godine. Glavni rukopis koji je služio kao osnova trećeg toma je već početkom 1990. godina objavljen u MEGA II/4.2. Poređenje originalnih rukopisa sa Engelsovom edicijom ukazuje da mnoštvo izmena koje je Engels preduzeo uopšte nisu samo stilističkog karaktera. O sadržinskom smislu ovih intervencija je od tada nastala jedna žustra debata.<sup>18</sup> U budućnosti svaki naučni rad na Marksovoj kritici ekonomije neće moći da zaobiđe Marksove originalne tekstove.

Ali već prvi tom koji je Marks objavio pokazuje jednu specifičnu istoriju razvoja. Drugo nemačko izdanje se razlikuje od prvog pre svega u prvom odeljku o robi i novcu.<sup>19</sup> Marks je takođe učinio više izmena posebno u odeljku o akumulaciji kapitala u francuskom prevodu. Kao što je moguće uvideti iz Marksovih pisama, on je tokom 1880. godina planirao temeljnu preradu prvog toma (up. njegovo pismo Danijelsonu od 13. decembra 1881, MEW 35, str. 246), koje ipak nije mogao izvršiti. Nakon Marksove smrti Engels je 1883. i 1890. objavio drugo i treće izdanje prvom toma. U ovim izdanjima Engels je ubacio izmene iz francuskog izdanja. Široko rasprostranjeno izdanje iz MEW 23 zasniva se na četvrtom izdanju, koje se razlikuje od svih izdanja izdatih u vreme dok je Marks bio živ.

#### 4. Istorijski razvoj i „idealni presek“

Već u kasnim 1840-im godinama Marks je kritikovao Rikardove analize, koje su razumele zakone kapitalističkog oblika proizvodnje kao nešto večno, nasuprot njihovom prolazno-istorijskom karakteru. Ova Marksova kritika još više pogađa danas vladajuću neoklasičnu teoriju, koja veruje da je

<sup>18</sup> Up. o tome između ostalog: Folgraf/Jungnickel (1995), Kretke (2007), Elbe (2008).

<sup>19</sup> Već prvo izdanje sadrži dve različite verzije (u glavnom tekstu i u jednom dodatku) analize forme vrednosti. Da nije moguće jednoznačno reći koja je verzija „najbolja“ (ovde isto tako treba uvrstiti u MEGA II/6 po prvi put objavljeni prerađeni rukopis), pokazao sam u Hajnrh (2008, posebno dodatci 3 i 4).

njen predmet „ekonomija resursa“, tj. administracija oskudnih sredstava za različite svrhe. Sa ovim problemom su ljudi bili oduvek i u svim društvima suočeni, što neoklasičarima služi kao legitimacija da svojim tvrdnjama daju a-istorijsko važenje. Konsekventno tome Marks razlikuje, već na početku njegovog istraživanja, „materijalni sadržaj“ i „društvenu formu“. Upotrebne vrednosti su u svim društvima materijalni sadržaj bogatstva, ali samo u društvu razmene dobijaju upotrebne vrednosti formu robe i samo u društvima u kojima preovladava kapitalistički oblik proizvodnje robna forma postaje sveuhvatna društvena forma (up. npr. MEW 23, S 49ff, 184 Fn. 41). Svaki proces proizvodnje zahteva sredstva za proizvodnju, ali samo pod kapitalističkim uslovima dobijaju sredstva za proizvodnju formu kapitala. Građanska ekonomija prebacuje Marks u konfuziju forme i sadržaja. Pošto oni ne razlikuju materijalni sadržaj (sredstva proizvodnje) od društvene forme (kapitala), građanski ekonomisti su došli do zaključka da je kapitalistička proizvodnja oduvek postojala i da ukidanje kapitala podrazumeva istovremeno ukidanje proizvodnje.

To da je Marksov prikazani predmet istorijske i nikako van-istorijske prirode ipak još ništa ne kaže o načinu i obliku njegove prezentacije. Karl Kaucki je u svom široko rasprostranjenom uvodu za prvi tom *Kapitala* pre Prvog svetskog rata napisao da je Marksovo delo, koje se bavi izgradnjom i razvojem kapitalizma, suštinski istorijskog karaktera (Kaucki 1887). Lenjin je kod Marksa pre svega video analizu „konkurentnog kapitalizma“ koji je ipak sada bio zamenjen jednom novom fazom kapitalističkog razvoja, što vodi do proširivanja Marksove analize istraživanjem monopolnog kapitalizma i imperijalizma. Ovi oblici istorizujućih shvatanja su do dan danas široko rasprostranjeni i često prihvaćeni, čak i od strane nekih Marksovih kritičara. Oni tako tvrde - iako su Marksove analize možda sasvim primenjive na kapitalizam 19. veka - kapitalizam se u međuvremeno toliko dalje razvio, da su Marksove kategorije danas u potpunosti neprimenjive.<sup>20</sup>

Marksovo insistiranje na njegovoj prezentaciji je ipak imalo sasvim drugačiji smisao. U predgovoru za prvo izdanje Marks je pisao da je njegov cilj obrada „kapitalističkog oblika proizvodnje“ i, dalje, da je „njeno tradicionalno mesto do danas Engleska. Ovde leži razlog zašto ona služi kao ilustracija mog teorijskog razvoja“. (MEW 23, S. 12) Reference na savremeni engleski kapitalizam su dakle samo „ilustracije teorijskog razvoja“ koje su očigledno Marksov pravi predmet. Da se ovde ne radi samo o jednoj određenoj fazi kapitalističkog razvoja

20 Ovakva kritika ne dolazi samo od „desnice“, već sve češće i od „levice“. Jedan aktuelni primer su Hart/Negri (2002): pošto u kapitalizmu više ne dominira „materijalna“ već „imaterijalna“ proizvodnja (dakle ona koja ne proizvodi materijalne proizvode), Marksova teorija vrednosti je neprimenjiva za kritiku. Nezavisno od činjenice da Hart i Negri uopšte nisu pokušali da ovu dominaciju imaterijalnog rada empirijski dokažu, njihova kritika Marksa se očigledno zasniva na brkanju apstraktnog rada (koji proizvodi vrednosti) i konkretnog rada (koji proizvodi upotrebne vrednosti). Razlikovanje između „materijalnog“ i „imaterijalnog“ rada pogađa upotrebne vrednosti, ali to da li rad proizvodi vrednost ne zavisi od prirode upotrebne vrednosti već od njegove društveno determinisane forme – naime, od pitanja da li se roba proizvodi (a jedna usluga je takođe roba onda kada se prodaje) ili ne.



je još jasnije izraženo u sledećem pasusu, gde Marks piše: „Ovde se po sebi i za sebe ne radi o nižim i višim nivoima razvoja društvenih antagonizama, čiji su koreni prirodni zakoni kapitalističkog oblika proizvodnje. Ovde se radi o samim ovim zakonima“. (Isto) Na kraju rukopisa za treći tom, gde se Marks osvrnuo na dosadašnji prikaz, on piše povodom nivoa apstrakcije svog istraživanja. Tamo stoji da je „naša namera da prikazemo unutrašnju organizaciju kapitalističkog oblika proizvodnje, takoreći njen idealni presek“. (MEW 25, S. 839) Marks ne želi da prikaže u svom „teorijskom razvoju“ empirijski presek kapitalističkog oblika proizvodnje, dakle ono zajedničko većini razvijenih kapitalističkih zemalja njegovog vremena, već „idealni presek“ ovog oblika proizvodnje, dakle ono što po nužnosti pripada razvijenom kapitalizmu. Konsekventno ovoj nameri Marks se bavi karakteristikama kapitalističkog oblika proizvodnje nezavisno od toga u kolikoj su meri one razvijene u njegovo vreme. Ovim Marksov prikaz nije ograničen vremenom njegove formulacije, već prevazilazi istorijske kontekste. Dok je proizvodnja relativnog viška vrednosti u 19. veku bila samo delimično prisutna, njen puni razvoj se desio tek u 20. veku. Marksove analize su još uvek u potpunosti aktuelne, ukoliko se uzme u obzir da je Marks zaista uspeo da predstavi „idealni presek“.<sup>21</sup>

To da Marks ne vrši „istorijski“ prikaz kapitalizma, već da mnogo više radi na prikazu razvijenog kapitalizma nije bila slučajna odluka: da bi se razumeo nastanak kapitalizma, neophodno je već znati šta je uopšte kapitalizam. Tek tada je moguće uvideti razvijene elemente u istorijskom procesu. U uvodu iz 1857. ovo je Marks izrazio metaforično: „Anatomija primata je ključ za anatomiju čoveka“ (MEW 42, S. 39). Sadržaj *Kapitala* pokazuje da se Marks držao ove maksime. Istorijski delovi koji se bave nastankom kapitalističkih odnosa su izvedeni iz teorijskih delova.<sup>22</sup>

Vladavina kapitalističkog oblika proizvodnje nije samo deo jednog opšteg istorijskog razvoja, ovaj oblik proizvodnje sam ukazuje na određene dinamike čije su opšte karakteristike samerljive sa Marksovim analizama „idealnog preseka“. Tako valorizacija kapitala, kako je ona izražena u „opštoj formi kapitala“ N-R-N, izražava jedan dinamički momenat, tj. ovaj proces je beskrajn, ponavlja se iznova bez kraja i bez mere, jer ne postoji odgovarajuća mera valorizacije (o tome up. MEW 23, S.166f). Ova temeljna karakteristika valorizacije kapitala izaziva dinamiku koja iako ne izranja iz konkurencije, pod pritiskom konkurencija biva

21 Da Marksu nije uspeo da prikaže „idealni presek“ uloge novčane robe, pokušao sam da pokažem u Hajnrih (2006, S. 233ff.); up. o novijoj debati o novčanoj robi kod Marksa: Štuzl (2006). Marksovi prikazi sadrže daljnje ambivalentnosti već unutar teorije vrednosti kao i teorijski nezavršenih delove kao što je teorija krize. O ovim ambivalentnostima ovde nije moguće više reći (up. o tome detaljnije Hajnrih 2006, treći deo).

22 Poglavnje o „prvobitnoj akumulaciji“, u kojem se opisuje izgradnja kapitalističkog procesa proizvodnje u Engleskoj, nalazi se na kraju prvog toma *Kapitala*, koji tematizuje „proces proizvodnje kapitala“. U trećem tomu se isto tako na kraju svakog odeljka obrađuju razvoj od pred-kapitalističkog do kapitalističkog trgovačkog kapitala i razvoj od pred-kapitalističkog zelenaškog kapitala do kamatnog kapitala.



nametnuta pojedinačnom kapitalu i time protegnuta u konstantnu klasnu borbu (bez razlike da li ovu borbu ovako ili drugačije nazivamo). Suštinski elementi ove dinamike, koje je Marks takođe istorijski ilustrovao su sve veća proizvodnja apsolutnog i relativnog viška vrednosti i sa time vezana akumulacija i razvoj proizvodnih snaga, koji permanentno vode do proizvodnje „industrijske rezervne armije“ kao i izvitoperenja uslova rada i života u celom društvu i konačno do enormnih društvenih i ekonomskih uništenja koja idu ruku pod ruku sa procesom razvoja kapitalizma.

Ova dinamika kapitalističkog oblika proizvodnje koju je Marks analizirao nije identična realnoj istoriji kapitalističkog društva, niti su analize idealnog preseka kapitalističkog oblika proizvodnje savršeno samerljive istraživanjima jednog određenog kapitalističkog društva. Ali „teorijski razvoj“ koji je Marks ostavio iza sebe gradi osnove za razumevanje razvoja pojedinačnih kapitalističkih društava u njihovim pojedinačnim istorijskim kontekstima.

## 5. Kritika, fetišizam i delanje koje menja društvo

Marks nam ne pruža samo jedan prikaz kapitalističkog načina proizvodnje ili jednu novu političku ekonomiju pored već postojeće. Njegova namera, koja stoji u podnaslovu *Kapitala*, glasi „kritika političke ekonomije“. Time se ne misli na kritiku pojedinačnih ekonomskih teorija, već na kritiku jedne celokupne nauke. Marks ne kritikuje samo rezultate ove nauke, već pre svega pitanja koja postavlja ili, bolje rečeno, sistematsko netematizovanje određenih pitanja. Tako već na samom početku *Kapitala* stoji: „Iako je politička ekonomija nepotpuno analizirala vrednost i njenu veličinu, ona je u ovim formama otkrila jednu skrivenu sadržinu. Ali ona nije postavila pitanje zašto ova sadržina uvek dobija ovu određenu formu, zašto se rad i kvantitet rada putem dužine vremena predstavljaju u kvantitetu vrednosti proizvoda rada“. (MEW 23, S. 95)

To da politička ekonomija ne pita ovo pitanje nije previd individualnih ekonomista. Problem je u tome da ona robnu formu proizvoda rada uzima za nešto samorazumljivo i neizbežno i time ovu formu uopšte ne tematizuje kao *formu* u svojim istraživanjima. Društvena forma raste zajedno sa materijalnim sadržajem i ovo ne važi samo za robnu formu, već isto tako za forme novca i kapitala. Fetišizam robe, novca i kapitala nije jednostavno rezultat pogrešne percepcija čoveka, ono je rezultat određenog načina podruštvljavanja: odnosi ekonomskih aktera su pod kapitalističkim uslovima postvoreno posredovani i time se društvene karakteristike njihovih odnosa mogu postvoreno manifestovati samo kao karakteristike stvari. Dakle, građanski odnosi kao takvi vode do fetišizma i samo zato može Marks ekonomske kategorije, koje izražavaju ove odnose, imenovati „objektivnim formama mišljenja“ (MEW 23, S.90). Prikaz

ovih odnosa i kritika kategorija, koje izražavaju ove odnose, se iz tih razloga ne mogu razdvojiti.

Ali kritika kategorija nije samo puka stvar nauke. Fetišizam koji je vezan za građanske odnose konstituiše „religiju svakodnevnice“ (MEW 25, S. 838) unutar koje se kreću ljudi u građanskom društvu. Ona predstavlja pozadinu njihovog spontanog opažanja ovog društva (o tome detaljnije up. Hajnrih 2008a, 10. poglavlje).

