

ANGAŽOVANE REČI



Edicija Trg

Za izdavača

Gazela Pudar Draško, direktorka

Recenzenti

Petar Bojanić

Snježana Prijić Samaržija

Vedran Džihić

Urednica edicije

Gazela Pudar Draško

Lektura: Olgica Rajić

Korektura: Petar Vasić

Dizajn i grafička obrada: Nikola Stevanović

Štampa: Sajnos, Novi Sad

Tiraž: 100

ISBN 978-86-80484-86-0

Izdavanje publikacije podržalo je Ministarstvo prosvete,
nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.



© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2022.

ANGAŽOVANE REČI

Priredile
Zona Zarić
Gazela Pudar Draško

SADRŽAJ

Reč urednica	7
--------------------	---

GOVORITI ZA DOBROBIT DRUŠTVA

Katrin Malabu:

Intelektualci ne treba da govore u ime drugih, već sa njima	13
--	----

Majkl Baravoj:

Koja je svrha sociologije ako nije angažovana?	23
--	----

Majkl Volzer:

Novi horizonti društvene kritike	35
--	----

Džonatan Volf:

Univerzitet i civilno društvo	41
-------------------------------------	----

Petra Gering:

Relativizacija nauke i istine u doba koronavirusa	47
---	----

ANGAŽOVATI SE PROTIV STRAHA

Erik Fasan:

Populizam je simptom neoliberalizma	53
---	----

Šejla Benhabib:

Kosmopolitizam i populizam	59
----------------------------------	----

Sintija Fleri:

Kako pobediti resantiman	73
--------------------------------	----

Etjen Balibar:

„Rat protiv migracije“ kao nastavak „rata protiv terora“	81
--	----

Volfgang Merkel:

Pandemija i novi izazovi demokratiji	91
--	----

Rut Vodak:

Politike straha – uspon krajnje desnice u Evropi	97
--	----

TRAŽEĆI NOVE REČI

Fabijen Brižer:

Šta je to ordinarni feminizam? 113

Gijom le Blan:

Srozavanje života na biološki život 125

Nensi Frejzer:

Kanibalistički kapitalizam
i značenje socijalizma u XXI veku 133

Filip Golub:

Moć, profit i prestiž –
o američkom i kineskom imperijalizmu 149

Gašpar Mikloš Tamaš:

Kriza socijaldemokratije je
samo poslednji u nizu levičarskih poraza 161

Patrik Baert:

Za nove narative na leviци 167

GLASOVI ZA BUDUĆNOST

Mark Krepon:

Društvo na ispitu moralnih afera 179

Mauricio Feraris:

Glupost je ozbiljna stvar 189

Asger Serensen:

Otvorimo umove za snove i nadanja 195

Reč urednica

Misao je povezana sa događajem kao krug sa svojim centrom – naglašava Hana Arendt (Hannah Arendt) na samom početku *Krize kulture* – i ako se od njega odvoji, rizikuje da izgubi svoj značaj. Misao živi na međi prošlosti i budućnosti, tražeći sopstveni smisao u istoriji. Čin mišljenja je neodvojiv od svakodnevnih suočavanja sa svetom. Gajeći čuđenje i dostupnost prema događajima, misao se više ne svodi isključivo na stvaranje novih ideja, već ima i novi zahtev – da identifikuje značajne događaje našeg vremena, omogući da ih bolje razumemo i tako izoštri uvid u stvarnost koja nas okružuje.

Događaj koji povezuje intervju u ovoj knjizi je peticija podrške očuvanju akademske autonomije Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, pokrenuta u maju 2020. godine. Umnogome jedinstvena po svom dometu u poslednjih 20 godina, peticija je okupila preko 400 predstavnika i predstavnica globalne akademske zajednice. Spektar istraživača i istraživačica iz različitih delova sveta, koji pripadaju različitim generacijama i teorijskim pravcima, svedoči o dvama aspektima rada Instituta. Baština škole Praksis, čiji predstavnici i predstavnica su osnovali ovaj Institut, pomogla nam je da se još jednom izborimo za pravo na autonoman istraživački rad. Sećajući se sopstvenog javnog angažmana tokom 1970-ih, pa sve do osnivanja Centra za filozofiju i društvenu teoriju u okviru In-

stituta društvenih nauka 1981, ugledni istraživači starije generacije, kao što su Jirgen Habermas (Jürgen Habermas), Ričard Bernstin (Richard Bernstein) i Noam Čomski (Noam Chomsky), promptno su reagovali i stali na stranu kolektiva Instituta. Sa druge strane, pokazalo se da su teorijska i istraživačka multidisciplinarnost, kvalitetan istraživački rad, te okrenutost ka svetu i međunarodnim kontaktima bili dobitna strategija za Institut tokom druge decenije XXI veka. Zahvaljujući tome, Institut su podržala i najpoznatiji intelektualci današnjice, poput Džudit Batler (Judith Butler), Tome Piketija (Thomas Piketty), Frensisa Fukujame (Francis Fukuyama), Marte Nusbaum (Martha Nussbaum) itd. Naši sagovornici i sagovornice, i sami ogledalo globalne akademske zajednice, pokazali su nam kako da se krećemo između prošlosti i budućnosti kako bismo kreirali našu sadašnjost angažovanim aktima umesto stajanjem po strani.

Naši sagovornici i sagovornice, ponekad kritični, uvek argumentovani, imaju za cilj istu odbranu intelektualne hrabrosti, kroz analize događaja sa kojima smo suočeni. Pandemija Kovi-19 koju živimo protekle dve godine i koja je obeležila većinu prezentovanih intervjua, ilustracija je neoliberalne disfunkcionalnosti savremene države. Ona razotkriva isprepletenost svih protivrečnosti i kriznih pojavnosti sistema, poput ekološke krize i migrantske krize, ali i sveopšte nejednakosti koja izvire iz (neo)kolonijalizma, roda, rase i klase. Pokušaj dekonstrukcije paradigme dominacije, duboko ukorenjene u kapitalizmu, potrebe za novim horizontima i kosmopolitikama, artikulacija etike i politike, mobilizacije protiv rasizma i policijskog nasilja, značaj dobre zdravstvene i socijalne zaštite, pitanje univerzalnog dohotka, budućnost društvenog ugovora usled ekonomija i politika preživljavanja, vanrednog, hitnog i prioritizacije – neka su od pitanja i razmišljanja koje ovi razgovori pokreću.

