

Gijom le Blan: Srozavanje života na biološki život

Gijom le Blan (Guillaume le Blanc, 1966) je profesor filozofije na Univerzitetu Pariz-Didro (Paris-Diderot) od 2018. Predmet proučavanja su mu francuski filozofi dvadesetog veka, socijalna i politička filozofija. Savremenu francusku filozofiju razmatra kroz kontrakulturu, odnosno jednu vrstu manifesta ideje filozofije iz šezdesetih godina, često citiranu do naših dana. Takođe predlaže razmatranje koncepta lika Čarlija Čaplina (Charlie Chaplin), prekarnog svedoka našeg vremena, koji, kroz krajnje oblike društvenog preživljanja, na delove rastavlja norme našeg zajedničkog sveta, između ostalih one vezane za rad (*Modern Times*), porodicu (*The Kid*), otadžbinu (*The Great Dictator*). Ovim je nasleđe Fukoa i Kangilema (Georges Canguilhem) koje je proučavao završeno u pravcu preformulisanja društvene filozofije.

Od kada je javno zdravlje postalo legitiman motiv za ukidanje sloboda? Da li se čovečanstvo već susretalo s epidemijama, a da nije ovako drastično suspendovalo slobode?

Nisam siguran da je zdravlje ikada predstavljalo legitiman razlog za ukidanje sloboda. Pre bih rekao da je ono konstrukcija čija legitimacija podrazumeva suspenziju slobode. To nije ista stvar, i to je upravo ono čemu svedočimo u aktuelnoj krizi. Treba uspostaviti fundamentalnu razliku između zdravlja i javnog zdravlja. Ispitajmo pre svega proces vrednovanja zdravlja. Zdravlje postaje vrednost tek kada se već isprečio izazov bolesti. Dok ne postanem bolestan, ne uzimam u obzir svoje dobro zdravlje: ono je evidentno mnogo više nego samo uslovljavajuće. „Zdravlje je život u tišini organa“, pisao je Leriš (René Leriche). Buka bolesti u

telu prekida tu datost, a zdravlje postaje tada vrednost koju treba povratiti. Taj oporavak nikada nije povratak identičnom. Ponovo pronaći svoje zdravlje znači pretrpeti iskustvo bolesti. Otkad se ponovo nađemo u dobrom zdravstvenom stanju, znamo takođe i da je zdravlje jedna prekarna vrednost. Individualna valorizacija zdravlja dolazi sa otkrićem njegove prekarnosti. Ovo je egzistencijalni proces koji se može svesti na dve karakteristike koje je Kangilem posebno dobro opisao u knjizi naslovljenoj *Zdravlje: vulgarni koncept i filozofsko pitanje*. Prva je: zdravlje je osećaj pre nego znanje; osećamo se zdravo bez realnog saznanja da li to zapravo jesmo. Druga je: zdravlje je pogonska vrednost vezana za mogućnost otklona od sopstvenih životnih normi i mogućnost stvaranja novih. Imajući u vidu ovaj individualni osećaj zdravlja, jasno je da se on razlikuje od javnog zdravlja. Pre nego lični osećaj, ono je konstrukcija spram jedne populacije. Pre nego vrednost, ono je proračun spram čitavog jednog skupa somatskih, psihičkih, društvenih i ekonomskih podataka. Govoriti o javnom zdravlju znači priznati da se zdravlje, kao individualni pojam, tiče takođe i populacije u celini, što posledično znači da je politička moć zadužena da ga garantuje. Svetska zdravstvena organizacija (SZO) ga 1946. definiše kao „kompletno fizičko, mentalno i socijalno blagostanje koje ne zavisi isključivo od odsustva bolesti ili nemoći“. Ovde se dakle javlja ideja da javna moć ima ulogu da kontroliše životno stanje populacije i da treba da zauzdava bolesti. I zaista, ta briga je uvek pripadala političkom suverenitetu. Još od XVI i XVII veka preduzimate su vrlo stroge mere u borbi protiv epidemije kuge u Evropi. U *Godini kuge* (1722), engleski romanopisac Danijel Defoe (Daniel Defoe) prepričava vrlo striktno mere karantina koje su trpeli oboleli. Pravila nadzora prokuženog grada vrlo precizno opisuje Mišel Fuko u *Nadzirati i kažnjavati*, a iz njih se rađa disciplina u svom najprohibitivnijem obliku koju Fuko naziva „blok-disciplina“: stroga pravila, sekvenciranje javnog prostora, nadzor svih ulica od strane agenata, racionalizacija nabavke osnovnih potrepština, čitava jedna umetnost društvenog karantina se uspostavlja usred epidemije kuge. Ova vrlo arhaična disciplinska tehnologija koja se oslanja na organe nadzora i dnevne izveštaje o broju preminulih opstala je do danas.