Marksova analiza kapitalističkog načina proizvodnje pokazuje destruktivni oblik kapitalističke proizvodnje bogatstva (up. npr. njegov prikaz borbe za dužinu radnog dana ili obradu teške industrije u prvom tomu *Kapitala*). Uvideti ove neverovatno destruktivne posledice kapitalističke proizvodnje ne zahteva Marksove analize. Ali tek ove analize pokazuju *nužni* međuodnos kapitalističke proizvodnje i destrukcije. Destruktivni karakter je inherentan kapitalističkom obliku proizvodnje: to nije stvar maloumnosti pojedinačnih preduzetnika ili pogrešne državne politike, to je stvar samog načina proizvodnje, čiji je jedini cilj valorizacija kapitala, koji putem konkurencije pojedinačnih kapitala teži maksimalizaciji profita, koji dalje vodi do destrukcije. Čovek i priroda su samo sredstvo procesa valorizacija i oni se samo tako tretiraju. Radna snaga se fizički i psihički iscrpljuje a priroda pustoši, sve u svrhu povećanja profita. Marks zaključuje: „Kapitalistička proizvodnja razvija samo tehniku i kombinaciju društvenog procesa proizvodnje, time što ona istovremeno uništava izvore svog bogatstva: zemlju i radnike“. (MEW 23, S. 530)

Destruktivne tendencije kapitalističke proizvodnje (koje se inače pokazuju ne samo u procesu proizvodnje, već i unutar potrošnje) moguće je putem zakonskih ograničenja radnog vremena, zdravstveno zaštitnih mera na radnom mestu, kao i zakona za očuvanje okoline, umanjiti, ali ne i iskoreniti. Proračunati društvenu i ekološku cenu kapitalizma nije moguće putem jedne moralne optužbe, već putem jednog tehničkog zaključka: kapitalizam kao takav bez ovih posledica uopšte nije moguć.

Ali kao što to kritika fetišizma pokazuje, kapitalistički odnosi proizvodnje uopšte nisu prirodne forme društvene proizvodnje. Unutar kapitalističkih odnosa dolazi do proizvodnje mnoštva „inherentnih prisila“, preko kojih se ne može preći, ali sám kapitalizam nije takva ljudskoj vrsti „inherentna prisila“. On predstavlja jednu određenu *istorijsku formu* proizvodnje, koja je u svojim efektima istovremeno produktivna i destruktivna, koja ljudima pruža neverovatne mogućnosti i koja otvara put ka individualnom i društvenom razvoju. Ali ove mogućnosti su u krajnjoj liniji usmerene ka uskim ciljevima maksimalizacije profita. Ljudi počinju da pružaju otpor spram ovih odnosa ne iz moralnih razloga, već zato što se njihovi neposredni interesi života u kapitalizmu uvek stavljaju pod znak pitanja. Ovaj otpor nije usmeren samo na neposredno poboljšanje stanja u kapitalizmu, već postepeno sám kapitalizam stavlja pod znak pitanja. Takvoj vrsti otpora je Marksov *Kapital* u potpunosti od pomoći, to delo je, kako je to

Marks jednom samouvereno rekao „najužasnije oružje, koje je usmereno protiv buržoazije (uključujući zemljoposjednike)“ (MEW 31, S. 541). Ali jedan ovakav pokret se više neće moći oslanjati na istorijsku-filozofsku izvesnost neizbežnog kraja kapitalizma ili nužnog uspona revolucionarnog subjekta. Ova shvatanja se još mogu naći u delima mladog Marksa i Marksa *Komunističkog manifesta*, i ona su u mnogim marksističkim tradicijama igrala važnu ulogu. Ali kada se istorija ne shvati deterministički, kao jedan proces koji vodi predodređenom cilju, onda se istorija može pojmiti kao otvoreni proces, što znači da iako je mnogo stvari moguće, ništa nije izvesno.

*Prevod sa nemačkog: Đorđe Hristov i Tatjana Karg*

### **Literatura:**

- Althusser, Louis (1965): *Für Marx*, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Anderson, Perry (1978): *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt/M.: Syndikat
- Elbe, Ingo (2006): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie, in: *Hoff, Jan u.a. (2006)*, S. 52-71.
- Elbe, Ingo (2008): Die Beharrlichkeit des ‚Engelsismus‘. Bemerkungen zum ‚Marx-Engels-Problem‘, in: *Marx Engels Jahrbuch 2007*, Berlin: Akademie Verlag, S.92-105.
- Hardt, Toni; Negri, Antonio (2002): *Empire*, Frankfurt/M.: Campus.
- Haug, Wolfgang Fritz (2003): Wachsende Zweifel an der monetären Werttheorie, in: *Das Argument* 251, 45. Jg., Heft 3, S.424-437.
- Hecker, Rolf (1999): Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des ‚Kapital‘, in: Altvater, Elmar; Hecker, Rolf; Heinrich, Michael; Schaper-Rinkel, Petra, *Kapital.doc*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heinrich, Michael (1997): Geschichtsphilosophie bei Marx, in: Diethard Behrens (Hg.), *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, Freiburg: ca ira, S.127-139.
- Heinrich, Michael (2004a): Über ‚Praxeologie‘, ‚Ableitungen aus dem Begriff‘ und die Lektüre von Texten. Antwort auf W.F. Haug, in: *Das Argument* 254, 46.Jg., Heft 1, S.92-101.
- Heinrich, Michael (2004): Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Christoph Engemann u.a. (Hrsg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, Freiburg: ca ira, S.249-270.

- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 4. Aufl., Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heinrich, Michael (2008): *Wie das Marxsche Kapital lesen? Hinweise zur Lektüre und Kommentar zum Anfang des „Kapital“*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Heinrich, Michael (2008a): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, 6. Aufl., Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Heinrich, Michael (2008b): Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, • Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie, in: Alex Demirovic (Hrsg.), *Kritik und Materialität*, Münster: Westfälisches Dampfboot (im Erscheinen).
- Heinrich, Michael (2009): Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition, in: Bellofiore, Riccardo; Fineschi, Roberto (eds.), *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan (im Erscheinen).
- Hoff, Jan; Petrioli; Alexis, Stütze, Ingo; Wolf, Frieder Otto (Hrsg.) (2006): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hoff, Jan u.a. (2006a): Einleitung, in: *dies (Hrsg.) (2006)*, S. 10-51.
- Howard, M.C.; King, J.E. (1989-92): *A History of Marxian Economics*, 2 vols., Princeton University Press.
- Kautsky, Karl (1887): Karl Marx Oekonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert, Stuttgart.
- Kittsteiner, Heinz (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und des Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“), in: *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, 13.Jg., Heft 1, S.1-47.
- Kolakowski, Leszek (1977-79): *Die Hauptströmungen des Marxismus*, München: Piper.
- Krätke, Michael (2007): Das Marx-Engels-Problem. Warum Engels das Marxsche „Kapital“ nicht verfälscht hat, in: *Marx Engels Jahrbuch 2006*, Berlin: Akademie Verlag, S.142-170.
- Liedman, Sven-Eric (1986): *Das Spiel der Gegensätze. Friedrich Engels' Philosophie und die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M: Campus.
- Marx, Karl (1843): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA I/2.
- Marx, Karl (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA I/2.

- Marx, Karl (1845): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, MEW 2.
- Marx, Karl (1847): *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘*, MEW 4
- Marx, Karl (1851): *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8.
- Marx, Karl (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42
- Marx, Karl (1859): *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*, MEW 13.
- Marx, Karl (1861-63): *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, MEGA II/3.1-3.6 [darin enthalten: *Theorien über den Mehrwert*]
- Marx, Karl (1863-65): *Ökonomische Manuskripte 1863-1867 Teil 2: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Drittes Buch*, MEGA II/4.2
- Marx, Karl (1867): *Das Kapital. Erster Band* [1. Auflage], MEGA II/5.
- Marx, Karl (1868-1881): *Manuskripte zum zweiten Buch des ‚Kapitals‘ 1868-1881*, MEGA II/11.
- Marx, Karl (1879-81): *Randglossen zu Adolph Wagners ‚Lehrbuch der politischen Ökonomie‘*, MEW 19.
- Marx, Karl (1885): *Das Kapital, Zweiter Band* [hg. v. F. Engels], MEW 24
- Marx, Karl (1890): *Das Kapital, Erster Band* [4. Auflage], MEW 23.
- Marx, Karl (1894): *Das Kapital. Dritter Band* [hg. v. F. Engels], MEW 25
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1845): *Die deutsche Ideologie*, MEW 3.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1848): *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich; Weydemeyer, Joseph (1845): *Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno (Vorabpublikation aus MEGA I/5)*, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Berlin: Akademie Verlag 2004.
- Marxhausen, Thomas (2006): „MEGA – MEGA“ und kein Ende, in: *Utopie kreativ Nr. 189/190*, Juli/August, S.596-617.
- Marxhausen, Thomas (2008): *Kapital-Editionen*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 7/I*, Spalte 136-160.
- Mehringer, Hartmut; Mergner, Gottfried (1973): *Debatte um Engels*, 2 Bde., Reinbek: rororo
- Moseley, Fred (2007): *Kapital im Allgemeinen und Konkurrenz der vielen Kapitalien in der Theorie von Marx. Die quantitative Dimension*, in: *Marx Engels Jahrbuch 2006*, Berlin: Akademie Verlag, S.81-117.

- PEM, Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems (1975): *Der 4. Band des „Kapital“? Kommentar zu den „Theorien über den Mehrwert“*, Westberlin: VSA.
- Steger, Manfred B.; Carver, Terrell (Hg.) (1999): *Engels after Marx*, Manchester University Press.
- Stütze, Ingo (2006): Die Frage nach der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, in: *Hoff, Jan u.a. (2006)*, S.254-286.
- Vranicki, Predrag (1972): *Geschichte des Marxismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Walther, Rudolf (1982): Marxismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Stuttgart: Cotta, S.937-976.

Darko Suvin

## MOĆ BEZ NASILJA: LEKCIJA IZ PLEMENSKOG KOMUNIZMA<sup>1/</sup>

### 1. Proročanska pesma - ples praznine i potrebe

Dok se zora diže, u Mbaja plemenu, jednom od poslednjih ostataka nekad velike grupe Tupi-Guarani Amerindijanaca, u džungli visokog drveća unutar onoga što je danas Paragvaj, veoma često diže se prorok-pevač *pa'i*. Okreće se na istok, prema Suncu, glasniku vrhovnog boga Namandua, sa naricanjem i ohrabrivanjem. Od osamnaestovekovnih Jezuita pa sve do danas, Mbaje su postojano odbile pokušaje misionara da ih preobrate u hrišćanstvo, i zadržali su zajednicu vere kao opsesivnu garanciju jedinstva njihovog plemena, suprotstavljajući se sramoti i bolu svoje nesreće i polakog izumiranja. Prorokova pesma i ples govore o bolesnom stanju plemena, njihovoj *tekoachy*, koju je veliki antropolog Klastar (Clastres) – od čijih str. 137-51 uzimam svu građu i mnoge prelepe formulacije — nazvao “sferom žalosti u kojoj ih je ostavila tišina bogova” (142). Oni žive u zloj zemlji, *ywy mba'e megua*, pokvarenoj i truloj zemlji, carstvu smrti; oni govore o sebi kao o Poslednjim Ljudima. Ipak, nadaju se da će od bogova dobiti povoljne znake koji ukazuju na put njihovog prolaska preko užasnog mora do zemlje bez zla, *ywy mara ev*. Njihovim sumnjama i uznemirenosti suprotstavljeno je prizivanje predaka kojima su bogovi nekad govorili, kojima je bilo dato da dostignu stanje savršenstva, *aguyve*, i stoga da pređu preko metaforičnog mora.

Činjenica da sunce opet izlazi dokaz je saglasnosti vrhovnog boga da oni i dalje žive. Ali život “nije jednostavno buđenje ka neutralnosti stvari” (142). Mbaje žive na zemlji kao na mestu *odsustva*, mestu upitanosti za razlog toga i za izlaz odatle. *Pa'i* objavljuje to kao odsustvo lepih reči, *ne'e pora tenode*, božanskog jezika u kojem se nalazi ljudsko spasenje. Neka onda bogovi progovore, neka prepoznaju ljudske napore, njihov post, njihov ples, njihove molitve! Tako nastaje molitvena pesma i ples *pa'i*-ja (ponešto sam skratio bez sumnje Klastrov neophodno stilizovan prevod):

Oče moj! Namandu! Činiš da ustanem ponovo!  
Jednako činiš das svi ritualno ukrašeni muževi ustanu ponovo,  
I sve ritualno ukrašene žene da ustanu ponovo,  
I čak oni koji nisu ritualno ukrašeni, činiš isto svima da ustanu ponovo.



Vidi onda: zbog onih koji su ritualno ukrašeni, zbog onih koji nisu ritualno ukrašeni,  
zbog svih njih, ja pitam.

Pa ipak, o svemu ovome ti ne izgovaraš reči:  
ni za mene niti za tvoju decu predodređenu za neuništivu zemlju, večnu zemlju koju nikakva sitničavost ne kvari.  
Ti ne izgovaraš reči u kojima stanuju buduća pravila naše snage, buduća pravila  
našeg zanosa.

Jer, uistinu,  
Ja postojim nesavršeno.  
Moja krv je nesavršene prirode,  
moje meso je nesavršene prirode,  
ono je užasno, ono je lišeno svake odličnosti.  
Pošto stvari stoje tako,  
e da moja krv nesavršene prirode,  
e da moje meso nesavršene prirode,  
budu uzdrmani i odbiju daleko od sebe nesavršenost:  
savijenih kolena, saginjem se dole,<sup>\*/</sup> tražeći hrabro srce,  
koje je snaga, koje je zanos,  
Pa ipak, mi smo ovde: ti ne izgovaraš reči.

-----  
Ništa u sveukupnosti svih stvari ne isporučuje vrednost mom srcu.  
Ništa mi ne ukazuje ka budućim pravilima moga postojanja.

A more, a zlokobno more,  
nisi učinio da ga predem, ja.  
Zbog toga, uistinu, zbog toga,  
ostaje samo nekoliko njih, moje braće,  
ostaje samo nekoliko njih, mojih sestara.

Činiš da njihove reči ustanu,  
nadahnjuješ njihovo propitivanje,  
činiš da se ogromna jadikovka izdigne iz svih njih.

Ali vidi, ja ustajem u svom naporu,  
pa ipak ti ne izgovaraš reči, ne, zaista, ti ne izgovaraš reči.

Stoga evo šta sam naveden reći,

O bože Karai Ru Ete, O Karai Chy Ete:  
oni koji nisu bili malobrojni,  
oni predodređeni za neuništivu zemlju, neuništivu zemlju koju nikakva  
sitničavost ne  
kvari  
sve njih, uistinu, ti si učinio da propitaju, u davna vremena, zbog  
budućih  
pravila njihovog postojanja.  
I sigurno oni su ih poznavali u njihovom savršenstvu, u davna I ako, za  
mene, moja priroda bude izvučena iz svoje uobičajene nesavršenosti,  
i krv bude izvučena iz svoje uobičajene drevne nesavršenosti:  
onda, sigurno, to dolazi od moje krvi nesavršene prirode,  
od mog mesa nesavršene prirode,  
koji su uzdrmani i odbijaju daleko od sebe nesavršenost

---

261

To je zbog toga što ćeš ti obilato izgovarati reči,  
reči velike duše,  
za one čije lice nije podeljeno bilo kojim znakom\*/  
Ti ćeš obilato izgovarati reči,  
O bože Karai Ru Ete, i ti Karai Chy Ete,  
za sve one predodređene za neuništivu zemlju, večnu zemlju koju  
nikakva  
sitničavost ne kviri.