Osim o preciznoj i kritičkoj dijagnostici društva, razgovarali smo i o normativno-ideološkim stremljenjima – kako osmisliti

puteve koji vode iz apatije, dezangažmana, apolitičnosti i resantimana, kako osmisliti političke alijanse svih prekarnih života, uključujući i živote čija je prekarnost rodna (LGBTQI+), kako osmisliti nove pravce u feminizmu i budućnosti socijalizma u XXI veku.

Zadatak pred nama je da se obnove uloga i mesto intelektualaca u savremenim društvima i društvenim borbama koje odlikuje izrazita skepsa u nauku i sve rasprostranjeniji antiintelektualizam. Društvena uloga i pozicija intelektualaca u društvu uvek su nezgodne za vlast. Odbijanje udruženih kultura straha, kultura odbacivanja i neprijatelja koji ih hrane, identifikacija oblika nasilja koje društva ne žele ili ne umeju da vide, ukazivanje na prag tolerancije koji čini da prihvatamo neprihvatljivo, samo su neki od pojava oblika delovanja intelektualaca. Bez akta kritičke misli, nema dobrog društva. Intelektualci i udruženi pokreti koji donose kritičke akte nas opominju da ne moramo i ne smemo da provedemo život kao pasivni potrošači. Da li zaista želimo samo da gledamo šta se događa (ili šta se ne događa) u zajednici i u političkom prostoru? Sa spoznajom da nije sve sudbina, počinju istraživanje i nauka, kao i dobar život i demokratija.

Predstavljamo vam dvadeset „misaonih vežbi“, koje artikulišu nedovršene odgovore na aktuelna društvena pitanja i borbe, prateći nastojanje da se jedna od tih upečatljivih borbi ovekoveći i ostane kao svedočanstvo za budućnost. Zahvaljujemo se autorima razgovora – Marjanu Ivkoviću, Ivici Mladenoviću, Željku Radinkoviću, Marku Lošoncu i Dušanu Ristiću – koji su zajedno sa nama, učestvovali u ovom poduhvatu.

Zona Zarić
Gazela Pudar Draško

Govoriti za dobrobit društva

Katrin Malabu:

Intelektualci ne treba da govore u ime drugih, već sa njima

Katrin Malabu (Catherine Malabou, 1959) je francuska filozofkinja i feministkinja. Profesorka je Odeljenja za filozofiju Univerziteta Kingston, predaje na Evropskoj višoj školi i na Odeljenju za uporednu književnost Univerziteta Kalifornije u Ervajnu. Proučava odnose između filozofije, neuronauka i psihoanalize. U centru njenog istraživanja je koncept plastičnosti (sposobnost ljudskog mozga da se reoblikuje pod uticajem iskustva, kulture, obrazovanja, ali i doživljene traume), počevši od Hegelovog (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) razumevanja tog pojma pa sve do savremene neurobiologije u kojoj je upravo pomenuti pojam fokus. Zainteresovana je za suštinu i razlike unutar feminizma.

Čini se da koncept plastičnosti (plasticity) i mogućnost plastične ontologije predstavljaju vodeću nit u Vašem delu. Plastičnost označava mogućnost da se „poprimi oblik (kao u plastičnosti gline), ali i da se dâ oblik (kao u plastičnim umetnostima i plastičnoj hirurgiji)“, kako Vi naglašavate u svojoj knjizi Promeniti razliku. Ženski rod i filozofsko pitanje (Changer de différence, Le féminin et la question philosophique, Galilée, 2009). Izvorno ste uveli ovaj koncept kroz analizu Hegelovog dela u Vašoj tezi, pod mentorstvom Žaka Deride (Jacques Derrida) Budućnost Hegela: plastičnost, temporalnost i dijalektika (L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique). Kada je reč o radu, mišljenju, ili življenju uopšte, plastičnost ne znači prilagođavanje promeni po svaku cenu – već bivanje otvorenim za nove oblike bivstvovanja. Može li koncept plastičnosti transformisati filozofski diskurs u performans? Ili ponuditi transcendentalne uslove za mišljenje?

Potpuno ste u pravu kada kažete da plastičnost nije fleksibilnost. Plastičnost označava promenu i savitljivost (*malleability*), ali takođe nagoveštava mogućnost pružanja otpora. Kada je jednom formiran, mermer neke skulpture ne može se vratiti u svoj prvobitni oblik. Nasuprot tome, fleksibilni materijal može se savijati u svim pravcima bez otpora. Važno je insistirati na činjenici da je plastičnost postupak oblikovanja života, koji takođe postavlja granice samom tom oblikovanju. Oblik nije haos, već struktura, što ne znači da je krut i nepokretan. U ovom smislu, slažem se da plastičnost može igrati ulogu koja je tradicionalno namenjena transcendentnom, ali onda moramo priznati da je samo transcendentno izloženo promeni – kao što sam nastojala da pokažem u svojoj knjizi *Pre sutrašnjice: epigeneza i racionalnost (Before Tomorrow, Epigenesis and Rationality)*. Kant (Immanuel Kant) u „Transcendentalnoj dedukciji“ kaže da postoji „sistem epigeneze ili čistog razuma“. Epigeneza se, kao što znamo, odnosi na postepeno, plastično oblikovanje embriona. Stoga bi bilo moguće zamisliti izvesnu plastičnost transcendentnog.

Performans? To je zanimljivo. Za mene, najinteresantniji oblik plastičnog performansa je Ničeovo (Friedrich Nietzsche) večito vraćanje istog: kretanje života koji se vraća samom sebi. *Ecce Homo* nesumnjivo se može čitati kao prvi filozofski performans koji, u formi autobiografije, razigrava način na koji se život, kao prsten, na svaki rođendan vraća sebi. Setimo se početka knjige: „Upravo ovog savršenog dana, kada sve zri i kada zagasito biva ne samo grožđe, zrak sunca pade na moj život: osvrnuh se, pogledah napolje, i nikada ne videh tolike i dobre stvari odjednom. (...) Kako da ne budem zahvalan celom svom životu? – I tako ću sebi da ispričam svoj život.“ Večno vraćanje istog je cirkularno kretanje, koje nešto postiže, zato je ono performans. Ipak, svaki okret ovog vraćanja proizvodi razliku. To je njegovo plastično svojstvo, koje bi trebalo češće da bude prepoznato.