Paradoks? To je činjenica da je disciplinsko vladanje epidemijama koje kulminira u „društvenom karantinu“ koji opisuje Fuko, na snazi otkad se biopolitika odnosi na javno zdravlje. Ekstremno disciplinovanje društvenog prostora, koje za posledicu ima ukidanje čitavog niza sloboda, jeste sredstvo biopolitike. U stvari, prema Fukou, mi smo prešli iz vremena vladavine definisane pravom mača, „učiniti da umre i ostaviti da živi“, u doba biopolitike u kojem je suštinsko geslo „učiniti da živi i ostaviti da umre“. Ova permutacija koja postavlja pitanje mogućnosti usmrćivanja u doba biopolitike, problem koji Fuko vidi kroz prizmu rasizma (omalovažiti stanje biološkog života jedne populacije, znači dati uslov za njeno ubijanje), otkriva administriranje života bez premca u kojem postaje dopustivo, u ime života, brisanje svih životnih vrednosti bez kojih on ne bi bio moguć. Biopolitički paradoks je, dakle, sledeći: ulazak biološkog u politiku, od momenta kada ova poslednja želi da vrši uticaj na stopu mortaliteta i nataliteta, na životni vek, da preduzme mere protiv povreda na radu, za socijalnu zaštitu, u ime javnog zdravlja, što je, naravno, dobra stvar, čini od biološkog *par excellence* svetinju koju politika mora uvažiti po svaku cenu. Spasiti život je postao novi politički imperativ, ali po cenu srozavanja života na biološki život. Ne mogu odoleti misli da je ovo srozavanje upravo ono što čini cenu života na Zapadu i da je ta cena postignuta zbog indiferentnosti prema životu van Zapada.

Pojedine javne ličnosti se zalažu za „zaštitu života“ po svaku cenu, a posebno po cenu naših sloboda. Šta mislite o ovoj debati? O jednoj takoreći sakralizaciji života koja je pre njegovo posrnuće i degradacija? Kao što kažete u svojoj knjizi Kraj gostoprimstva, napisanoj koautorski sa Fabijem Brižer (Flammarion, 2017), gostoprimstvo potiče od pretpostavke ranjivosti svih života. Zar ne bi dakle trebalo da ga zaštitimo na isti način svaki put, kao kada je na primer u pitanju prekarni život migranata?

Ono što se pojavilo kao korisno u ovoj krizi je sirova činjenica nejednakosti u zaštiti. Sakralizacija života je u realnosti sakra-