Ti. Svi vi!

\*/ Klastar dodaje da ovo objašnjava pokrete ritualnog plesa koji prati pesmu. "Oni čije lice nije podeljeno bilo kojim znakom" jesu oni koji nisu prešli u hrišćanstvo. Originalan tekst registrovan je juna 1966. godine uz paragvajsku granicu sa Brazilom.

Nisam kompetentan da se upustim u neku punu egzegezu onoga što Klastar s pravom naziva "jezikom izvanrednog poetskog bogatstva" (141 – u svakom slučaju ne postoji video snimak plesa), jedino mogu da primetim kako je oblikovan ponavljanjem kontrapunkta između odsustva egzistencijalne vrednosti i zahteva za spasenjem, što kulminira u magičnoj sigurnosti onoga što dolazi. To je poezija duboko ranjenog plemenskog komunizma. To je suštinsko jedinstvo teskobne potrebe za telesnim spasenjem zajednice, "zbog svih njih", i poetičnog bakanja retorike koja moli za njihovu sudbinu.

Na drugom mestu, Klastar govori o legendi o njihovom bogu Tupanu. On je stvorio ovaj nesavršeni svet, ali sa sledećim savetom plemenu Guarani: "Ako neko

od ovih saznanja boravi u vašim ušima, vi ćete umeti da prepoznate moje tragove.... Jedino tako naći ćete termin i odredite za šta ste određeni.... Ja odlazim daleko, daleko odavde, nećete me videti. Stoga, moje reči, nemojte ih izgubiti.” (151)<sup>2/</sup> U poslednjem Klastrovom eseju koji je teorijsko jezgro njegovog rada (čemu ću se vratiti kasnije), njegovu “političku antropologiju” karakteriše virulentni proročki jezik takvih Guarani proroka, “koji su u petnaestom i šesnaestom veku vodili hiljade Indijanaca u mahnite migracije nalaženja božje postojbine,” kao “bitno subverzivan, jer poziva Indijance...da napuste društvo koje postoji kako bi dosegli zemlju bez zla”(183). Ova politika, mada 1960-ih u škripcu, bila je srodna onome što je Tomas Mincer (Münzer) jeretičkim hrišćanskim pojmovima govorio seljačkim pobunjenicima u Nemačkoj. Zemlja Bez Zla kao takva, takođe nazvana Kućom Naše Pramajke, jeste božanska i s onu stranu imaginarne reke (ovde mora), ali u nju se stupa telesno; ona transcendirira nesrećnu egzistenciju ali ne i fizičko telo. Život u njoj nastavlja se po ustaljenom plemenskom obrascu, ali bez iskvarenosti siromaštva, bolesti, nepravde ili starenja. Kao što sam argumentovao pre četiri decenije, ta zemlja i život nisu unutar naše iskustvene istorije ali oni predstavljaju jednu alternativnu, takoreći neistorijsku i savršeniju, istoriju (vidi *Metamorphoses* poglavlje 3; takođe vidi tamo belešku 40 uz daljnju bibliografiju koja spominje Elijadea o Guaranima, takođe srednjovekovna i helenska svedočanstva o rajevima na zemlji koji se mogu telesno dostići).

## 2. Titularni poglavica: Moć bez naredbe i nasilja

U drugim tekstovima Klastar razmatra u mnogome loše prosuđivanu ulogu plemenskih poglavica. On primećuje da unutar velikog broja južnoameričkih plemena, osim u oblasti oko Karipskog Mora, skoro sva takva poglavištva *nemaju naredbodavne vlasti*. Robert H. Loui (Lowie) nazvao ih je „titularnim ili naslovnim poglavicama“ (ja ću izostaviti pridev), te Klastar prihvata njegovo razlikovanje triju suštinskih svojstava koja takav poglavica mora posedovati kako u južnoj, tako i u severnoj Americi: (26-31):

1. On je mirotvorac unutar plemena, posredujući faktor unutrašnjih neslaganja;
2. On je čest i velikodušan delilac svojih sopstvenih dobara među ostalim članovima plemena
3. On je odličan govornik.

Ovo podrazumeva da je nešto stariji muškarac, već dovoljno uspešan kao lovac da bi mogao zadobiti poštovanje plemena i imati dovoljno dobara za čestu razdeobu. Klastar dodaje kao četvrtu tačku da izgleda kako je poligamija u ovim plemenima najčešće svedena na poglavice, verovatno zbog toga što ide zajedno

sa uspehom i bogatstvom. (Za mnoge članove plemena poligamija je demografski nemoguća – osim ako pleme na neki način nije „evoluiralo“ ka državi, imajući na primer kaste, ropstvo, i često organizovane ratne pohode koji obezbeđuju žene.) Ovaj „normalni“ poglavica suprotstavljen je ”ratnom poglavici” (*war-chief*), koji mora samo posedovati ratničke veštine i koji ima prilično veliku naredbodavnu vlast nad ratnicima, ali je ova operativna jedino tokom (često kratkog) rata posle kog se on vraća životu jednostavnog pripadnika plemena, poput rimskog *dictator*-a. Zbog toga se do „naredbodavnog poglavištva“ jedino može doći organizovanjem čestih ratnih pohoda i zadobijanjem grupe naoružanih slugu lojalnijih poglavici nego plemenu (uporedi 177-78). Ustvari, Mbajanski prorok iz prvog odeljka izgleda kao da je bio deo kontra-tendencije koja je počela četiri veka ranije, pre nastanka tako nasilnog poglavištva i propratnog polakog propadanja i smrti prvobitnog egalitarnog društva, koje je zakomplikovano izrazito nasilnim dolaskom evropskih kolonizatora (183-84). Unutar te porazne dekadencije, čežnja za kontra-akcijom prerasla je u ono što Klastar srećno identifikuje kao „opijenu misao, sve napetije produblјivanje razmatranja o nesreći ljudske sudbine.“ (184).

Ali u načinu na koji poglavica besedi skrivena je veoma značajna priča. Nasuprot proroku u posebno ugroženoj situaciji Mbaja, koji je definitivni posrednik između plemena i njegovih bogova koji ga imaju spasiti, u plemenu koje normalno funkcioniše poglavičine besede su predvidive i banalne. One se po pravilu događaju svakodnevno, svitanjem ili sumrakom. On govori snažnim glasom dok članovi plemena nastavljaju svojim poslom: izgleda kao da niko ne obraća pažnju na ono što on govori. Klastar podvlači: “*Poglavičin govor ne smera na to da bude slušan.*” Zašto? Zbog toga što, iako dugo govori, on stalno ponavlja istu, poznatu priču: “Naši preci, dok su živeli, bili su zadovoljni sa onim kako su živeli. Sledimo njihov primer, i mi ćemo zajedno voditi miran život.” (135)

A zašto bi poglavičinom govoru nedostajalo novih informacija? Jer *poglavištvo ne donosi nikakvu naredbodavnu vlast* koja bi mu dozvolјavala da utiče na to da članovi plemena nešto urade. Takođe nema potrebe za novinama u ovom životu, a ako ih bude, to se događa spontano, preko pojedinačnog pokušaja i pogreške, uopštenog u slučaju uspeha. Plemenski komunizam je dostigao ono za čim je viktorijanski komunista Vilijem Moris (Morris) tako vatreno čeznuo--“epohu predaha.” Poglavica okupira mesto *moći bez vlasti* da predlaže ili daje naređenja; i naravno, on nema mogućnosti da nasilno sprovede u delo bilo kakvu želju: pleme ne poznaje “policiju” odnosno političko nasilje (tj. oružanu moć odvojenu od članova). Takav njegov pokušaj ne samo da bi naišao na neposlušnost, već bi ubrzo doveo do njegovog smenjivanja. Poglavica je neka vrsta podmazivača već postojećih plemenskih zupčanika, koje on nikako ne može promeniti. “Primitivno društvo odbija [nasilnu] zasebnu moć, jer je ono samo po sebi stvarno mesto moći. Ono prirodno zna da je nasilje suština moći. U tom znanju je ukorenjena briga za odvajanjem institucija i moći, poglavištva

i naređivanja.” (Klastr 136.) Na toj tački ljudskih odnosa, informativno prazan govor je suprotnost nasilju.

Kao što Klastr s pravom kaže u teoretskom pregledu (te bi njegova terminologija gore kao posledica ovoga na pojedinim mestima trebalo da bude ispravljena): “1. ...Politička moć je *univerzalna*, imanentna društvu - bilo to društvo određeno >krvnim vezama< ili društvenim klasama - ali ona ima dva glavna modaliteta: prinudnu i ne-prinudnu moć. 2. Prinudna politička moć (ili model naredba-pokornost) nije jedini istinski model moći, već jednostavno *posebni slučaj*, konkretni slučaj političke moći u određenim kulturama, kao u slučaju >zapadne< kulture.” (20) Uopšteno, “politička moć kao prinuda ili nasilje je karakteristika istorijskih društava, što će reći, društava koja nose opruge inovativnosti, promene, istoričnosti” (22). Ukratko, “moguće je misliti o politici bez nasilja, nemoguće je misliti o društvu bez politike: drugim rečima, ne postoji društvo bez moći” (21). Ja se potpuno slažem sa ovim stavom (vidi o terminologiji moći i tome slično; Suvin ”Terms,” a o nužnosti politike za sva društva, uključivši besklasno, Suvin “Communism”), te ću u ostatku ovog eseja pokušati da prodiskutujem neka od njegovih značenja i implikacija.

### 3. Ljudska kultura kao priznanje sirove prirode i odbrana spram nje

Ipak, poglavica učestvuje kao važan “operator” (podmazivač zupčanika ili stabilizator) u glavnim tokovima razmene od kojih je konstituisana kultura onoga što ću dalje nazvati plemenskim komunizmom: razmena žena, dobara, reči (eksplicitnih tradicionalnih vrednosti i značenja). Daljnja briljantna hipoteza objašnjava njegovu nemoć kao neizbežno usaglašenu sa ovim ciklusima: za Klastra je ova kultura barijera između plemena i neodoljivo moćne prirode u kojoj ono operiše. U mojoj interpretaciji, kultura je nesvesno ali nužno razvila ove tri dimenzije cirkulacije kao razliku između humanosti i animalnosti. Neljudska priroda je bez sumnje element unutar kojeg pleme živi i iz kojeg ono crpi elemente za svoj opstanak, ali ona takođe treba da bude držana na određenoj razdaljini kako bi čovečanstvo—nešto više od životinjske svesti i strukture razmene—postojalo kao takvo. Potpuno odbijanje naredbodavne moći ili upotrebe nasilja od strane nekih ljudi protiv drugih ljudi striktno je izomorfno, možda čak identično, odbijanju životinjske prirode “okrvljenih zubi i kandži“ kao dominantne norme, i shvatanju prirode kao omogućavanja:

Identitet odbijanja vodi nas ka nalaženju identiteta između [naredbodavne DS] vlasti i prirode u takvim društvima: kultura je poricanje i jednog

i drugog.... Takva društva kao da su izgradila svoju političku sferu na intuiciji koja bi bila njihov ekvivalent vrhovnoj vlasti: to jest, da je moć u svojoj suštini prinuda...; da je priroda moći tajni alibi moći prirode.... Otkrivajući blisko srodstvo između [naredbodavne DS] vlasti i prirode kao dvostruke granice univerzuma kulture, indijanska plemenska društva uspela su iznaći način da neutrališu virulentnost političke moći. (40)

Jedna ograda: verujem da bi terminološki bilo mnogo preciznije reći, uz Klastrove uvide citirane ranije, da je moć kao takva osnovna komponenta politike, što će reći, neizbežna i neutralna, i jedino je *naredbodavna moć*, to jest, prinuda ili nasilje, čisto negativna. Zbog toga sam na ključnim mestima moći dodao „naredbodavna“, a pažljivi čitalac bi to trebao učiniti i drugde u prvom paragrafu.

Međutim, ovaj je uvid zaista ključan, i može se ekstrapolirati (*mutatis mutandis*) na celi opseg onoga što je Marks nazivao ljudskim metabolizmom sa prirodom. U tom svetlu, Klastar potpuno korektno prati kako su Amerindijanci duboko naslutili da “transcendentna moć krije smrtnu pretnju grupi, da princip spoljašnje moći koji stvara svoju sopstvenu legalnost jeste osporavanje same kulture” (40), i suptilno se čuvali nje. Zato je razmena žena, dobara i reči morala otkazati u poglavi. On je bio postavljen na položaj na kome sve dujuje grupi, sa koga mora neprestano odgovarati njenim zahtevima za odgovarajućom predajom dobara i reči, i tako dokazati da njegovo funkcionisanje ne nanosi štete. Zbog toga reči ne mogu imati informativnu ili inovativnu funkciju. On mora biti glasan da bi dokazao kako je njegov govor blag, kaže Klastar; on čita poglavičinu izolovanu poligamiju kao “način na koji je on zatvorenik grupe kao celine.” Ipak, ovu plemensku kulturu “muči odbijanje moći koja ih fascinira: poglavičino bogatstvo je sanjarenje grupe.” (42).

Na kraju, ovde se dobro uklapa tema *plemenske ekonomije i rada*. Jer desetine ili u stvari stotine “arhaičnih” društava izazivaju efekat začudnosti – u brehtovskom smislu viđenja po prvi put sa povišenim razumevanjem — klasnih društava i veoma visoke cene “civilizovane” moći, među nama uvek sparene sa nasiljem. Benjamin je sumirao ovo u veoma prosvetljujućoj formuli: “svako postignuće civilizacije je takođe postignuće varvarizma.” Termin varvarizam je ovde sumnjiv koliko bi bilo i “divljaštvo”, možda bi umesto njega tu trebalo da stoji “nasilno otuđenje”, tako da možemo preformulisati ovu izvrsnu krilaticu kao na primer: “Svako postignuće civilizacije, korisno i izvrsno u nekom aspektu, iznuđeno je iz viška rada nemoćnih nižih klasa.” U antropologiji, primećuje Klastar, arhaična društva su definisana kao ona bez pismenosti i sa “ekonomijom golog opstanka (*subsistence economy*)”. Ali ovo poslednje je krajnje dubiozna tvrdnja, koja se temelji na kriterijumu po kome je jedino iznuđeni višak rada merilo civilizovanosti: ovo se međutim nikako ne može ekstrapolirati unazad. Takođe iz ovog kriterijuma sledi da u klasnim društvima moć može biti definisana jedino

po modelu naredba-pokornost – to jest, u svetlu Ničeove i Veberove teoretizacije klasne prakse državne moći (koja ima monopol na legitimno korišćenje nasilja). No, kao što smo videli kod nebrojenih plemena sa “titularnim” poglavištvima, simbolična i ceremonijalna institucija zajedništva može postojati i postoji, takoreći, na istom nivou kao i društvo ili katalitično unutar njega, pre nego iznad njega.