*Šta mislite o podeli na kontinentalnu i analitičku filozofiju?
Da li je podvajanje i suprotstavljanje ove dve tradicije mahom*

stvar tehnike? Ima li nade da u tome vidimo, rečima Ričarda Rortija (Richard Rorty), samo „neželjeni, privremeni prekid komunikacije“?

Ne mislim da je ova podela privremena, niti da se može objasniti u smislu prekida komunikacije. „Filozofija“ je ime uporedivo s onim što su srednjovekovni mislioci zvali „univerzalijama“, što će reći – opšti i prazni (void) pojmovi koji se mogu primeniti na različite i čak suprotstavljene stvarnosti. Mislim da je „filozofija“ jedna od njih. Kontinentalni i analitički filozofi ništa ne dele, nemaju ništa zajedničko. Filozofija je, onda, samo ime za dva nespojiva domena. To ne znači da neki mostovi nisu povremeno mogući. Pol Riker (Paul Ricœur) je mnogo toga izgradio u svojim knjigama, na način dostojan divljenja. Ipak, niko nikada nije uspeo da pronađe način da stvori istinske i plodne susrete među njima. Možda će jednog dana doći do toga. U novije vreme, spekulativni realizam predstavljao je zanimljiv pokušaj, ali nisam sigurna u njegov uspeh.

U najnovijoj knjizi, Izbrisano zadovoljstvo. Klitoris i mišljenje (Le plaisir effacé. Clitoris et pensée, Editions Payot & Rivages, 2020), tvrdite da je jedan od najvećih izazova današnjice poraz dominacije. Koristite klitoris kao pokušaj dekonstrukcije ove potrebe za dominacijom bilo na međuličnom ili suverenom nivou. Kako je klitoris organ namenjen jedino uživanju, on ne služi reprodukciji, ni majčinstvu, niti nastoji da dominira. Sinonim za seksualnost bez penetracije ili reproduktivnog cilja, on nam dozvoljava da razmišljamo o moći bez dominacije. Kakva bi to vrsta moći bila? I kako bi to omogućilo promenu paradigme?

U toj knjizi tvrdila sam da je klitoris anarhista, jer je on, kao što kažete, telesni ispis drugačije veze sa zadovoljstvom, koja se ne oslanja na penetraciju ili reprodukciju. Anarhizam prepoznaje da tu postoji specifičan problem moći, problem koji postoji sam po sebi. Specifičan problem moći upravo je dominacija. Ovaj problem nije samo ekonomski, ni samo politički, već isto tako lični, institucionalni, akademski i(li) psihički. On se proteže

na ljubav prema gospodarstvu. Kao što znamo, psihoanaliza nudi metod za suočavanje sa problemima i prolaženje kroz određene probleme, važne za anarhizam, kao što su seksualni mehanizmi potčinjavanja i prihvatanja autoriteta, privlačnost smrti, ili psihološki mehanizmi moći države. Ne znači da je sama psihoanaliza izuzeta od odbacivanja anarhizma, ali to je druga priča.

Jasno je da anarhizam nije samo antidržavni pokret, uništenje Države čak nije više ni njegov primarni cilj, anarhizam je pre svega i iznad svega pitanje o mehanizmima dominacije koje, opet, prevazilazi sferu političkog. Ovi mehanizmi delaju i na kolektivnim i na individualnim nivoima. Velika anarhistička aktivistkinja Ema Goldman (Emma Goldman) požalila se da mnogi radikali, posebno radikalne feministkinje, posvećuju pažnju samo „spoljašnjim tiranima“, dok „unutrašnji tirani“, koji delaju u manjim krugovima, čak i u ličnim odnosima, ostaju neproučeni i neporaženi. U *Tragediji ženske emancipacije* (*The Tragedy of Woman's Emancipation*), ona izjavljuje: „Objašnjenje za takvu nedoslednost mnogih naprednih žena leži u činjenici da nikad nisu stvarno razumele značenje oslobođenja. Mislile su da im treba jedino nezavisnost od spoljnih tirana; unutrašnji su tirani daleko štetniji po život i razvoj – etičke i društvene konvencije – prepušteni da se pobrinu sami za sebe; i pobrinuli su se. Čini se da su se dobro snašli u srcu i duši većine aktivnih pobornica ženskoga oslobođenja, kao i u srcu i u duši njihovih baka.“

Dominacija, ili nezakonit autoritet, događa se kada je jedna osoba konstantno podređena, i postaje zatočenik takve situacije.

U svojoj knjizi pokušala sam da pokažem kako je klitoris vršio subverziju autoriteta. Bitna je karakteristika anarhističkog razmišljanja da je dominaciju moguće osporiti, suprotstaviti joj se, čak je i zbaciti, silama spolja, ali da ona isto tako poseduje, u svojoj srži, unutrašnju liniju pucanja, pukotinu koja omogućava njenu samosubverziju. Mislim da smo danas svedoci mnogih primera otpora protiv ukalupljivanja ženskog zadovoljstva u obrasce potčinjavanja.

U konceptu pristanka (consent) razumemo abdikaciju žene pred muškom željom; ona radije pristaje nego što inicira, više abdicira nego što se opire. Koje su granice koncepta pristanka kada se koristi za opravdanje ovog ili onog seksualnog nasilja? Nametanje pristanka kao oblika seksualnosti koji je dobro življen i slobodan samo dovodi do veoma štetnog predstavljanja seksualnih odnosa u kojima žene „pristaju“ jer „gube“ nešto u seksualnom činu. Pristanak, u ovom kontekstu, izgleda u velikoj meri povezan sa shvatanjem seksualnosti kao orijentisane na muško zadovoljstvo, koje bi uzelo žensko telo kao svoj objekat. Neosporno je da je to osnovni pravni i pedagoški alat koji može omogućiti veću zaštitu žena, a posebno dece, od seksualnog nasilja. Ali, sa teorijske tačke gledišta, zar ovaj koncept ne produžava nešto poput poricanja moćne i ispunjene ženske seksualnosti?