lizacija zapadnjačkog načina života koji ugrožava jedan virus prema kojem smo bili nehaijni u početku, jer nam se činilo, u nizu drugih virusa, ebola, itd., kao virus „drugih“. U tom smislu, naša mentalna kartografija podrazumeva jednu radikalnu granicu, psihički proživljenu kao evidentnu, između „našeg“ prvog sveta, i „njihovog“ četvrtog sveta. Epidemije su nam delovale veoma dalekim pre krize, kao da su bile vezane za neke načine života previše bliske određenim prirodnim okolinama, za medicinu iz nekih drugih vremena. Kada je epidemija pogodila naš prvi svet, bili smo primorani da preispitamo tu mentalnu mapu, otkrivši da smo jednako ranjivi kao i ostali, pred virusom koji ne poznaje granice. Tada je nastupio kratak momenat radikalne svetske jednakosti koji je bio zaista interesantan, ali koji nije potrajao, jer smo se veoma brzo rekonstituisali prisvajajući diskurs zaštite. Jednako ranjiv, prvi svet je ponovo stvorio granice zaštite koje nam deluju osvojene, jer se u njima nalazimo, ali koje predstavljaju apsolutnu dramu za populacije koje su isključene. Trenutni vrtoglavo visok mortalitet u Indiji nam otkriva ekstremnu nejednakost stope vakcinacije u svetu. Tako je život postao univerzalno sredstvo koje se mora zaštititi na svetskom nivou, baš u trenutku kada se zaštita nametnula kao instrument moći koji nanovo pravi granice i nanovo stvara uslove života nejednakog po svim podelama koje podrazumeva. Te podele su apsolutne između prvog i četvrtog sveta. Ali one otkrivaju još mnogo drugih podela u vezi sa nejednakošću zaštita pred pretnjama koje raščinjavaju živote. Tako, dakle, zaštite koje dugujemo ugroženim životima, nesigurnim iz vitalnih ili političkih razloga, duboko zavise od našeg kapaciteta da shvatimo život drugog kao život po sebi, dakle – potencijalno i sopstveni. S te tačke gledišta, aktuelna migranatska kriza produbljuje granice između života koji zaslužuju da budu zaštićeni i onih sa kojima to nije slučaj. Pred tim nejednakostima, gostoprimstvo je jednostavno preokrenuto u filantropsku urgentnost ispomoći i u poziv iz saučešća kao privatnih dispozitiva, koji nisu više shvaćeni kao politički dispozitivi prijema, počevši od kog bi se ponovo postavilo pitanje političke pripadnosti. Osvrnuo sam se na ta tri modaliteta gostoprimstva: pomoći, primiti i pripadati, u knjizi naslovljenoj

Pobediti naše strahove i pružiti ruku. Mobiliziramo se za isključene
(Paris, Flammarion, 2019)

Od objavljivanja Vaše knjige Obični životi, prekarni životi (Editions du Seuil, 2007) radili ste na definisanju koncepta prekarnosti. Među prvima ste, pored Džudit Batler, u Sjedinjenim Američkim Državama koji su se bavili tim pitanjem. Koja bi bila razlika između siromaštva i prekarnosti? Radi li se o jednom socijalnom i mentalnom stanju? O stanju koje utiče na subjektivne kapacitete onih koji se u njemu nađu? Središnjem stanju između inkluzije i puta isključivanja? Zašto je prekarnost dvostruko interesantna? I šta je sa pogledom upućenim prekarima?

Istina je da se, kada sam radio na prekarnosti, nijedan filozof u Francuskoj nije istinski interesovao za to pitanje, a postojala je i vrlo interesantna intersekcija sa radovima Batler u istom momentu. Džudit Batler je došla do prekarnosti preko vrlo interesantne refleksije o politici oplakivanja u iskustvu žalovanja, odmah posle atentata, 11. septembra: s jedne strane se radilo o postavljanju pitanja u kojoj meri činjenica izloženosti smrtonosnom nasilju nekog nepoznatog Drugog može izbeći nasilni odgovor, te prigrлити krug nasilja, i s druge strane, propitivanju uslova prema kojima je samo jedan zaista oplakan život – život koji može biti shvaćen kao u potpunosti proživljen. Život nije prekar samo utoliko što je izložen smrti, već takođe i mogućnosti da ne bude oplakan, te tako i da se nije pojavio kao u potpunosti proživljen. Počevši od ovog koncepta prekarnosti, ona je uspela da istraži društvenu prekarnost sve sistematičnije, kao nešto što, u neoliberalnim uslovima konkurentnosti života rasčinjava pojedine živote, prisiljava ih da usvoje logiku preživljavanja. Pitanje političke alijanse svih prekarних života, uključujući i živote čija je prekarnost rodna (LGBTQI+), postavilo se dakle kao glavno: kako se pojaviti zajedno, kada se „mi“ već doživljavamo kao odveć nestali, ili subjekti na granici nestanka? Moje kretanje kroz prekarnost je simetrično: polazeći od društvenog shvatanja prekarnosti, definisane kao društvena