Ipak, da li je onda ekonomija plemenskog komunizma zaista bila ekonomija “opstanka”, što će reći, večito na ivici gladi i katastrofe? Bez sumnje do takvih je slučajeva dolazilo, uglavnom zbog prirodne katastrofe. Ali izgleda da su u solidnoj većini slučajeva južnoamerička plemenska društva “proizvodila *višak* hrane često *jednak* potrebnoj godišnjoj potrošnji: prema tome je ta proizvodnja bila sposobna da zadovolji potrebe dva puta veće, ili da prehrani dvostruko veću populaciju od postojeće.” (Klastr 13, uporedi i 164-73). A i netačno je reći da plemenski komunizam nije sposoban da proizvede veliki višak zbog toga što je “tehnički inferioran.” Klastr argumentuje:

Ako pod tehnikom podrazumevamo celinu postupaka koje ljudi koriste uopšte ne zbog toga da bi osigurali apsolutnu nadmoć nad prirodom — ljudi kartezijski projekat koji važi jedino za naše društvo, a čije ekološke posledice tek sad počinjemo da merimo — već da bi osigurali nadmoć nad prirodnim okruženjem prilagođenim i povezanim sa njihovim potrebama, onda ne možemo govoriti ni o kakvoj tehničkoj inferiornosti kod primitivnih društava: njihova sposobnost da zadovolje vlastite potrebe u najmanju ruku je jednaka onoj naših ponosnih industrijskih i tehnoloških društava.... Ono što nas iznenađuje kod Inuita ili Australijskih Aboridžina upravo je bogatstvo, maštovitost i oštroumnost njihovih tehničkih aktivnosti.... Naprotiv, moramo priznati da se otkriće poljoprivrede i pripitomljavanja biljaka dešava gotovo simultano u Americi i Starom Svetu, i da Amerindijanci nisu uopšte zaostajali u veštini odabira i diferenciranja višestrukih varijeteta korisnih biljaka. (162-63)

Sve u svemu, kako je Maršal Salins (Sahlins) sjajno dokazao, “>najprimitivniji< ljudi na svetu imaju malo poseda, ali oni nisu siromašni” (“Original” 129, takođe vidi njegovu knjigu *Stone Age*). Sledstvena široka istraživanja na svim kontinentima potvrdila su da nabavka hrane u primitivnom komunizmu obično oduzima 15-25 časova nedeljno. Klastr sarkastično primećuje da “po takvom računanju, pre će biti da bi se devetnaestovekovni evropski proletarijat, nepismen i nedovoljno hranjen, trebao zvati arhaičnim” (14). Ili današnji novi proletarijat migrirajućih i prekarnih radnika, većinom školovanih da budu polupismeni.



Prema tome, zašto bi ljudi u plemenskim društvima radili i proizvodili više nego što im je potrebno? “Ljudi uvek rade preko i iznad svojih poteba samo putem nasilja. Upravo to nasilje je odsutno u primitivnom svetu, to je čak definicija njihove prirode... To su prva društva dokolice, prva društva obilja, da prihvatimo pravedan i radostan Salinsov izraz.” (Klastr 166)

#### 4. Šta sledi

Klastrov pristup ima važnih teorijskih posledica za filozofiju istorije ili društvenog razvitka. Kao prvo, on se usredsređuje na ono što bih ja nazvao, zajedno sa Badiuom (Badiou), komunističkom invarijantom plemenskih društava, *odbijanje nejednakosti moći, kad poslednja znači prinudu i nasilje*.

---

267

Drugo, on se slaže sa Marksom i Engelsom da nam istorija pokazuje jedino *dva makrotipa društava, ona sa i ona bez države*. S jedne strane ovde imamo jednakost u dokolici, iako sa mnogo manjom kontrolom nad prirodnim dobrima, s druge strane imamo veće obilje dobara ali takođe hijerarhiju sa autoritativnim naređivanjem i podanicima hijerarhije koji rade za nju. S onu stranu ove fundamentalne tipološke podele, sve je promenjeno, “vreme postaje istorija” (170). Međutim Klastr prevrednuje Marksovo insistiranje (dosta iznijansirano u njegovim konkretnim istorijskim esejima) na tome da je centralni motor promene u društvu razvoj proizvodnih snaga, što će reći, “ekonomske infrastrukture.” Na primer, bila amerindijanska plemena lovačko-sakupljačka (nomadska ili naseljena) ili pak sedelačka poljoprivredna, njihova “politička superstruktura” ostaje ista, onakva kakva je identifikovana ranije. Naprotiv, mezo-američka imperijalna (državna) društva imala su veoma sličnu, mada intenzivniju, poljoprivrednu “bazu” kao komunistička plemena. Ukupno, barem u plemenskim društvima, on veruje da:

...najvažnija podela društva, koja ustanovljuje sve druge podele uključujući bez sumnje delu rada, jeste novi vertikalni aranžman između baze i vrha, veliki politički rez između onih koji zadržavaju nasilnu moć (*force*), bila ona vojna ili religijska, i onih koji su podanici nasilne moći. Politički odnos moći prethodi ekonomskom odnosu eksploatacije i uvodi ga. Otudjenje je političko pre nego što postane ekonomsko. Moć dolazi pre rada, ekonomija se izvodi iz politike, pojavljivanje države određuje pojavu klasa. (169)

Ja lično ne mislim da je hipoteza o rođenju ljudske otuđenosti održiva kao isključivo ekonomska ili isključivo politička, tako da bismo trebali prihvatiti jednu i odbaciti drugu. Prvo, Klastr je pisao pre pojave feminističkih razmatranja

o patrijarhatu, koja bi morala da budu uključena u ovu diskusiju. Kao što Bensaid primećuje, razvoj proizvodnih snaga prema višku rada i rastvaranje gensa (klana) “stvara predušlove za patrijarhalnu dominaciju nad ženama i potomstvom” (62). Dakle, ja se opredeljujem za model “ne samo nego i”, za spektrum više faktora, gde bi u različitim prostor-vremenima naglasak na odlučujućim faktorima koji dovode do otuđenja nekad bio bliže muškoj politici (Klastrova nasilna moć), ili ekonomiji (Marksov eksploatisani rad), ili rodnoj opresiji (po feminističkoj politici). U slučaju plemenskog komunizma mislim da je Klastar mnogo uverljiviji; u poznom kapitalizmu, preplitanja postaju mnogo kompleksnija i ekonomija--bez sumnje podržana politikom, rodnim i drugim ugnjetavanjima--postaje sudbina u svakodnevnom eksploatisanom radu ili u ratovima za pljačkanje plodova istog.

Konačno, Klastar primećuje važnost jednog faktora koji ima kako kulturna tako i prirodna svojstva: *demografija*. On procenjuje kao veoma verovatno da su plemenska društva mogla funkcionisati jedino dok je broj njihovih članova bio mali, o čemu svedoči njihova velika fragmentacija. Šta to govori o šansama za demokratski komunizam u velikim društvima desetina miliona ljudi? On se ne bavi tim problemom, koji je međutim očigledno važan. Odišta je moguće da je porast populacije bio snažan faktor koji vodi ka podeli rada i naredbodavnoj moći, što će reći, ka državi (uporedi Bensaid 39-41)<sup>3/</sup>. Bilo koji neotuđeni svet bi verovatno morao biti znatno manje brojan nego naš svet sa svojim suludim rastom, i to iz razloga koji se ne odnose jedino na ravnotežu sa prirodom (ekologija) već takođe i na ravnotežu unutar ljudskih grupa (nasilje). U tom slučaju, a sa punim korišćenjem komunikacijske tehnologije – bežični internet i telefonija, interaktivna televizija, itd. — unutar decentralizovane organizacije, imaćemo šansu da se vratimo plemenskoj ravnoteži.

*Prevod sa engleskog: Lazar Atanasković*

### **Beleške:**

1/ Ovaj esej izgrađen je na temama koje su bile istražene u mojim „Terms“, iza kojeg stoji Engelsovo sjajno *Poreklo porodice, privatne svojine i države*; ono je originalno bilo podržano još nedovoljnom građom, ali njegov horizont meni izgleda potvrđen (takođe od strane Klastra). Dugujem zahvalnost nekim kritikama Viktora Valisa (Wallis).

2/ Plemenska spoznajna ideologija je prirodno animistička i politeistička. U najranijem stadijumu koji nam je poznat, božanski entiteti plemenske sakralnosti, koji su definisani preko posedovanja bića i subjektiviteta ili duha, nisu hijerarhijski već funkcionalno različiti, u svetu kvalitativno nesamerljivih subjekata. Rekao bih sa Fojerbahom (Feuerbach) i Marksom da su projekcije plemena u božansku sferu striktno analogne proizvodnim odnosima i snagama unutar njega. Ako uzmemo rimske izveštaje o germanskim plemenima, možemo pratiti analogiju prema običajima vlasništva nad zemljom. Dimezil (Dumézil) čita u Saksu (Saxo) i Cezaru da nastajanje obožavanja pojedinih bogova, naspram ranijeg herojskog politeizma, signalizira prestanak godišnje komunističke (on to naziva "totalitarne"- biće zbog naučne objektivnosti) redistribucije zemljišnih poseda (130-32). Konačno, apstraktni koncept bogova večno jednakih sebi i jedino manifestovanih na ovom ili onom mestu ili vremenu može jedino biti očuvan preko kulturnih asocijacija koje tendiraju ka ezoteričnom sveštenstvu (vidi Weber, *Economy* 407 i dalje.)

3/ Još jedan faktor, kojim se Bensaïdova posthumna serija eseja ne bavi, jeste *rat*, koji je sigurno duboko povezan sa uzdizanje klasnih društava, vidi Suvin "Capitalism".

### Citirani radovi :

- Bensaïd, Daniel. *La révolution et le pouvoir*. Paris: Stock, 1986.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'état*. Paris: Minuit, 2009 [orig. 1974].
- Dumézil, Georges. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Prev. D. Coltman. New York: Zone Books, 1988.
- Sahlins, Marshall D. "The Original Affluent Society" (1972). u [www.eco-action.org/dt/affluent.html](http://www.eco-action.org/dt/affluent.html)
- *Stone Age Economics*. New York: Routledge, 2004 [orig. 1974]
- Suvin, Darko. "Capitalism Means/ Needs War," u *In Leviathan's Belly: Essays for a Counter-Revolutionary Time*. Baltimore MD: Wildside P for Borgo P, 2012 (prev. M. Krivak u *Gdje smo? Kuda idemo?: Za političku epistemologiju spasa*. Zagreb: Hrvatsko Filozofsko društvo, 2006).

- “Communism Can Only Be Radical Plebeian Democracy.” (neobjavljeno)
- *Metamorphoses of Science Fiction*. New Haven & London: Yale UP, 1979.
- “Terms of Power, Today.” *Critical Quarterly* 48.3 (2006): 38-62, ili [www.blackwell-synergy.com/](http://www.blackwell-synergy.com/) (prevod *Književna republika* br. 5-6 [2007]: 3-23)
- Weber, Max. *Economy and Society*, 2 Vols. Ed. G. Roth and C. Wittich. Berkeley: U of California P, 1978.

# INICIJATIVA ZA DEMOKRATSKI SOCIJALIZAM<sup>1</sup>

Doba samorazumljivosti kapitalizma se približava kraju. U drugoj polovini 70-ih godina 20. veka, kada se u 'razvijenom' svetu završilo doba brzog i stabilnog ekonomskog rasta, počeo je napad sila kapitala na radnička prava, koji traje do dan danas. Osnova za opravdanje kapitalizma je počela opadati, stoga su apologeti kapitala sve više bili prisiljeni pravdati postojanje kapitalizma pukom činjenicom njegovog postojanja. Pomoću činjenice da se kapitalizam, nasuprot realno postojećem socijalizmu, nije srušio, iako su ga često morale spašavati fašističke bande i vojne hunte, oni brane tezu da alternative jednostavno nema i da u ime daljnje akumulacije kapitala moramo biti spremni na svaku žrtvu: rastuću nejednakost, siromaštvo većine svetske populacije, teror diktatora i opustošenje prirode.

---

271

Pokušaji rešavanja trenutne krize potvrđuju da, u kapitalizmu, privreda nije sredstvo za povećanje kvaliteta života, već je ljudski život sredstvo za širenje akumulacije kapitala. Kriza nije izuzetak u delovanju kapitala, nije smetnja u samoregulaciji tržišta i nije posledica naglog rasta broja lenjih, korumpiranih, nepreduzimljivih i generalno nekonkurentnih pojedinaca, već je sredstvo sa kojim kapitalistička privreda ostvaruje svoju prevlast nad društvom i prirodom. Nije reč o privrednoj krizi, već o razdoblju koje normalno funkcionisanje kapitalizma zahteva - da se u ime očuvanja profita otarasi poslednjih ostataka bremena demokratskog nadzora, radničkih prava i javnih usluga. Političke elite ne raspravljaju o tome kako upregnuti privredu ne bi li se postigao što puniji razvoj svake pojedinke i pojedinca, i kako bi se zadovoljile društvene potrebe, već nagađaju koje još žrtve zahtevaju sile koje ne možemo nadzirati niti razumeti.

No, mistične sile, koje obitavaju u finansijskim i drugim tržištima, ne crpe svoju moć ni iz čeg drugog do iz ljudskog rada u kontekstu određene strukture društvene produkcije. Zbog ovakve strukture koja pojedince/ke otuđuje kako jedne od drugih tako i od proizvoda svoga rada, ti proizvodi se osamostaljuju i stoje naspram nas kao tuđa, nerazumljiva i nesavladiva sila koja zastrašuje čas u obliku finansijskih derivata, čas u obliku kamatne stope na državne obveznice. Razvoj nauke i obrazovanja već danas pruža tehnološke mogućnosti za iskorenjivanje siromaštva, skraćenje radnog vremena i održivi razvoj, ali će to sve ostati samo

---

<sup>1</sup> Inicijativa za demokratski socijalizam je politička inicijativa u Sloveniji koja se zalaže za društveno-ekonomski sistem utemeljen na neposrednoj demokratiji u politici i ekonomiji, te za demokratsko planiranje proizvodnje i raspodele. Demokratski socijalizam ne vidi kao utopijsko stanje u budućnosti, već kao proces prevazilaženja kapitalizma demokratskim sredstvima, koji se nastavlja na viševkovne tradicije emancipatorskih borbi radnika, seljaka, žena i drugih ugnjetavanih skupina. Ovo je deo *Manifesta* Inicijative za demokratski socijalizam.