Potpuno se slažem da je pristanak poguban pojam koji takoreći iskrivljuje sopstveno značenje. U pojmu pristanka obično je sadržano slobodno prihvaćeno učešće, gest ili radnja. On je izvrnut na zastrašujući način, kako bi se oslobodili odgovornosti ili krivice počinioци silovanja, tako što bi rekli da su žrtve dale pristanak, pa je onda silovanje u stvari bio kvazinormalan seksualni odnos. Pristanak je na kraju iskrivljen protiv sebe samog. Čuvena feministkinja Žizel Halimi (Gisèle Halimi) bila je jedna od prvih pravnica koja je dekonstruisala ovaj pojam, i pobedila je u nekim poznatim bitkama protiv silovatelja. Zahvaljujući njoj, silovanje je postalo zločin, nije više samo prekršaj. Savršeno ste u pravu kada kažete da je ovaj izraz sada odricanje od ženske želje.

Godine 2010. sa Džudit Batler ste koautorski priredili knjigu naslovljenu Budi moje telo za mene (Sois mon corps – You Be My Body for Me), interaktivno dijagonalno čitanje Hegelove Fenomenologije duha, posebno implikacija koje dijalektika roba i gospodara ima na telo. Ovaj dijalog razigrava Vaše specifične koncepte „plastičnosti“ i „performativnosti“. Šta oni imaju zajedničko?

Počnimo pozivanjem na to da u *Psihičkom životu moći* Butler razvija vrlo zanimljivu i dubinsku analizu između gospodara i roba, ili slugu. Ona kaže da gospodar implicitno prenosi slugi sledeću zapovest: „Budi moje telo za mene, ali nemoj da znam da je telo koje si ti moje telo“. Gospodar odbija operaciju zamene tela. Gospodar tvrdi da je u stanju da odvoji sebe od sopstvenog tela, ali odriče da ga, čineći to, samo prenosi robu, tražeći od njega da bude njegovo telo umesto njega, ali tako da istovremeno odbija sâm taj zahtev. Butler dodaje da tu ipak mora postojati izvestan oblik razmene, nagodba ili dogovor između gospodara i slugu.

Sluga stavlja svoje telo u službu gospodara i tako, rekli bismo, pretvara spostveno telo u gospodarevo telo, ali takođe poriče ovu operaciju, postajući tako „saučesnik“ gospodarevog poricanja. „Ugovor“ po kom sluga zamenjuje sebe za gospodara odmah je „prekriven i zaboravljen“. Telesna supstitucija tako postaje performativna razmena identiteta. Možda je zakon svakog telesnog identiteta da je on proizvod performativnosti. Telo je uvek inkarnacija normi koje dolaze spolja, a implicitno su prihvaćene.

Slažem se s analizom odnosa koju iznosi Butler, ali mislim da, u ovom performativnom potčinjavanju, uvek postoji prostor za plastičnost (*plasticity*), odnosno za izmenu ugovora. Kako bih to pokazala, pozajmljujem pojam *samostilizacije* od poznog Fukoa (Michel Foucault). Uvek postoji nešto neperformativno u performativnom, margina kreacije, modelovanja koje uvek prethodi biću.

Napisali ste divan Predgovor za knjigu An Dufurmantel (Anne Dufourmantelle) Moć blagosti (The Power of Gentleness, Fordham University Press, 2018), koju opisujete kao „knjigu o blagosti koju je pisala blagost ‚sama‘ – knjigu u kojoj je blagost istovremeno i subjekat i objekat.“ Nasuprot društvu koje urušava ljudska bića putem logike konzumerizma, ova knjiga traga za revolucionarima, poput Gandija (मोहनदास करमचन्द्र (महात्मा) गान्धी) koji su pronalazili nove načine otpora i trpljenja u blagosti, kako bi pokazali da nas prihvatanje sopstvene fragilnosti čini neuporedivo jačima nego kada je

poričemo ili se borimo protiv nje. Šta bi bila dijalektika i etika blagosti?

Nikada nisam razmišljala o blagosti kao o filozofskom konceptu pre nego što sam pročitala Aninu knjigu. Ona mi je otvorila jedan novi svet. Imala sam simpatije za ovaj pojam, koji sam razumela u uobičajenom smislu kao nežnost, brigu ili blago dodirivanje. Bila sam potpuno nesvesna njegovog političkog i religioznog smisla. Kao što ukazuje naslov knjige, blagost ne podrazumeva pasivnost. Naprotiv, ona poseduje izvornu sposobnost da transformiše život. Evo citiraću, iz čistog zadovoljstva, jedan deo iz knjige: „Jednostavnost blagosti je varljiva. To je aktivna pasivnost koja jednog dana može postati neverovatna snaga simboličkog otpora i, kao takva, postati ključna i za etiku i za politiku. Blagost je sila tajne životvorne promene povezane sa onim što su stari nazivali potencijalnošću.

U naše doba, blagost nam se prodaje pod njenim srodnim oblikom razblažene ljupkosti. Infantilizujući je, naša era je poriče. Tako pokušavamo da prevaziđemo visoke zahteve njene suptilnosti – ne više boreći se protiv nje, već je oslabljujući (*enfeebling*). Sam jezik je stoga izopačen: ono što naše društvo namerava da pruži ljudskim bićima koje ,nežno' smrví, čini u ime najviših vrednosti: sreće, istine, sigurnosti.

Slušajući one koji mi prilaze i priznaju svoj očaj, čula sam je izraženu u svakom doživljenom iskustvu. Osetila sam njenu snagu otpora i njenu neopipljivu magiju. Dok posreduje svoj odnos prema svetu, čini se da njena inteligencija nosi život, spasava ga i pojačava.“

Etika blagosti je, pretpostavljam, jasna: to je modalitet brižne dobrodošlice. Pod „brižnom“ mislim da ona vodi one koji su dobrodošli. To nije samo otvorenost, već takođe i način kako orijentisati drugog prema njenom najdubljem sopstvu, pomiriti drugog sa sobom, učiniti je svesnom svih njenih mogućnosti. Nisam sigurna da postoji dijalektika blagosti. Jer, šta bi bila

njena suprotnost, njena negacija? Mogla bi se razviti zanimljiva konfrontacija između blagosti i plastičnosti...