konstrukcija jednog središnjeg stanja između režima inkluzije i režima isključivanja, počeo sam da se interesujem za sve oblike života, smeštene ujedno unutra i spolja, među kojima su životi migranata, u meri u kojoj to „unutra-spolja“ predstavlja upravo hibridni oblik putem kojeg se konstruiše prekarnost. U tom smislu, prekarnost prožima, ali se ne svodi na siromaštvo, u meri u kojoj ekstremno siromaštvo može biti okarakterisano nametanjem radikalnog isključivanja, koju na primer trpi osoba na ulici, čije su sve društvene osobine izbrisane. Nasuprot tome, život je prekaran kada jedna od glavnih društvenih osobina postaje nedostupna nekoj egzistenciji (rad, smeštaj, socijalna zaštita, zdravstvena zaštita, itd.). Iz ove perspektive, produbljujući središnju zonu unutra-spolja, otkrio sam da biti ranjiv znači upravo biti izložen brisanju jedne od glavnih društvenih osobina (uključujući i boravišnu vizu ili nacionalni serifikat koji garantuje spokojan pristup svom društvu). U celoj ovoj analizi pridajem posebnu pažnju oznakama putem kojih su životi konstruisani kao „drugi“: „prekaran“, „stran“, „nezaposlen“, itd., nisu nipošto neposredne datosti iskustva, to su pre svega oznake koje vode ka svaki put jedinstvenim jezičkim igrama, onima koje pripadaju, na primer, socijalnoj zaštiti, prefekturi ili birou za zapošljavanje, koji su već u odnosu sa hegemonim jezičkim igrama uzorkovanim u neoliberalnim i vladajućim racionalnostima. Pitanje koje se postavlja je, dakle, kako živimo tako označeni, kakav je tip života srozan na svoju označenost, i kako se odvija život koji je označen kao drugi, pod kojim se političkim, ali i antropološkim uslovima, možemo otrgnuti označenju?

Pobuna „Žutih prsluka“ u Francuskoj ne samo da je poljuljala nameru vlasti da „održati kurs“ reformi na autoritaran način, nego je manifestovala i centralnu kontradikciju neoliberalne ideologije, kao i potrebu da se vratimo praksi demokratije utemeljenoj na kolektivnoj inteligenciji javnosti. Narodna pobuna koja se podigla 17. novembra 2018, i za koju niko nije mogao da pretpostavi šta će postati, u najkraćem roku je ukazala na jednu suštinsku istinu: neoliberalizam neophodno transformiše izbornu demokratiju u autoritarni režim, na

šta nas podseća iznova kontinuirano korišćenje izraza, koje koristi vlast, kao što su „održati kurs“ ili „raditi pedagoški“, ali takođe i upotreba reči „populizam“ na ekstremno pejorativan način, kako bi se označila masa koja kao jedini kapacitet ima – da bude manipulisana. Šta nam ovo govori u dominantnom diskursu u ovom kontekstu?