<http://www.demokracicni-socializem.si/o-nas/>

gole mogućnosti ako se društvene moći budu iscrpljivale u konkurentskom ratu i ostajale podređene slepom diktatu uvećanja profita. Vreme je da zacrtamo drugačiji put razvoja u kojem će demokratsko upravljanje privredom biti sredstvo za dostizanje društvenih ciljeva, a ne obratno, i u kojem će vodeće načelo biti solidarnost a ne konkurentnost.

## ŠTA JE DEMOKRATSKI SOCIJALIZAM?

Naš cilj je uspostavljanje društveno-ekonomskog sistema utemeljenog na neposrednoj demokratiji u politici i ekonomiji, te na demokratsko-planskoj raspodeli dobara. U pitanju je, dakle, sistem proizvodnje i raspodele koji će biti u skladu sa potrebama svake pojedinke i svakog pojedinca, te društva kao celine, i koji će uzimati u obzir nosive kapacitete i uslove regeneracije okoline.

Demokratski socijalizam ne razumemo kao utopijsko društveno stanje u neodređenoj budućnosti, već kao proces prevazilaženja kapitalizma demokratskim sredstvima, koji sledi viševjekovnu tradiciju emancipatorskih borbi radnika, seljaka, žena i starosedeoaca. To demokratsko prevazilaženje kapitalizma se odvija:

- **Na političkom nivou** – oblikovanjem i uvođenjem novih oblika saradnje zajednice u saodlučivanju o javnim pitanjima, kao što su participativni proračun, neposredna demokratija na lokalnoj ravni (sa građanskim skupovima i javnim skupštinama) i zamena predstavničkog sistema neposrednim učešćem u saodlučivanju i delegatskim sistemom;
- **Na mikroekonomskom nivou** – sa uvođenjem oblika ekonomske demokratije, kao što su zajedničko vlasništvo zaposlenih, su- i samoupravljanje, te zadružništvo;
- **Na makroekonomskom nivou** – sa ukidanjem tržišta i konkurencije kao društvenih mehanizama koji u kapitalizmu prouzrokuju stalne krize i sa uspostavljanjem alternativnih načina koordinacije proizvodnje i raspodele dobara kao što su saradnja između proizvodnih jedinica umesto konkurencije i demokratsko planiranje umesto "slepe" tržišne proizvodnje;
- **U odnosu prema okolini** – sa planiranjem obima privrede u skladu sa nosećim i regeneracijskim sposobnostima okoline, te sa održivim i stabilnim privrednim rastom utemeljenim na redistribuciji već postojećeg bogatstva i istovremenom uvođenju ekološki prihvatljivih tehnologija; za to treba na globalnoj ravni obezbediti jednakopravan pristup svake pojedinke i svakog pojedinca vodi za piće, obradivom zemljištu i drugim prirodnim resursima koji omogućavaju pristojni život;

- **U odnosu prema klasnom pitanju i identitetskim pitanjima** – sa ukidanjem kako klasnih razlika između rada i kapitala tako i svih drugih oblika nejednakosti i podređenosti na društvenom nivou, naročito diskriminacije na osnovu rase, pola, polne usmerenosti, nacionalne ili etičke pripadnosti i hendikepa.

Svesni smo toga da ova politika ne može opstati u samo jednoj državi i zalažemo se za internacionalizam. Zauzimamo se za ukidanje svetskog kapitalizma, te se stoga nadovezujemo na emancipatorske pokrete i partije iz celog sveta. Naša borba se smešta u svetski protivkapitalistički pokret, kako ga oblikuju evropski Indignados, platforma ¡Democracia Real YA!, grčka Syriza, nemačka Die Linke, francuska Front de Gauche, španska Izquierda Unida, zapatisti i bolivarski revolucionari Latinske Amerike, i na kraju, ali ni u kom slučaju manje važni, egipatski sindikalisti i kineski radnički pokret.

Emancipatorski pokreti za promenu sistema se naime organizuju na dva načina. S jedne strane se organizuju kao partije koje žele dobiti političku moć i delati kao protivsystemski režim, a s druge strane kao pokreti koji se bore za promenu sistema bez želje za preuzimanjem političke vlasti. Idealna pozicija je jednakovredno udruživanje obe protivsystemske strategije za dostizanje istog cilja: onih koji deluju odozdo, i ukidaju dosadašnje društvene odnose, i onih koji u formalnom političkom prostoru menjaju politike odozgo.

## **PROGRAM INICIJATIVE ZA DEMOKRATSKI SOCIJALIZAM**

Inicijativa za demokratski socijalizam je politički projekat čiji je cilj postizanje gore navedenih ciljeva. Načela demokratskog socijalizma ne mogu biti dostignuta preko noći nego zahtevaju postepeno uvođenje i razvoj. Naše neposredne smernice su reformskog tipa, ali pri tom ne zaboravljamo da želimo prevazići kapitalizam i uspostaviti solidaran, tolerantan i održiv sistem. To nije utopijski oblik društvenog uređenja već konkretan zahtev cele radničke klase, zahtev svih nas, koji zarad preživljavanja moramo prodavati vlastitu radnu snagu.

Kratkoročni predlozi su:

1. **Dalji razvoj kvalitetnih javnih usluga za sve stanovnice i stanovnike.** Zdravstvo, obrazovanje, socijalna zaštita, javni prevoz, kulturna dobra, pravna pomoć, te starosne i invalidske penzije moraju se obezbediti iz javnih i neprofitnih institucija, ujedno garantujući potpuno finansiranje tih usluga iz javnog budžeta.

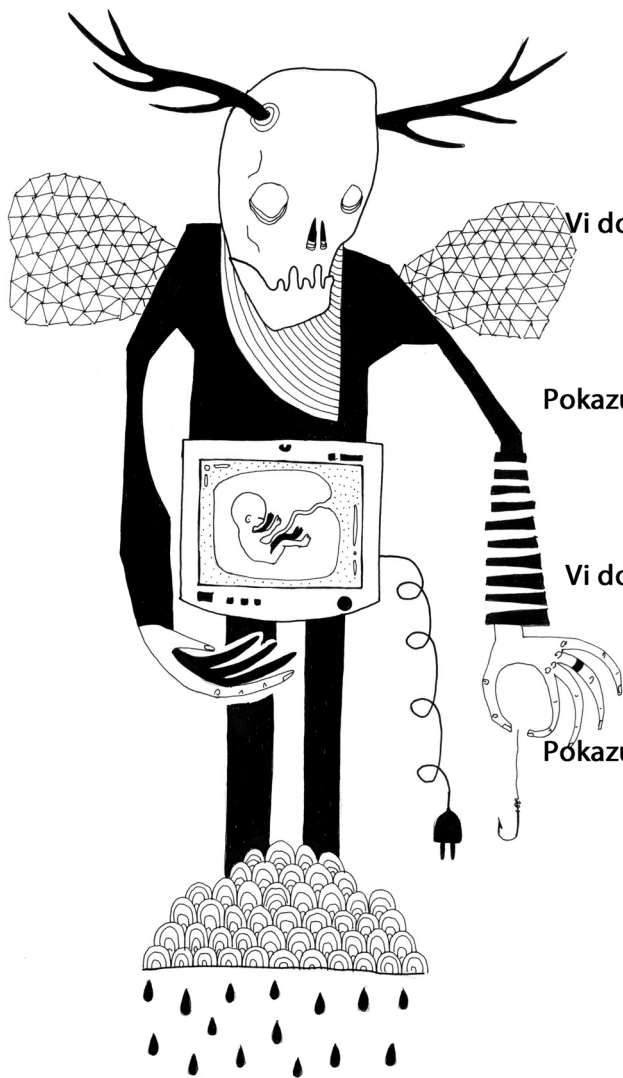


2. **Uvođenje i razvoj savetodavnih oblika neposredne političke demokratije**, koje će omogućiti strpljivo saodlučivanje o zajedničkim potrebama po principima ljudskih prava i socijalne pravde istovremeno debirokratizujući sve institucije političkog predstavništva i socijalne države. Mora biti garantovano učešće zajednice, zaposlenih i „korisnika/ca“ pri odlučivanju, jer samo institucije koje uključuju sve mogu pružiti usluge na osnovu stvarnih potreba.
  
3. **Uspostavljanje ekonomske demokratije**. Pravo na suupravljanje i suvlasništvo u preduzećima su temeljna demokratska prava zaposlenih, jer zaposleni moraju imati mogućnost odlučivanja na svim nivoima, kako u privatnom tako i u državnom sektoru.
  
4. **Privredna politika koja će se zalagati za punu zaposlenost, kao i socijalni i ekološki održivi razvoj**, zasnovan na socijalnim i ekološkim uslovima proizvodnje. Preusmeravanje ekonomskih prioriteta u razvoj privrednih ogranaka obnovljivih izvora energije, energetske efikasnosti, strateških prirodnih resursa (kao što su šume, vode, semena, obradiva zemlja), prehrambeno samosnabdevanje; uz paralelno uvođenje progresivnih ekoloških poreza.
  
5. **Puna zaposlenost i skraćivanje radnog dana**. Četrdesetočasovna radna nedelja u okviru današnje produktivnosti i automatizacije proizvodnje je prevaziđena, te je jedan od glavnih uzroka nezaposlenosti. Zauzimamo se za skraćivanje radnog vremena do granice koja bi omogućila punu zaposlenost.
  
6. **Podizanje nivoa minimalne plate na minimum 70% prosečne plate**. Treba okrenuti trend rasta društvene nejednakosti i odrediti maksimalne razlike u platama.
  
7. **Transformacija sistemski važnih banaka u javni servis** po ugledu na sistem javnog obrazovanja i javne zdravstvene zaštite. Banke moraju služiti javnom a ne privatnom interesu.

- 8. Promena poreske politike u pravcu progresivnog oporezivanja** do granice koja će omogućiti gore navedeni nivo i kvalitet javnih usluga. Potrebno je podići poreze na dobit pravnih lica i porez na finansijske transakcije, kao i porez na zemljište i slične imovine što dosledno treba da obuhvati sve vlasnike (uključujući i verske zajednice) koji prelaze određenu granicu prihoda.

*Prevod sa slovenačkog:* Maja Solar,  
Marko Miletić i Vladimir Simović





Bertolt Brecht

## PESMA O ZAKRPI I KAPUTU

Kad god nam se kaput pocepa,  
Vi dotrčite i kažete: Ne može više tako,  
Mora vam se pomoći, i to svim  
sredstvima!

I puni revnosti trčite gazdama  
Dok mi, mrznući se, čekamo.  
A vi se vraćate i likujuć  
Pokazujete nam šta ste za nas izvojevali:  
Malu jednu zakrpu.  
Dobro, to je zakrpa,  
Ali gde je  
Ceo kaput?

Kad god od gladi zapomažemo,  
Vi dotrčite i kažete: Ne može više tako,  
Mora vam se pomoći, i to svim  
sredstvima!

I puni revnosti trčite gazdama  
Dok mi, pregladni, čekamo.  
A vi se vraćate i likujuć  
Pokazujete nam šta ste za nas izvojevali:  
Komadić hleba.  
Dobro, to je komad hleba,  
Ali gde je  
Cela vekna?

Ne treba nam samo zakrpa,  
Trebam ceo kaput.  
Ne treba nam samo komad hleba,  
Trebam sama vekna.  
Ne treba nam samo radno mesto,  
Trebam cela tvornica.  
I ugalj i ruda i  
Vlast u državi.  
E pa, to nam treba.  
A šta nam  
Vi nudite?

## „Grad kao centralno mesto eksploatacije“

Intervju sa Ivom Marčetić<sup>1</sup>

**Aleksandar Matković:** Jedna od glavnih karakteristika Gerusijinog angažmana je naglasak na zajedničкости: od zajedničkih dobara, *commons*-a, pa do socijalnog principa i samoorganizacije. Čini mi se da je to tačka na koju se i tvoj rad dosta fokusira. Možeš li u vezi s time nešto reći o tome kakva je situacija u Hrvatskoj kada je reč o borbama za javna dobra?

278

**Iva Marčetić:** Počet ću od prvog dijela tvog pitanja, budući bih se voljela osvrnuti na terminološku pomutnju koja nastaje u nekoliko posljednjih godina koliko su teme *zajedničkog* kao operativnog modela, dominantne u nekom lijevom (i ne samo lijevom) diskursu. Ti navodiš zajednička dobra, samoorganizaciju i javna dobra, a tema zajedničkog često danas u raspravama podrazumijeva distinkciju između javnog i zajedničkog po principu opreka otvoreni pristup/kontrolirani pristup ili vlasništva državno/ničije. Tu bih odmah naglasila da te podjele rijetko posjeduju eksplanatornu dimenziju koja može pojasniti mjesto borbe i postati fokus mobilizacije. Marksistička analiza zajedničkog poput one Petera Linbaugha ili Silvie Federici treba iščitavati kao idejna podloga na kojoj možemo razumjeti na koji način se danas komodificiraju naši društveni odnosi ili javne ulice ili voda, tj. do koje mjere, a ovo je ključno za raspravu o zajedničkom, materijalni uvjeti koji su omogućavali određenu kvalitetu reprodukcije života bivaju komodificirani, ili ako hoćete ograđeni, a naš život sve nekvalitetniji. Tu počinje priča o zajedničkom i javnom. Smatram da je rasprava o modalitetu organizacije (spominjete samoorganizaciju) pitanje datosti trenutka i sredine u kojoj se dešava određeni otpor. Dakle, ako pričamo o našim prostorima,

---

<sup>1</sup> Iva Marčetić je diplomirala na Arhitektonskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2009. godine. Od 2006. godine radila je u raznim arhitektonskim biroima, kao što su 3LHD i de Architekten Cie. Bila je članica udruge «Platforma 9,81» gdje je saurađivala na istraživanjima „Trešnjevački žurnal“ i „Nevidljivi Zagreb“, i u organizaciji brojnih javnih dešavanja, na temu arhitekture i urbanizma, u Zagrebu i regiji. Od 2009. godine, članica je neformalne grupe arhitekata „Pulska grupa“ s kojom u ljeto iste godine organizira kongres „Grad postkapitalizma“. Nakon kongresa, grupa uređuje i izdaje istoimenu knjigu. Kao članica Pulske grupe dio je tima koji je predstavljao Hrvatsku na „Trinaestom venecijanskom Bijenalu Arhitekture“ 2012 godine sa radom „Direktna demokracija zahtijeva direktni prostor“. Redovito objavljuje tekstove na temu arhitekture, i urbanizma koji su dosad izašli u časopisima „Zarez“, „Le monde diplomatique“, „Čovjek i prostor“, „Lica ulice“, kao i na „Trećem radiju Hrvatske radiotelevizije“, potom na internetskim portalima „Kulturpunkt“, „Slobodni filozofski“, „Designed.rs“ i drugim. U toku 2011/12. bila je jedna od stipendistkinja „Akademie Schloss Solitude“. U zimu 2013. bila je stipendistica „Centra za nove medije\_kuda.org“ iz Novog Sada. Trenutno živi u Zagrebu.

prostorima bivše Jugoslavije, tada borbu za javna dobra ne smijemo promatrati kao proces izdvojen iz istorijskih nam zajedničkih datosti. Otuđena sredstva proizvodnje i transformacija zemljišta u profitabilni aparat tijekom posljednjih 23 godine (za što je teren pripremljen još i davno prije) polučila su, za početak, duboki osjećaj nepravde, no da ne ulazimo u psihologizaciju pobune, mislim da se na javnim prostorima grada često dešava upravo osvještenje o sili sistema koji se tu materijalizira i konačno prikazuje kao kontrolni i represivni mehanizam. Tako da borba za Varšavsku ulicu ili Srđ imaju iznimno mobilizacijski potencijal. Te borbe polučile su vidljivost otpora i uvezale mnoge aktere, no ne smijemo zaboraviti da se na tome organizirano radilo godinama, da otpor nije došao sam od sebe i da je premrežio aktere studentske borbe, nezavisne kulturne scene kao i radničkih organizacija. Mislim da ako govorimo o stanju borbi za javni prostor u Hrvatskoj, onda možemo govoriti o pripremljenoj podlozi za još dalekosežnije povezivanje i na neki način konačno definiranje jasne veze između otuđenja javnog prostora i uvjeta rada. Mislim da nam slijede vremena u kojima će biti ključno povezati se, a na tome se već intenzivno radi, sa sindikatima i ostalim tipovima kolektivnog organiziranja kako bi se sustavno i ozbiljno mogli boriti protiv još jednog, nadolazećeg, vala privatizacije.