Antropocen, pojam koji su skovali Pol Krućen (Paul Crutzen) i Judžin Stormer (Eugene Stoermer) 2000. godine, ostaje predmet širokih tumačenja i debata. U svom najjednostavnijem vidu, on se odnosi na geološku epohu u kojoj se mi trenutno nalazimo, a u kojoj ljudska vrsta vrši znatan i trajan uticaj na ekosisteme. On takođe opisuje i tehnološko-naučni karakter naše postindustrijske ere i način na koji su organizovane ljudska misao, navike i kulture. Da li je antropocen prazan koncept, koji je nemoguće konceptualizovati, ili on može paradoksalno biti pokušaj da se drugačije misle ekologija i politika?

Rekla bih da je antropocen teško konceptualno obuhvatiti jer, kako ste rekli, ima previše različitih definicija, i primenjen je na isuviše divergentne momente u istoriji. Kao što kažete, koji je početni datum antropocena? Na osnovu atmosferskih pokazatelja, neki naučnici smatraju da on počinje sa Industrijskom revolucijom (krajem XVIII veka). Drugi povezuju ovaj pojam sa ranijim događajem, kao što je pojava i razvoj zemljoradnje i neolitska revolucija (oko 12 000 godina p. n. e.). Treći čak predlažu da se antropocen pomeri hiljadama godina unazad, kako bi se učinio bliže sinhronim sa tekućim pojmom *holocena*. Terminu očito nedostaje uverljivo jedinstvo. Ali ja se ne slažem da ga je nemoguće fenomenalizovati. Ako razumemo fenomen preciznije, kao ono što ispoljava sebe, što se pojavljuje, onda je lako videti sve veći broj primera i dokaza klimatskih promena. Antropocen je možda nešto što precizno može biti samo fenomenalizovano, a ne i konceptualizovano. Za to može postojati još jedan razlog.

Antropocen, kao što mu ime ukazuje, je era „čoveka“ i ljudskog uticaja na korišćenje zemljišta, ekosisteme, biodiverzitet i izumiranje vrsta. To onda znači da je deo biosfere (ljudska bića) odgovoran za degradaciju sve četiri sfere. Kako da konceptualizujemo ovu vezu između dela i celine? Ulogu koju igra ljudsko kao istovremeno radnu i trpnu?

Kao što potvrđuje historičar Dipeš Čakrabarti (দীপশে চক্রবর্তী), ljudsko biće ne može postati svesno sebe kao prirodne sile, što je upravo značenje antropocena: kako je čovek postao sila transformacije prirode, toliko moćna kao one koje su uzrokovale prelaz iz jedne geološke ere u drugu. Kako svest može integrisati ovu mineralnu, geološku stranu sebe? To je nemoguće. Možda će uvek postojati jaz između teoretizacije antropocena i njegove empirijske potvrde.

Verujete li da intelektualci mogu da naprave razliku i, ako mogu – kakva bi to razlika bila? Veoma me zanima, takođe, šta bi, prema Vašem mišljenju, bila uloga i mesto intelektualca u savremenim društvima i društvenim borbama?

Sećam se Sartrove (Jean-Paul Sartre) definicije intelektualca (možda je on čak i skovao taj pojam). Intelektualac je, kaže on, „tehničar sa praktičnim znanjem“, neko ko primenjuje univerzalne prakse na posebne situacije. Njegova misija je da podučava tako što nosi univerzalne istine i vrednosti. Nesrećna svest omogućava mu da pokaže solidarnost sa potčinjenom (proleterskom) klasom; da je savetuje, da traga za istinama u njeno ime, da potpisuje peticije kako bi promovisao njene interese i tako dalje. Da li su intelektualci i dalje u takvoj situaciji danas? Mogu li oni i dalje verovati u svoju moć masovne emancipacije? Naravno da ne. Najpre, jer „mase“ mogu govoriti u svoje ime, a drugo, jer nije izvesno da sami intelektualci znaju šta emancipacija može da znači. Ipak, kao što Gajatri Spivak (गायत्री चक्रवर्ती स्पीवाक) pokazuje u svom delu *Može li subaltern da govori?* (*Can the Subaltern Speak*), određeni tip reprezentacije neizrecivih glasova i dalje se očekuje od intelektualaca. Intelektualci ne moraju da govore u ime drugih, već sa njima. Verujem da je ova funkcija apsolutno fundamentalna, kada je reč o onome čime smo i započele ovaj razgovor, o dominaciji.

Razgovor vodila Zona Zarić
Preveo Andrea Perunović

Majkl Baravoj:

Koja je svrha sociologije ako nije angažovana?

Majkl Baravoj (Michael Burawoy, 1947) je međunarodno priznati britanski sociolog. Rođen je u Velikoj Britaniji 1948. godine, a sada predaje na Univerzitetu Berkli u Kaliforniji u Sjedinjenim Državama. Majkl Baravoj bio je posmatrač sa učešćem u industrijskim pogonima u četirima zemljama: Zambiji, Sjedinjenim Državama, Mađarskoj i Rusiji. U svojim različitim projektima pokušao je da – sa stanovišta radničke klase – rasvetli postkolonijalizam, organizaciju pristanka na kapitalizam, osobene oblike klasne svesti i organizacije rada u državnom socijalizmu i, konačno, dileme tranzicije od socijalizma do kapitalizma. Tokom četiri decenije istraživanja i predavanja, razvio je metod proširenog slučaja koji omogućava izvođenje širokih zaključaka na osnovu etnografskih istraživanja. Ista metodologija primenjena je u knjizi *Globalna etnografija (Global Ethnography)* koju je objavio u koautorstvu sa 9 diplomiranih studenata, a koja pokazuje kako se globalizacija može proučavati „odozdo“, kroz učešće u životima onih koji se suočavaju s njenim efektima na dnevnom nivou. Pošto više nije bio u mogućnosti da radi u fabrikama, okrenuo se proučavanju svog radnog mesta – univerziteta – kako bi razmotrio način na koji se sama sociologija proizvodi, a zatim širi raznorodnoj publici. Njegovo zalaganje za javnu sociologiju diglo je temperaturu na mnogim hladnim mestima. Tokom sociološke karijere bavio se marksizmom, nastojeći da ga rekonstruiše u svetlu svojih istraživanja i, šire, u svetlu istorijskih izazova s kraja XX i početka XXI veka. Bio je predsednik Američkog udruženja sociologa (2003–2004); predsednik Međunarodnog udruženja sociologa (2010–2014); osnivač i prvi urednik časopisa *ISA magazine Global Dialogue* (2010–2017); i, na lokalnom nivou, kopredsedavajući i sekretar Udruženja fakulteta Berkli (2015–2021).