U jednom veoma zanimljivom tekstu napisanom 1974, „Revolucija verovatnog“, Mišel de Serto (Michel de Certeau) objašnjava da smo ušli u doba „neverovatnog“. Vlasti počivaju na članstvu, kaže on, i imaju za temelj verovanje. Međutim, vlastima se više ne veruje. Na jedan zaista proročki način, Mišel de Serto ističe u kom smislu smo postali društva bega: „Ono što emigrira je članstvo građana, onih koji su učlanjeni u partije, sindikate, itd.“ Begom ulazimo u režim nasilja: „Nasilje se rađa prvo iz pobune protiv institucija i reprezentacija koje su postale neverovatne“. Mislim da je De Serto savršeno shvatio koliko je Izlazak postao odgovor nevladinih društava. Ali zašto su ta društva postala nevladiva? Društva su mutirala da bi postala akceleratori neoliberalnih čestica koje uspostavljaju naše živote i čine ih neživljivim. Odbiti ovladavanje na taj način, kao što to čine „Žuti prsluci“ ili mnoge druge forme otpora, označava želju za životom prema potpuno drugim mentalnim i društvenim koordinatama. To podrazumeva pritom da je naše društvo, ako prihvatimo De Sertoovu analizu, svakog dana sve više jedno društvo egzodusa u kojem su „odlazeći brojniji od nostalgичnih“. Rizik ovog masovnog egzodusa je da moć padne u ruke neoliberalnih konzervativaca koji žele sve da menjaju, da ništa ne bi bilo promenjeno. Rizik je upravo onaj koji je dijagnosticirala Vendi Braun (Wendy Brown) u sasvim drugačijem kontekstu, onom koji pripada neoliberalnoj konzervativnoj revoluciji, ističući ujedinjenje jedne ekstremne konverzije zakona tržišta u zakone bezbednosti. Kako u našim egzodusima možemo ponovo načiniti društvo na sasvim drugim temeljima?

Bili ste aktivni u mnogobrojnim inicijativama koje se bore za demokratiju i slobodu. Jedna od poslednjih bila je usmerena

na srpski Institut za filozofiju i društvenu teoriju, kada ste se priključili internacionalnom pozivu podrške koji je doneo pozitivne rezultate. Mislite li da intelektualci mogu da načine razliku, i ako da, o kojoj razlici se radi? Koji su, prema vašem mišljenju, uloga i mesto intelektualaca u savremenim društvima i društvenim previranjima?

Mislim da je intelektualac danas isto toliko ugrožen koliko i mesta proizvodnje i odašiljanja inteligencija. Ostaje nam dakle da budemo garanti mesta koja očuvavaju naš rad na dijagnostici sadašnjosti koju načinjavamo i koja karakteriše intelektualnu aktivnost. Mislim da je greška verovati da je intelektualac odvojen od konkretnih, ujedno društvenih, političkih i ekonomskih uslova koji čine mogućim njegov rad. Nema dakle osnova za suprotstavljanje mesta odašiljanja i prijema intelektualne aktivnosti, od mesta produkcije te aktivnosti. U tom smislu, pobrinuti se za, iz niza razloga ugroženog, intelektualca, znači pobrinuti se za institucije u širem smislu, koje omogućavaju da intelektualni rad postoji. Ova dva univerzuma su veoma prekarna, jer se pojavljuju kao „anomalije“ u pogledu svetonazora profita kakvim ga poznamo danas. Očuvati anormalnost intelektualnog rada, to po sebi znači – uvesti značenjsku razliku između normalnog i patološkog, između pravila i odstupanja. To znači vrednovanje jedne ekologije mestâ singularizacije sveta koje nudi kritička dijagnostika. Ta su mesta takođe mesta života, ili još više – mesta koja ukazuju na obrise života. Intelektualac ne pravi neophodno razliku, nego dobronamerno prati kreacije života propagirane obrisima života koji se udaljavaju od neoliberalne norme. I više od toga: on ne okleva da putem odstupanja u ime jedne teoretske i praktične normativnosti dovede u krizu postojeću normu. To je intelektualna razlika, stvaranje odstupanja koje misli odstupanja života, da bi se ona nanovo obuhvatila kao materijal za jednu novu zajedničku normu koja bi bila poželjnija.

**Razgovor vodila Zona Zarić
Preveo Edvard Đorđević**