**A.M.:** Na jednom mestu pišeš da je nekadašnja društvena svojina podrazumevala da stanovi ne podležu pravilima tržišta jer se njihova razmenska vrijednost ne može odrediti, pošto nisu vlasničke jedinice<sup>2</sup>; međutim, privatizacije ovih dobara u neoliberalizmu stvorile su novu klasu vlasnika. Dakle, kakvu ulogu igra socijalističko nasleđe urbanizma danas?

**I.M.:** Pa mislim da ulogu ovog naslijeđa itekako možemo osjetiti često u svojim osobnim obiteljskim povjestima. Mnogi od nas, pa tako i ja, žive u stanovima ili od razmjene ili prodaje stanova koji su nekad bili u društvenom vlasništvu, a koji su odjednom podjeljeni u privatne jedinice. Relativna kvaliteta života koju npr. ja danas uživam, direktno je naslijeđe načina proizvodnje prostora u Jugoslaviji u kojoj se višak društvenog proizvoda ulagao u reprodukciju života, poglavito stanovanje. Naslijeđe tadašnjeg urbanizma, pored svog jasnog opredjeljenja za tada teorijski dominantan funkcionalni urbanizam, kod nas je polučio visoki standard stanovanja velike većine gradskog stanovništva i kvaliteta onoga što smo u arhitektonsko planerskom smislu naslijedili je neupitna. No, isto tako spominješ tzv. „forimranje nove vlasničke klase“. To nije moj zaključak, to je još prije nekoliko godina utvrdio Boris Groys i ja bih se složila. U trenutku kada je velika količina društveno posredovanog stanovanja (zajedničko) podjeljena radnicima, a ovo je poslužilo kao sjajan ustupak i polazišna točka za restituciju kapitalističkih odnosa, tada smo svi kooptirani u priču o tome da ćemo postati

<sup>2</sup> O tome vidi Ivinu recenziju knjige Dubravke Sekulić *„Glottz Nicht so Romantisch! O ekstra-legalnom prostoru Beograda“*. Recenzija je dostupna na: <http://www.covjekipros-tor.net/hr/glottz-nicht-so-romantisch~53/>

vlasnici i da ćemo moći kapitalizirati to vlasništvo i samim tim uspeti se na društvenoj ljestvici. To je podvala koju je izvela i Margaret Thatcher osamdesetih u Londonu. Na taj način je uspješno gentrificirala npr. Covent Garden. Kod nas su procesi gentifikacije puno sporiji, no ocijenila bih da formiranje vlasničke klase nikako nije naslijeđe samoupravnog sistema, ono je naprosto nužni mehanizam restitucije kapitalizma, dok je samoupravni sustav u naslijeđe ostavio činjenicu da nismo izbačeni na ulicu i da još uvijek uživamo određenu razinu standarda koja je izgrađena tijekom 50 godina druge Jugoslavije. Tu je bitno naglasiti da upravo zbog samoupravljanja i društvenog vlasništva koje je bilo teže otuđiti od onog državnog, ili centralno operiranog, pravo na stan pretvoreno je u pojedinačno vlasništvo i samim tim do neke mjere smo dobro prošli. Iako se iza toga krije perfidna ideološka prevara i nepravda, ipak nije se desio slučaj kao sa zemljama istočnog bloka u kojima je bilo moguće centralizirati ovo vlasništvo i dati ga na upravljanje privatnom kapitalu. Naslijeđe samoupravljanja, kada se radi o stanovanju, možemo nazvati našom sreći u nesreći.

**A.M.:** U *Le monde* si skoro objavila tekst koji se bavi odnosom neoliberalnih politika prema urbanom planiranju u Hrvatskoj<sup>3</sup>. Prema tim politikama cilj je da se s jedne strane investitori stave u privilegovani položaj kao pokretači urbanosti (kroz zakon o strateškim investicijama), dok se s druge strane oporezuju svi bez velike razlike u materijalnom statusu (kroz zakon o porezu na nekretnine). Kakve posledice ima ovakva shema po razvoj grada?

**I.M.:** Investitori su proklamovani pokretači urbanog razvoja još od sredine osamdesetih, samo što u posljednjih trideset godina jezik i namjere zakona, kako to u neoliberalizmu biva, sve više inteziviraju mesijansku ulogu investitora, tj. legaliziraju komodifikaciju onih dobara i odnosa koje se nije moglo eksplicitno komodificirati, dok često pojam investitora služi kao legitimacija, tj. njegova uloga je instrumentalna u procesu ograđivanja. Zanimljiva je ta beatifikacija. No, promotrimo li proces razvoja gradova, tj. izuzmemo li instrumentarij poput mesijanskih navada investitora, možemo primjetiti da sustavno uništeni pokretači urbanog razvoja, industrija ili bilo koja privredna grana koja je ostvarivala supstancijalni višak društvenog proizvoda, nisu više u stanju proizvoditi vrijednost koja bi razvijala grad. Što zbog toga što su neke od njih propale, što zbog toga što ne postoje mehanizmi ulaganja vrijednosti bez posredovanja nameta, poreza, tj. države i kapitala i mi danas imamo situaciju u kojoj se generiranje vrijednosti i prosperiteta grada mjeri u mogućnosti rasprodaje zemljišta. To je jako vulgaran način odnosa spram resursa, pa se posljedično i planiranje kao struka vulgarizira do točke nestajanja. Novi zakoni naprosto preskaču bilo kakvu ingerenciju prostornih planova u trenutku kada se pojavi dovoljno slasna investicija. Dakle,

<sup>3</sup> Marčetić, Iva, „Tko gradi grad? Od our-a do opeativne skupine“, *Le monde diplomatique*, 2013/04 <http://lemondediplomatique.hr/wp-content/uploads/2013/04/LMD-HR-02-tko-gradi-grad-od-our-a-do-operativne-skupine.pdf>



između komodifikacije kao jedinog prirodnog stanja i kvantificiranja prostorne vrijednosti, gotovo da nema više posrednika kvalitete koji je bio sadržan u ulozi planera ili arhitekta. Došli smo do točke kada su, takoreći, pale maske. Svi osim kapitala i države postajemo izlišni.

Kada govorimo o porezu na nekretnine, iako bi on nominalno trebalo da prisili banke da se pristojnije ponašaju, meni je puno promblematičnija ideja u kojem ovaj novi namet zamjenjuje namjenska sredstva nekih drugih gradskih komunalnih odvajanja. O tome govorim kada potenciram temu posrednika – mi više u svojim mjesečnim računima nećemo plaćati direktne stavke naknada za, ne znam, parkove, igrališta ili slično, već ćemo na osnovu procjenjene vrijednosti naše nekretnine plaćati svoj obol gradskim vlastima za tu neobičnim mehanizmima utvrđenu vrijednost, a ta sredstva bit će utrošena u ono što odluče gradske ili vlasti lokalne samouprave. Na kraju, ta sredstva se mogu upotrijebiti po sili zakona o strateškim investicijama u svrhu komunalne infrastrukture za neku investiciju bez ikakvih prepreka u samom operativnom sustavu usmjeravanja sredstava iz grada, tj od građana, spram investicije i investitora.

**A.M.:** Uloga arhitekta se danas *de facto* često svodi na prekarnog radnika iza kulisa koji zavisi od impulsa kapitala, i od kojeg se očekuje da bude „apolitičan“. Nasuprot tome, u tekstovima često naglašavaš političku ulogu arhitekta. Kakve se alternative u tom smislu mogu očekivati kada je reč o političkom i urbanom aktivizmu?

**I.M.:** Pa arhitekt nije uvijek prekarni radnik. Naime, kada pišem o prekarnom radniku najčešće se obraćam svojoj generaciji i onima nešto mlađim koji su često u nekoj čudnoj zabludi da će da ostvare pozicije njihovih prethodnika, tj. onog dijela generacije koja se razvila u drugoj polovici devedesetih i dvehiljaditima, a nerjetko putem velikih javnih natječaja, a neizostavno uz pomoć građevinskog boom-a. To se neće ponovo desiti na taj način, no i sve da se desi, takav tip razvoja podrazumjeva slavu i bogaćenje jednih i eksploataciju drugih. Taj segment pokušavam eksplicirati kada pišem o prekarnom radu arhitekata, koji je prekaran onoliko koliko i rad mnogih drugih, no čini mi se da su arhitekti, dizajneri, umjetnici i sl. jako malo svjesni uloge svoga rada i nadoknađuju nedostatke u kvaliteti života sa snovima o umjetničkom integritetu koji su, da ponovim tu sjajnu sintagmu – obična podvala.

Što se tiče alternativa, ja zaista ne znam što je realno očekivati, znam da bez kolektivne borbe za radnička prava ni položaj radnika u arhitekturi ne može biti bolji, a budući su dominantne ekonomske paradigme ustrojene na način da prekravaju upravo prostor radi što veće dobiti, mislim da (a moje mišljenje svakako nije usamljeno) arhitekti i planeri moraju birati na koji način će pristupiti ovim izmjenama. Naprosto da odluče sa koje strane barikade će stati. Na nivou arhitektonskih organizacija, udruga i komore, osjećam da je mnogima jasno da

gube kontrolu, tj. da su je već izgubili, neki čak i istupaju skupa sa civilnim udrugama, no to je još uvijek daleko od neke koherentne organizacije i pritiska koji bi obuhvatio stvarne prostorne probleme i povezao ih sa uvjetima rada kako arhitekata tako i ostalih. Eyal Wizeman je napomenuo u svojoj knjizi „Hollow land“ da ukoliko arhitektonske škole uskoro ne iznađu načine kako da budu mjesta na kojima se isprepliće aktivizam i planiranje, izgubit će doticaj sa stvarnošću, a posljedično i smisao. Nisam toliko upućena u obrazovni arhitektonski sustav koliko Eyal, pa ne mogu reći da bih imala hrabrosti reći istu stvar, no, u načelu, ovo mi zvuči dosta uvjerljivo.

Alternativna djelovanja u arhitekturi svakako postoje, mnoge progresivne arhitektonske skupine dugi niz godina zagovaraju i bore se za drugačiji pristup operiranju prostornih resursa, no još uvijek je to pitanje manjine i što je još gore – margine.

**A.M.:** Kada je reč o odnosu grada i otpora, možemo uzeti za primer proteste u Turskoj, koji i dalje traju. Povodom njih si nedavno pisala o klasno-geografskoj segregaciji Istanbula<sup>4</sup>. Na koji način prostor i urbanističko (ne) planiranje može uticati na zaoštavanje klasne raslojenosti i kako je ovo uticalo na situaciju u Gezi parku?

**I.M.:** Pa to je veoma kompleksno pitanje koje, bojim se, ne može biti pokriveno u ovih nekoliko redaka. No ono što sam pokušala objasniti u osvrtu na Istanbul, bila je zapravo veza između otuđenja društvenog, otuđenja funkcionalnog metabolizma grada od radničke klase kako u Turskoj, tako i u Hrvatskoj. Svaki grad, naravno, ima svoje datosti i povjesti drugačije od drugih, no način na koji se danas gradovi proizvode brišu ove razlike. Tako sam se u eksplikaciji uglavnom skoncentrirala na klasični tip analize otuđenja zajedničkog (ili javnog, kako god) u kojem izmjene u pravnim odnosima prema prostornim resursima kako u Turskoj, tako i u Jugoslaviji, ostavljaju radničku klasu geografski podjeljenju, mentalno i kulturno segregiranu i što je najvažnije, znatno realno osiromašenu. Ono što često napominjem, a tu se nadovezujem na Goran Musića, je činjenica da mi više nemamo mehanizme kako da uđemo u prava nad prostorom putem svog rada, već se ovo pravo isključivo posreduje vlasništvom. Gradovi se danas proizvode kao profitabilne i profitabilnije čestice, a da bi to bilo učinjeno, bilo je potrebno do te mjere deregulirati rad i sustavno uništavati oblike kolektivnog organiziranja, pa potom kooptirati radnike da su vlasnici, kako bi došli do trenutka u kojem se vrijednost izvlači ne samo od našeg rada nego poglavito iz uvjeta našeg života putem stambenih, studentskih i inih kredita. Grad je postao centralno mjesto naše eksploatacije – mjesto ekstrakcije viška vrijednosti iz same reprodukcije života, a svaka borba u gradu mora se razumjeti kao otpor ekstrakciji viška vrijednosti iz same reprodukcije života.