U Zambiji, u kojoj ste magistrirali socijalnu antropologiju, već ste bili marksista. Da li je vaša teza, interakcionističkog pristu-

pa i metoda participativnog posmatranja, na Univerzitetu u Čikagu, mestu prilično neprijateljskom prema marksizmu, koje je takođe klevka čuvene Čikaške škole, izgrađena kao reakcija na taj ambijent i strukturofunkcionalizam? Vrlo je zanimljivo da ste u svojoj tezi, koja je zatim objavljena i učinila Vas svetski poznatim, Proizvodnja pristanka: promene u procesu rada pod monopolističkim kapitalizmom (Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism), koristili dva a priori konkurentna elementa: metodološka sredstva Čikaške škole i interpretativni okvir francuskih strukturalista, kao i marksiste poput Gramšija (Antonio Gramsci), Pulancasa (Νίκος Πουλαντζάς) i dr., potvrđujući time i de facto razvijajući heterodoksne marksističke teze. Ovaj pristup je u to vreme bio veoma originalan i inovativan. Istraživanje ste obavljali radeći u jednoj fabrici, pomno posmatrajući ponašanje radnika i tražeći, između ostalog, odgovor na pitanje: Zašto radnici saraduju u sopstvenoj eksploataciji? Ideja o pristanku bila je ključna za vašu analizu. Možete li ukratko opisati ovaj proces proizvodnje pristanka među radnicima koji ste demonstrirali u svojoj tezi?

Da, magistrirao sam socijalnu antropologiju na Univerzitetu u Zambiji. Verujem da sam bio prvi. Ali morate shvatiti da su moji učitelji bili tri briljantna marksista – holandski antropolog koji se obučavao u Mančesterskoj školi; jedan mladi indijski antropolog iz škole u Nju Delhiju; i poznati južnoafrički antropolog i politikolog, takođe posvećeni član Južnoafričke komunističke partije u egzilu u Zambiji. Oni su mi usadili materijalistički pogled na svet koji je bio sasvim u skladu sa postkolonijalnom Zambijom i njenim oslanjanjem na izvoz bakra. U to vreme (1968–1972) sociolozi u Trećem svetu su verovatno uglavnom bili marksisti.

Sa ovim prtljagom stigao sam u Čikago 1972. godine kao doktorand. Bio sam užasnut provincijalizmom programa sociologije; fakultet u Čikagu uglavnom ne poznaje svet izvan Sjedinjenih Država, a kamoli Afriku. Uz nekoliko izuzetaka, sve je bilo tako dosadno nakon uzbudljivih seminara na Univerzitetu u Zambiji. Kako

kažete, neprijateljstvo prema marksizmu na Odseku za sociologiju bilo je opipljivo. Počeo sam nastavljajući svoje istraživanje o Africi, posebno marksističku analizu tada naizgled cvetajućeg rasnog kapitalizma Južne Afrike. Zapažanje učesnika u Čikagu, takvo kakvo je bilo, izgledalo je veoma nazadno, i dalje insistirajući na izolaciji terenskih lokacija od širih ekonomskih i političkih snaga, kao i od istorije. Tako da se nisam samo protivio teorijskim okvirima simboličkog interakcionizma, već sam uvodio veoma različitu metodologiju koju sam prvi put naučio od socijalnih antropologa u Africi – metodu proširenih slučajeva. Naravno, teorija i metoda se ne mogu odvojiti, one hrane jedna drugu.

Važno je napomenuti da je, dok sam radio u Elis-Čalmersu (Allis-Chalmers)(1973-1974), Heri Brejverman (Harry Braverman) objavio svoju čuvenu knjigu *Rad i monopolistički kapital (Labor and Monopoly Capital)*, reviziju Marksove (Karl Marx) teorije iz *Kapitala* o procesu rada. Brejverman je pratio transformaciju procesa rada tokom prošlog veka do razdvajanja koncepcije i izvršenja, razdvajanja mentalnog rada i fizičkog rada. Bila je to analiza objektivnih procesa, kao da se subjektivni odgovor radnika može iščitati iz obavezujućih radnih odnosa. Pokazao sam da to nije bio slučaj sa radnicima koji su u mogućnosti da iskoriste neizbežne prostore u organizaciji posla. Oni su – kao i ja – bili kreativni u konstituisanju rada kao igre koja je podrazumevala nagrade, istovremeno obezbeđujući i zamagljujući prisvajanje viška vrednosti. Proces rada i politički aparati proizvodnje zajedno su doveli do „proizvodnje pristanka“.

Radnici su aktivno reagovali na otuđujući karakter posla, radeći više, i na taj način dan je brže prolazio i na kraju smene čekale bi ih određena emocionalna zadovoljstva. Štaviše, radnici su se zajednički pobrinuli da se svako pridržava pravila „snalaženja“ (*making out*)¹, pa je bilo teško ne biti uključen u igru. Tamo sam,

1 „*Making out*“ označava skup neformalnih pravila i praksi kojima se služe radnici i koji podrazumevaju jedan oblik snalaženja po pitanju tempa rada i normi nametnutih od strane rukovodstva preduzeća (nap. aut. int.).

kao i svi drugi, želeo da se „snađem“, čak i kao marksista, protivio sam se ovoj entuzijastičnoj isporuci profita za kapital. Praksa je imala primat nad teorijom!