---

4 Vidi: <http://vizkultura.hr/dva-druga-s-klupe-za-obradu/>

## “Ništa nije elitističkije od podjele na ezoterično i egzoterično znanje”

Intervju sa Stipom Ćurkovićem<sup>1</sup>

**Maja Solar:** Za razliku od novinarske scene u Srbiji, u Hrvatskoj postoji nekoliko kritički orijentiranih novina (*Zarez, Novosti, Le monde diplomatique...*) koje nude levičarske tekstove i analize političko-društvenih situacija. Ove novine daju kritičku perspektivu u smislu da ne ponavljaju dominantne liberalne, nacionalističke i slične mantre, kojima je prezasićena većina medija. Urednik si mesečnih novina *Le monde diplomatique*, koje u Hrvatskoj izlaze od ove godine. Možeš li objasniti koncept ovog mesečnika, te reći nešto o izboru tema i politici prevoda LMD-a?

283

**Stipe Ćurković:** Matično izdanje *Le monde diplomatiquea* (LMD) izlazi u Francuskoj od 1954. godine. Danas izlazi na preko dvadeset jezika u preko četrdeset međunarodnih izdanja – neka su isključivo web izdanja, druga izlaze kao mjesečni prilog dnevnim ili tjednim novinama, a neka izlaze kao samostalno izdanje. LMD se rano profilirao kao novina s otvorenim političkim simpatijama prema antikolonijalnoj borbi zemalja Trećeg svijeta, a kasnije je postao jedan od prominentnijih medija povezanih s takozvanim alter-globalizacijskim pokretom. LMD se vrlo rano kritički suprotstavio usponu neoliberalizma – i kao ideologiji i kao sve dominantnijoj ekonomsko-političkoj praksi nametanja tržišta kao mehanizma regulacije sve šireg opsega društvenih odnosa.

Nadalje, rekao bih da je jedna od specifičnosti LMD-a da se – što eksplicitno, što implicitno – kritički suprotstavlja i ideologiji profesionalizma kao dominantne ili defoltne pozicije u novinarskom polju. Prema toj ideologiji, istinski profesionalno novinarstvo je po definiciji apolitično i ima se zadovoljavati iznošenjem faktografije i politički bezinteresnim registriranjem pluraliteta političkih mišljenja, bez pristranosti. Već i površan pogled na dominantne medijske prakse i najrazvikanijih perjanica “novinarskog profesionalizma” (slučajno ili ne, redom su posrijedi mediji iz anglofonog ili bar zapadnog svijeta) otkriva međutim upadljivu diskrepanciju između apolitičnosti i inkluzivnosti na deklarativnom planu i realne dominacije (neo)liberalnih i pro-tržišnih sadržaja u praksi. No tu posrijedi nisu samo ili čak ni prvenstveno nedosljednost ili oportunitizam. Sama definicija profesionalizma kao onoga što se suprotstavlja

<sup>1</sup> Stipe Ćurković je aktivist, publicist i prevoditelj. Suosnivač je Centra za radničke studije (CRS) u Zagrebu.

“ideologiziranom novinarstvu” u svojim konzekvencama u pravilu ne znači ništa drugo nego konformizam: kada kao ideološke i politizirane prepoznaje samo pozicije koje se situiraju izvan dominantnog konsenzusa, ideologija profesionalizma, koja se definira u opreci spram njih, istovremeno se implicitno identificira s hegemonijskim pozicijama i tako sudjeluje u njihovoj normalizaciji i perpetuaciji. “Pluralizam” tako efektivno ne znači više od kretanja unutar uskog spektra varijacija dominantnog ideološkog konsenzusa. Tako dobivamo strukturnu logiku konformizma koji za samog sebe ostaje nevidljiv kao ideološki ili politički izbor: isto kao što prekoračenje tog konsenzusa podrazumijeva zauzimanje (eksplicitno ili ne) političkih pozicija u opoziciji spram njega, kretanje unutar konsenzusa odsutnost vlastite distance može predstavljati kao apolitičnost ili ne-ideološki. Tako ideologija profesionalizma služi i ideološkoj funkciji naturalizacije postojećih društvenih odnosa. Implicitna operativna krilatica je TINA – *There is no alternative!* U krizi kapitalizma se može govoriti o greškama ovih ili onih političara, o pohlepi bankara, o možda pretjeranoj deregulaciji itd., ali onoga trenutka kada se kritizira sam kapitalizam kao ekonomski sustav, ispada se iz konsenzusa i gube se epolette profesionalno prihvatljivog. Na te je strukturne implikacije ideologije profesionalizma u novinarstvu upozorio američki teoretičar medija Robert McChesney.

LMD je živi primjer drugačije koncepcije novinarstva, koji ne bježi od činjenice da ne postoji tako nešto kao novinarstvo – pa ni javni govor u širem smislu – s onu stranu političkog. Eksplikacija neizbježnih političkih uloga i pozicija ne mora stajati u opreci s analitički ozbiljnim, empirijski vjerodostojnim i dobro fundiranim novinarstvom. Dapače, pozicija izvan konsenzusa, kao što su mnogi kritični teoretičari davno primijetili, u pravilu znači i veći teret elaboracije i argumentativne eksplikacije: pozicije koje se ne mogu oslanjati na podudarnost s hegemonijskim “zdravim razumom” kao jedini zalog vlastite plauzibilnosti imaju snagu svojih argumenata. U tome ona je i inherentno demokratičnija jer dozvoljava čitatelju uvid u premise vlastite argumentacije, pa time otvara i prostor za eventualne refutacije i kritički dijalog.

**M.S.:** Tekstovi koji se nalaze u LMD-u paradigma su levog istraživačkog novinarstva. Stilski, oni su nešto između popularnijih i akademskih tekstova. Dakle, iako je reč o ozbiljnijim ekonomskim, političkim, sociološkim, kulturološkim i sl. analizama savremenih događanja, često potkrepljenim stručnom literaturom, rečnik nije hermetičan i razumljiv samo akademskoj publici. Ipak, tekstovi nisu laki, ako imamo u vidu uvrežen jezik (žutog) novinarstva koji dominira. Kojoj čitalačkoj publici se obraćaju ovi tekstovi?

**S.Ć.:** Mislim da se žanrovski prosjek tekstove u LMD, bar u nekoj idealnoj projekciji, doista kreće na sjecištu između “klasičnijeg”, ali kritičkog, istraživačkog novinarstva i akademskog tipa analize. To ne mora biti točno za

svaki pojedinačni tekst, mnoge je vrlo lako jasno svrstati u jedan od tih dvaju polova, ali u cjelini, oni ipak supostoje unutar iste publikacije i u istom kontekstu, kreću se unutar istog raspona tema, i bar u tendenciji proizvode i neke “hibridne” oblike. Mnogi to uzimaju kao polazište kritike LMD-a. Te kritike se, u pravilu, onda kreću u dva smjera. S jedne strane, neki od onih koji sebe percipiraju kao profesionalne novinare ili branitelje neupitnosti dominantnih medijskih praksi u uvođenju teorije u novinarstvo vide oblik nelegitimnog uplitanja (o političkom sam aspektu već govorio). S druge strane, LMD se iz istih ili sličnih razloga onda optužuje za intelektualni elitizam. Optužnica dakle glasi: LMD je elitistički proizvod i kao takav ne samo da ne može nikad biti normativna paradigma za novinarstvo kao takvo, nego zbog svog elitizma ujedno stoji u kontradikaciji i s vlastitim političkim i društvenim ambicijama (i neki “dobronamjerniji” komentatori LMD su hvalili iz istih razloga: kao glasilo za elite).

Ne nječemo da je LMD intelektualno zahtjevniji od tabloidne prakse koja se ustalila kao mejnstrim, pa time i kao tobože samorazumljiva normalnost i nulta razina novinarstva. No ne mislim da su posrijedi tekstovi koji bi po svojoj formi bili nerazumljivi prosječno obrazovanom i zainteresiranom čitatelju.

Važnije je, međutim, nešto drugo. Ono što definitivno ne prihvaćamo jest da se iz atestiranja intelektualne ozbiljnosti izvodi automatski zaključak o elitističkom karakteru novina i modela javnog govora (jer mediji fundamentalno nisu ili ne bi trebali biti ništa drugo nego prostor javnog govora) koji pokušava afirmirati. U povijesti političkih ideja, ništa nije elitističkije od podjele na ezoterično i egzoterično znanje, tj. od ideje da su neki sadržaji i tipovi znanja namijenjeni isključivo elitama, a drugi, simplificirani, širokim neodraslim masama. To je već u svome historijskom ishodištu bio eksplicitno i samosvjesno antidemokratski koncept, a ostao je to i do danas. No nisu samo neokonzervativni učenici Lea Straussa ti koji danas svoje djelovanje i oblike javnog govora legitimiraju tim antidemokratskim premisama. Činilo se to nekome paradoksalnim ili ne, tabloidni mejnstrim djeluje po istoj logici. Jer ništa ne podrazumijeva toliko elitističkog prezira prema masama kao tobožnje servisiranje njihovih “niskih strasti”, kao ideja da se za veliku nedoraslu većinu stvari moraju simplificirati do neprepoznatljivosti, da se svaki politički, ekonomski ili socijalni problem mora reducirati na njegove personalne nositelje i logiku beskrajnog niza skandala bez strukturne ili systemske pozadine. Iza cinične formule “Mi im samo dajemo što žele!” krije se još ciničnija – “Mi im dajemo samo ono što su jedino sposobni shvatiti!”. Pritom se dakako iz vida gubi da takva medijska praksa aktivno i presudno proizvodi tu pretpostavljenu “nedoraslost” koju onda pretvara u vlastiti alibi. Da ponovim jedan argument koji se 2009. često koristio u obranu medijske strategije studentskog pokreta: “Tko pretpostavlja da se obraća idiotima, samo idiote može i proizvesti.” A taj “idiotizam” nije politički nevin. Ako pogledamo etimološki korijen riječi idiot, vidjet ćemo da se izvorno odnosila na one koji su nesposobni sudjelovati u stvarima od društvenog interesa. Odnosno, u kantovskoj

varijanti – na one koji su uskraćeni za sposobnost javne upotrebe uma. Tu sposobnost treba kultivirati, prije svega tako da se odbija podjela na ezoterično i egzoterično znanje i oblike govora, sa svim njezinim antidemokratskim implikacijama.

**M.S.:** Organizirani ste kao zadruga. Koje su prednosti ovakvog oblika organiziranja novinskih redakcija?

**S.Ć.:** Zadruga je organizacijski oblik koji omogućuje demokratskije odnose pri donošenju odluka od uobičajenih, hijerarhijskih. To znači da konvencionalna podjela na upravljače ili menadžere i neposredne proizvođače, a time i sve uobičajene asimetrije moći među njima u korist ovih prvih u zadrugi ne vrijede. Da bi se spriječila koncentracija moći kakva je uobičajena u dioničkim društvima, gdje utjecaj ovisi o visini vlasničkog udjela, u zadrugi svi zadrugari imaju isti temeljni financijski ulog i jedan glas.

Zadruga kao organizacijska forma historijski je izrasla iz radničkog pokreta kao pokušaj odgovora na problem nedemokratskih odnosa kakvi su tipični u kapitalistički organiziranim poduzećima (a onda i u hijerarhijski strukturiranim javnim sektorima), gdje radnik prodajom svoje radne snage postaje instrumentom volje menadžmenta. Radnik je lišen prava suodlučivanja o proizvodnji i kontrole nad radnim procesom, a proizvod njegova rada pripada drugome. U tome se do određene mjere zrcali i ponavlja na drugoj razini eksproprijacija sredstava za proizvodnju koja čini i strukturni i historijski uvjet uspostave kapitalističkih odnosa. Kada stupa u radni odnos, radnik dobiva pristup sredstvima za proizvodnju u bitno izmijenjenim uvjetima – ne upravlja njima niti odlučuje o svrsi i tehnikama proizvodnje, nego im se pridodaje kao samo još jedan instrument, potčinjen tuđoj volji. Stara rečenica “Demokracija prestaje na ulaznim vratima tvornice” imenuje izvedeni tip eksproprijacije koji iz toga slijedi: radnik u izvršenju rada gubi status samostalnog i slobodnog političkog subjekta, bez prava uplitanja u proizvodni proces i odlučivanja o naravi proizvoda.

Tu strukturnu lekciju o kapitalistički organiziranoj proizvodnji mnogi su novinari u Hrvatskoj bili prisiljeni naučiti na vlastitoj koži. Početkom devedesetih, za vrijeme Tuđmana i odozgo oktroirane uređivačke politike u državnim medijima, mnogi su u privatizaciji vidjeli jamac demokratizacije medijskog polja. U osnovi tog uvjerenja ležao je – u pravilu papagajski usvojeni i nerefektirani – klasični liberalni argument o tržištu kao jamcu maksimalno demokratskih ishoda: javnost novčanikom “glasa” za one medije kojima vjeruje, a vlasnicima medija, ako žele preživjeti u konkurentskoj borbi s drugima, ne preostaje ništa drugo nego se pokoriti signalima neprestanog “demokratskog procesa” tržišnih izbora čitatelja.

Praksa je ta očekivanja, međutim, temeljito demantirala. Kapitalistički organizirani mediji počivaju na profitnom motivu. Iz toga slijedi da takvi mediji neće biti skloni dovesti u pitanje princip primata profitnog motiva i ekonomske



odnose koje proizvodi. Nadalje, broj zaposlenih, organizacija radnog procesa, uređivačka politika tu predstavljaju prilagodljive varijable, dok je jedina stvarna invarijabla – profit. S gledišta kapitalističkog imperativa maksimizacije profita, to je savršeno racionalno. Kao što je racionalno i uređivačku politiku mijenjati u smjeru izbora tema i njihove obrade koje obećaju kratkoročno povećanje prodaje. Otud tendencija prema senzacionalizaciji, retorici moralne indignacije, naslovima koji operiraju u retoričkoj zoni permanentnog izvanrednog stanja. Te apelativne strategije po logici stvari tendiraju prema emotivnoj manipulaciji, nauštrb analize i argumentativnosti. Permanentna hiperbolizacija i dramatizacija pretpostavljaju redukciju kompleksnosti ne bi li osigurale recepcijski “uspjeh”. To je logika marketinga, čiji teren je uvijek teren recepcijski sigurnih tropa i stereotipa. Tako se konstruira začarani krug u kojemu se bilo kakva normativna ili regulativna ideja medija kao polja “javne upotrebe uma” sistematski demontira. Zbog potrebe povećanja prodaje, potrebno je oslanjati se na recepcijski “sigurne” trope i narative, čime se doprinosi njihovoj daljnjoj perpetuaciji i prevlasti. Rezultat je da se na naslovnicama sve češće nalaze teme iz oblasti crne kronike, a istovremeno se normalizira malograđanska retorika moralističke hajke i pretvara u defoltno polazište. Dugoročno, takve su strategije često kontraproduktivne: retoričko održavanje permanentnog izvanrednog stanja za posljedicu će imati ciničnu distancu i gubitak vjerodostojnosti medija kod određenog broja čitatelja.

Prevlast logike tabloidizacije dakle nije čista kontingencija. Niti mora proizlaziti iz svjesnih intencija koje ciljaju na razaranje ili degradaciju sfere javne rasprave kao potencijalno opasnog ishodišta kritičkog mišljenja. Sama prevlast profitnog motiva u medijskom polju takvom razvoju pogoduje logikom kratkoročne maksimizacije prodaje. Time nije rečeno da će se nužno realizirati u svom punom i najpatološijem obliku. No ne čudi da u kontekstu pada prodaje tiskanih medija mnogi mediji jedini “izlaz” vide u produbljanju bijega u tabloidne strategije, koje dugoročno samo podrivaju njihovu vjerodostojnost. Zadruga kao organizacijski oblik dakako ne oslobađa svih tržišnih pritisaka, niti je garancija protiv razvoja sličnog tipa bijega prema naprijed. U kontekstu malih zemalja i tržišta, vjerojatno bi tek fondovi za javno financiranje medija, uz odgovarajuće mehanizme demokratske kontrole odozdo, dali nešto stabilnije uvjete za odupiranje tim degenerativnim tendencijama.

**M.S.:** Pored fokusa na vanjsku politiku, LMD daje i kritičke političke analize događanja u zemlji i regionu. Približava se datum ulaska Hrvatske u zajednicu EU, napisao si tekst<sup>2</sup> o tome u prvom broju LMD-a. Prateći hrvatske *mainstream* medije odavde, ne vidimo očekivanu euforiju povodom famoznog datuma, ali se primećuje ponovno provaljivanje desnih narativa – mislim na recentne događaje vezane za referendum skupina koje žele da nametnu

<sup>2</sup> Tekst *Hrvatski san o Europi* može se čitati ovde:

<http://lemondediplomatique.hr/wp-content/uploads/2013/03/LMD-HR-01-hrvatski-san-o-europi.pdf>



heteroseksualne bračne zajednice i seksualne odnose, pre toga na galamu oko ćirilice, još pre toga na 'renesansu' nacionalističkog žara sa oslobođenjem generala itd. Kako bi opisao trenutnu političku konstelaciju, neposredno pre ulaska u EU, u Hrvatskoj?

**S.Ć.:** Tu je mnogo toga spomenuto što bi analitički trebalo diferencirati. Po pitanju ulaska u EU, nedvojbeno je da je euforija splasnula. Evidentna kriza EU ipak nije prošla bez određenih učinaka, ma koliko se dežurni lokalni stručnjaci trudili bagatelizirati njezin dugoročni značaj. No možda još presudnije: integracijski proces već dugo traje i nije proizveo obećane učinke. Nezaposlenost kontinuirano raste, kao i zaduženost, a socijalna i radnička prava su izložena sve većim pritiscima. Kako se sve žrtve pravdalo ulaskom u EU i "ponovnim postajanjem Europom", a nerijetko su te politike i direktno nametnute od strane EU establišmenta, ne čudi određeno splašnjevanje entuzijazma. Političke, medijske i intelektualne elite i dalje se kunu u Europu, bar retorički. No postaje sve evidentnije da je stvarna dominanta čak i te retoričke eurofilije zapravo bitno manje blještavi eurofatalizam – uvjerenje da EU, ma kakva bila, nema alternative. To je uvelike posljedica apsolutne i nekritične fiksacije na politički objekt želje koja traje već desetljećima (definitivno bitno dulje od raspada Jugoslavije). Desetljećima je "Europa" bila defoltni odgovor na svako pitanje, počevši od krize jugoslavenskog projekta. Mislim da je presudna greška u ovdašnjim raspravama kriva opreka nacionalizma i eurofilije. Nacionalisti, bar hrvatski i slovenski, su htjeli postati Europom. Nacionalizam je tu bio više prijelazna faza kidanja veza s "Istokom" i "Balkanom", nego doista autarhično koncipiran projekt. Tuđman je govorio emfatično o "povratku u zapadnoeuropski civilizacijski krug" i nadao se brzom ulasku Hrvatske u EU. Oni koji su se nacionalizmu suprotstavljali činili su to s pozicija kritike njegova neuspjeha na tom planu: umjesto da nas približi Europi, izolirao nas je od nje. Umjesto da nas Zapad prepozna kao izgubljene sinove na putu "natrag" u očinski zagrljaj, u "nama" i "našem" nacionalizmu su vidjeli samo atavizme Balkana. Dakle: tu postoji kontinuitet ispod svih prividnih diskontinuiteta ovdašnje politike zadnjih desetljeća. Teleologija eurointegracija je tiha dominanta već toliko dugo da je eliminirala i svaki kapacitet za postavljanje samog pitanja o alternativama.

No eurofatalizam vrlo lako može postati i nešto ofenzivnije, a nacionalizam – sada u doista autarhičnoj, "anti-europskoj" varijanti – doista je prijetnja. Primjer Mađarske to više nego jasno ilustrira. Ipak, takav razvoj očekujem tek u budućnosti, kada se zadnje iluzije o EU kao jamcu prosperiteta i općeg blagostanja istope. Druga opcija je slovenski scenarij, gdje vidimo da je otrežnjenje od "europskog sna" dovelo do povratka i antikapitalističkih i demokratsko-socijalističkih ideja na javnu scenu. Zadatak ovdašnje ljevice jest da lijevu kritiku EU formulira već sada i ne prepušta taj teren desnim narativima. To je, rekao bih, u ovome trenutku naša historijska odgovornost, ma kako se stvari na koncu prelomile.

Po pitanju “renesanse” nacionalizma oko oslobađajućih presuda generalima u Haagu, ne mislim da je tu riječ o stvarnoj “renesansi”. Svaki nacionalizam treba razumjeti u kontekstu historijskih konstelacija u kojima se javlja i u odnosu na pitanja na koja tvrdi da daje odgovore. Eksplozivni uspon nacionalizma u Jugoslaviji osamdesetih nije moguće odvojiti od duboke ekonomske, socijalne, a time i legitimacijske krize, jugoslavenskog samoupravljanja. Hrvatski nacionalizam je bar negativni zadatak koji si je zadao izvršio – Hrvatska je napustila Jugoslaviju. Pritom je, međutim, njegova perspektiva bila ujedno eurointegracijska. I taj “cilj” će sada postići (makar nad završnim činom predsjedali nominalni socijaldemokrati). Pitanje je samo po koju ekonomsku, socijalnu i političku cijenu, u koju spada i deflacija iluzija o suverenosti. Nacionalizam je išao ruku pod ruku s restauracijom kapitalizma, a to znači – s eksproprijacijom i velike većine nacije u čije ime je tobože djelovao. U uvjetima objektivne klasne polarizacije društva, poslužio je ideološkoj proizvodnji kohezije u društvu u kojemu je paralelno razarao sve stare strukture i odnose. Konstrukcija navodno homogenog nacionalnog interesa, njegovo uzdizanje u rang “svetinje”, za cilj je imalo unaprijed delegitimirati svaki pokušaj propitivanja objektivnih klasnih antagonizama i njihovu kritiku. Hepeninzi povodom oslobađajuće presude Gotovini i Markaču rezidualni su indikatori interpelacijskog uspjeha tog projekta, u mjeri u kojoj su pokazali da određeni, nemali dio društva, doista pitanje presude o Tuđmanovoj politici prema Bosni i Srbima, percipira kao pitanje od “nacionalnog interesa”, odnosno kao presudu o legitimnosti postojanja države čiji su građani. No najkasnije od Gramscija znamo da je svakodnevni “zdrav razum” kontradiktoran amalgam različitih, često i kontradiktornih elemenata. Zadatak ljevice jest pokazati do koje mjere se iza nacionalizma i priče o nacionalnoj homogenosti interesa kriju procesi koji nužno stoje u kontradikciji s takvim tvrdnjama, da je sama koncepcija “nacionalnog interesa” u klasno antagonističnom društvu nužno prožeta tim antagonizmima i stoga u konkretnoj izvedbi uvijek klasno pristrana. Tek kada se pokaže temeljna laž o nadklasnoj homogenosti nacije i njezinih interesa, nacionalizam će izgubiti i dio svoje interpelativne snage.

Po pitanju recentnih kampanji protiv ćirilice i homoseksualnih brakova, mislim da je tu prije svega posrijedi pokušaj konsolidacije HDZ-a po uzoru na Reaganovu “konzervativnu revoluciju”. Ne bi me čudilo i da su doslovno platili neke američke konzultante iz neokonzervativnog milijeja za usluge strateškog “rebrandiranja” stranke. Sanaderov projekt “europskog” HDZ-a je bankrotirao, ugušen u korupcijskim aferama, a sam HDZ je postao jedinom strankom u Hrvatskoj protiv koje je pokrenuta istraga za sistematski kriminalno djelovanje. U tim uvjetima HDZ je morao pronaći strategiju konsolidacije vlastite baze, a za to su teme poput ćirilice i homoseksualnosti vrlo podatne jer apeliraju na tobože “temeljne” vrijednosne predodžbe baze i prebacuju rasprave na teren na kojemu je HDZ na sigurnome. No ne bi me čudilo ni da neki pripadnici ovdašnje

socijaldemokracije potihom trljaju ruke, jer tako i sami profitiraju u mjeri u kojoj ključni politički kriterij po kojima ih se sudi postaje njihov otpor spram tog tipa “civilizacijske nazadnosti”. Rezultat je redefinicija hijerarhije političkih tema. U uvjetima u kojima ionako sve opcije dijele isto temeljno eurofatalističko i neoliberalno usmjerenje, takve teme su zahvalne kao zamjenski orijentiri političke diferencijacije. I dio medijske scene će od tog pretvaranja politike u polje onoga što u Americi zovu “*culture wars*” prešutno pozdraviti, jer pojednostavljuje vlastitu legitimaciju kao “kritičkih” medija ustajanjem protiv tog novog vala nacionalističke i katoličke bigoterije. To dakako ne znači da se takvoj bigoteriji ne treba suprotstavljati ili da ona nije regresivna i reakcionarna, nego da borba protiv nje mora podrazumijevati i kritiku njezinih uvjeta plauzibilnosti. Rat za hegemoniju se ne odvija samo na terenu odgovora na pojedinačne društvene ili političke teme, nego – presudno – i na planu formulacije samih pitanja i njihovih međuodnosa. A to znači da ljevica i kada govori o takvim temama (a šutjeti ne može), mora voditi računa o tome da ne usvaja “frejming” koje im nameće desnica (nacionalistički ili liberalna), nego da i njega problematizira – jer on jest dio problema.

**M.S.:** Trebalo je da budeš predavač na *Uvodu u radikalne teorije* i da govoriš o savremenoj marksističkoj teoriji, o Michael Heinrichu, ali si bio sprečen da dođeš. Mi smo za ovaj broj *Stvari*, na tvoj predlog, preveli jedan Heinrichov text<sup>3</sup>. Možeš li reći šta je posebno važno u ovim interpretacijama marksističke radne teorije vrednosti? I kako ti vidiš radikalnost teorije, dakle šta bi bila *radikalna* teorija i koja je to teorija danas?

**S.Ć.:** U sklopu Centra za radničke studije, kojega sam jedan od suosnivača, pripremamo prijevod Heinrichova *Uvoda u Marxov kapital*. Prijevod će izaći krajem godine. Kako nas podupire beogradski ured Rosa Luxemburg fondacije, knjiga će biti distribuirana i u široj regiji, odnosno bar na govornom području BHS-a. Pored toga, već smo u pregovorima s Heinrichom oko mogućnosti njegova dolaska povodom objavljivanja prijevoda. Gostovanje bi se trebalo realizirati krajem februara naredne godine, a ideja je da ne gostuje samo u Zagrebu, nego i u Ljubljani (gdje pripremaju prijevod na slovenski) i Beogradu. Tako da ne bih sada ulazio u tumačenje specifičnosti i relevantnosti Heinrichove rekonstrukcije i interpretacije Marxove teorije vrijednosti. To su dosta “tehnička” (neki će reći “marksološka”) pitanja, pa je teško o tome dati suvisao kratak odgovor u sklopu intervjua. No Heinrich je vrlo jasan i argumentacijski krajnje sistematičan autor, pa će svaki čitatelj teksta koji ste preveli vrlo lako sam uvidjeti u čemu leže specifičnost i relevantnost njegova rada. Dakle, umjesto mojih parafraza i skraćivanja, neka ljudi pročitaju pažljivo tekst koji ste preveli.

---

3 Mihael Hajnrh, *Teorijska istorija Marksove kritike ekonomije*

Na drugi dio pitanja nije teško odgovoriti. Radikalna bi, ako kao temeljni kriterij uzmemo etimologiju riječi, bila ona teorija koja u formulaciji problema i odgovora kreće od korijena. Kada govorimo o društvenoj i političkoj teoriji, u kapitalističkim društvenim formacijama to nužno morao uključivati adekvatno razumijevanje kapitalističkog načina proizvodnje i svih njegovih strukturnih implikacija. Ili, nešto drugačije rečeno, neovisno o retorici i deklarativnim intencijama, radikalna nije niti može biti teorija koja taj problem preskače ili zaklanja. Kakve god si druge probleme zadavala ili na njih pokušavala odgovarati, radikalna teorija tako ne može izbjeći suočavanje s Marxom, kao najsystematičnijim teoretičarom i kritičarom građanskog društva. U jednom pismo Kuglemannu Marx je dao i najbolji sud o zadaćama i relevantnosti radikalne teorije: “S uvidom u strukturnu povezanost društvenih odnosa, praktičnom kolapsu postojećih odnosa prethodi kolaps teorijske vjere u njihovu permanentnu nužnost. Ovdje je dakle apsolutni interes vladajućih klasa da bez-misaonu konfuziju učine vječnom.” Zadatak radikalne teorije leži upravo u tome: suprotstaviti se normalizaciji i naturalizaciji postojećih odnosa, suprotstaviti se automatiziranoj perpetuaciji “zdravog razuma” koji u postojećem uvijek “prepoznaje” i jedino moguće, što nužno podrazumijeva otkrivanje njihove systemske logike i historijske geneze, a time i afirmacije mogućnosti njihova historijskog nadilaženja.

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Biblioteka Matice Srpske, Novi Sad

1: 378.18 (082)

Stvar: časopis za teorijske prakse = journal for theoretical practices / KSF Gerusija. - Br. 5 (2013) - . - Novi Sad: Klub studenata filozofije Gerusija, 2013 -. - 24 cm

Dva puta godišnje. - Tekst na srp. i eng. jeziku

ISSN 1821 - 4193

COBISS. SR-ID 247357959