Kako vidite savremeni marksizam na dva nivoa: najpre na onom koji se tiče njegovih relativnih snaga u odnosu na druge doktrine u akademskoj sferi – da li vidite evoluciju poslednjih godina po ovom pitanju i koji su prema vašem mišljenju potencijalni pokazatelji kojima bi se merila ova evolucija; dalje, kakva je veza između značaja koji akademski marksizam ima u hijerarhiji doktrina i odnosa snaga između društvenih snaga u klasnim borbama i političkih snaga u političkim borbama? Drugi nivo je onaj koji se tiče teorijskog aparata marksizma i njegove sposobnosti da pruži odgovarajuće analitičke odgovore zaneophodne promene u današnjem društvenom svetu. U tom pogledu, da li je obnova marksizma možda neophodna u odnosu na evoluciju sadašnjeg kapitalizma i, ako je tako, u kojim pravcima bi ona trebalo da ide?

Još teških pitanja! U poslednjih 30 godina došlo je do uzmaka u poređenju sa marksističkom akademskom renesansom 1970-ih. Kako univerzitet postaje podložan tržišnim silama, tako studenti, nastavnici i istraživači jednako trpe pritiske koji podrivaju ranije opšte i radikalno ushićenje. Moglo bi se očekivati da će biti pobuna protiv univerziteta – a povremeno ih je i bivalo na mnogim mestima u svetu, posebno u Francuskoj – ali u većini poznokapitalističkih zemalja univerzitetski radnici i studenti su bili usmereni ka razvijanju individualnih karijera. Kao i na Elis-Čalmersu, strukture neoliberalnog univerziteta efikasno su organizovale pristanak na privatizaciju i korporativizaciju univerziteta – prelazak sa „univerziteta u kapitalističkom društvu“ na „kapitalistički univerzitet“. Marksizam je bio u zastoju, neskladu sa duhom vremena, ali, naravno, nije nestao. Marksizam ostaje inspiracija mlađim generacijama koje su bile uključene u društvene pokrete – Okupiraj, Indignados, Arapsko proleće itd. – kako unutar tako i izvan univerziteta. U Sjedinjenim Državama je došlo do novog procvata marksističke periodike, koja privlači novu generaciju.

I, kuda ide marksizam? Zaista! Pod uticajem 20 godina proučavanja socijalizma u Mađarskoj i postsocijalizma u Rusiji – opet kao etnograf – prihvatio sam ideje iznesene u knjizi Velika transformacija Karla Polanjija (Károly Polányi), koji više skreće pažnju na procese komodifikacije² nego na eksploataciju, fokusirajući se, dakle, pre na razmenu nego li na proizvodnju. U marksizmu je bio običaj da se na tržišta gleda kao na mehanizam koji je funkcionalan za kapitalistički sistem, elem, kao na proces posredovanja koji zamagljuje pravi karakter proizvodnje. Premalo pažnje je bilo posvećeno iskustvu komodifikacije, posebno komodifikaciji onoga što Polanji naziva *fiktivnim komoditetima* – rad, priroda i novac, a dodao bih i znanje – koji, kada se komodifikuju na neregulisan način, ne samo da gube svoju upotrebnu vrednost, već uništavaju društvo u koje su ugrađeni.

Dinamika kapitalizma stvara krize profitabilnosti i hiperprodukcije, što, zauzvrat, pokreće komodifikaciju kao rešenje. Zaista, tvrdim da su postojala tri talasa komodifikacije, a poslednji je neoliberalizam koji i dalje ne pokazuje ozbiljne znakove povlačenja. Širenje i produbljivanje tržišta – bilo da govorimo o klimatskim promenama, pandemijama, izbeglicama, porastu prekarnosti, finansijama itd. – toliko je destruktivno po ljudsku egzistenciju da je veća verovatnoća da će dovesti do „protivpokreta“ nego do iskustva eksploatacije. Stabilna eksploatacija postala je privilegija radničke aristokratije koja sese permanentno sužava, nasuprot rastućem prekarnom radništvu. Moj predlog je dakle bio uključivanje Polanjijevih ideja u marksizam – umesto napuštanja marksizma zarad Polanjija!

Pre nego što ste postali predsednik Međunarodne sociološke asocijacije, pledirali ste za projekat globalne sociologije unutar američke sociologije, čiji je cilj bio da američku sociologiju – koja je bila zatvorena – učini globalizovanijom, čak i u odnosu na svetsku sociologiju. Šta je, prema vašem mišljenju, trebalo da predstavlja globalna sociologija? Da li je ona zaista

2 Proces prilagođavanja svih društvenih sfera tržišnim kriterijima.

moguća, s obzirom na postojanje takve raznolikosti socioloških tradicija, ne samo teoretski, preko nacionalnih granica, već i kada su u pitanju različita geografska područja, pa čak i različite zemlje?

Ha! Da, pošto sam provodio toliko vremena u drugim zemljama, nisam mogao da ne postanem svestan kako je američka sociologija globalno definisala parametre sociologije zahvaljujući tome što je kontrolisala ogromne materijalne i simboličke resurse preko svojih moćnih – visokorangiranih! – univerziteta, kao i preko svojih prestižnih, – veoma uticajnih – časopisa koji su proglašeni „međunarodnim“ iako se oslanjaju na teorije i pitanja koji su svojstveni Sjedinjenim Državama. I, naravno, neverovatnu prednost ima to što je engleski postao lingva franca (*lingua franca*) akademskog sveta. Bilo je pokušaja pluralizacije američke sociologije, a pokret za „dekolonizaciju“ američke sociologije napravio je neke pomake. Ali, u pravu ste da rastakanje hegemonije SAD može dovesti do frakcijskih sociologija bez opšte koherentnosti. Sociologija Juga u stilu Rajvena Konela (Raewin Connell) ima svoju privlačnost, ali nema teoretski organizovan centar; postoji samo kao kritika hegemonije Severa.

Pitanje glasi: možemo li pluralizovati sociologiju i istovremeno zadržati unutrašnju koherentnost? Možemo li uključiti različita nacionalna iskustva kako bismo produbili i obogatili sociologiju, a da je ne fragmentišemo? Želim da verujem da Međunarodna sociološka asocijacija igra tu konstruktivnu ulogu, posebno u svojim mnogobrojnim istraživačkim odborima.

Možda bi trebalo da razlikujemo globalnu sociologiju od sociologije sveta. Ako ideje Karla Polanijija shvatimo ozbiljno, verujem da odgovor na komodifikaciju trećeg talasa mora biti globalan po dimenzijama. Ranije je sociologija shvatila svet kroz nacionalni objektiv, kao da je sastavljen od nacionalnih celina, što više neće biti dovoljno. To možemo najočiglednije videti u slučaju koronavirusa: nacionalna rešenja mogu funkcionisati samo donekle, ali se to jednako odnosi na kontrolu finansijskog

kapitala, izbeglice, klimatske promene i još mnogo toga. Sudbina sveta je u pitanju.

Tvrdite da je sociologija možda jedina društvena nauka – posebno u poređenju sa ekonomijom ili politikologijom – sposobna da se bori protiv dominantne ideologije, jer su njeni temelji oduvek bili antiutilitaristički. Kao sociolog, želim da poverujem u ovo i jasno je da među sociolozima možda nalazimo više heterodoksa i disidenata nego među drugim istraživačima, ali čini mi se da je pomalo optimistično smatrati sociologiju disidentskom društvenom naukom? Od njenog institucionalnog utemeljenja, dominantne struje u sociologiji uvek su bile više za sistem nego protiv sistema. Dobro je poznato da je, na primer, Emil Dirkem (Émile Durkheim), kome smo zahvalni na institucionalizaciji sociologije, svoj sociološki projekat utemeljio oko ideje jačanja teorijskih temelja Treće republike u Francuskoj; i to nije usamljeni slučaj, već je pre pravilo. Koji su, prema Vašem mišljenju, glavni izazovi sa kojima bi sociologija, ili – trebalo bi možda pre reći: kritička i progresivna sociologija – trebalo da se suoči?

Da, na Dirkema se konvencionalno gleda kao na prilično konzervativnu figuru. Ali jednom kada je Marks postao deo kanona, dobili smo razne vrste radikalnih čitanja Dirkema. Odjednom su ljudi počeli da čitaju treću knjigu *O podeli društvenog rada* kroz nove naočare. Tamo on piše o trima abnormalnim oblicima podele rada i tvrdi da samo uklanjanjem nejednakosti nepotrebne moći – davanjem radnicima nezavisne materijalne egzistencije kako bi uspostavili odnos recipročne međuzavisnosti sa menadžmentom – i nejednakosti mogućnosti – eliminisanjem nasleđivanja bogatstva, ne samo ekonomskog već i kulturnog-podela rada može dovesti do organske solidarnosti! Zatim, ako čitamo drugi predgovor istoj knjizi, vidimo Dirkema koji piše o eksproprijaciji privatne svojine i njenom prenošenju u ruke cehovskih udruženja. On predlaže oblik cehovskog socijalizma. Sada, on možda nije bio ljubitelj društvenih pokreta koji su se borili za socijalizam – oni su bili znak društvene slabosti (*malaise*) iz njegove perspektive – ali jeste imao utopijski pogled

na budućnost, koji nadilazi socijaldemokratiju, i uključuje ono što bismo danas nazvali univerzalnim osnovnim dohotkom kao jedini načinom da se osigura jednaka moć između menadžera i radnika. Imao je vrlo radikalnu utopijsku viziju budućnosti. Marksisti bi se, istina, mogli zapitati o njenoj izvodljivosti i, zaista, o održivosti, ali to bi bio slučaj kritikovanja nekoga zbog onoga za šta ste i sami krivi!

Weber (Max Weber) je teža mušterija. Iako je usredsređen na zadržavanje buržoaske demokratije sa ograničenom odgovornošću demosu, njegova ideja „poziva“ – težnja ka cilju kao cilj po sebi ali bez garancija – ipak stvara prostor za meru samoostvarenja. On čak piše da se do realizacije mogućeg dolazi samo kroz potragu za nemogućim. Zadatak sociologije kao poziva upravo je, prema tome, da formuliše nemoguće koje proširuje područje mogućeg. Zaista, rekao bih da se sociologija nalazi na raskršću utopijskog sa antiutopijskim, traženja mogućnosti unutar ograničenja i na taj način olabavljuje ta ograničenja.

Ali, mislim da je trojci – Marks, Weber i Dirkem – potrebna injekcija nečeg novog. Za mene bi to bio život i delo velikog afroameričkog intelektualca, V. E. B. du Bojsa (William Edward Burghardt Du Bois, 1868–1963), koji donosi novu viziju sociologije. Kada se dovede u razgovor sa Marksom, Weberom i Dirkemom, Du Bojs generiše novu sociologiju – globalnu, istorijsku, refleksivnu, osteljivu prema rasi i klasi, ukorenjenu u doživljenom iskustvu, utopijsku kao i antiutopijsku. On nam nudi bogat katalog egzemplarnih studija, uključujući sociološku prozu, istorijske kao i etnografske studije. Njegov magnum opus, *Crna rekonstrukcija u Americi (Black Reconstruction in America)* (1935) bio je daleko ispred svog vremena. Za mene, on je najveći javni sociolog svih vremena. Njegovo kanonizovanje – ako uopšte postoji kanon – učinilo bi sociologiju ponovo uzbudljivom – dokle god mislimo o kanonu definisanom antagonističkim i dinamičnim odnosima među njegovim članovima, a ne kao o nekom monolitnom, imperijalnom projektu.

Hvala na ovom odgovoru, nastaviću se na na njega sledećim pitanjem. Naime, ubrzo pošto ste postali predsednik Američkog sociološkog udruženja (ASA), započeli ste projekat za javnu sociologiju sa idejom da bi sociologija mogla i trebalo da interveniše u javnu sferu. Ovo je izazvalo ozbiljnu debatu unutar američke sociologije. Da li biste rekli da ste angažovani intelektualac? Ili je to pleonazam? Na isti način na koji je javni intelektualac – jezička konstrukcija koja, na primer, čak ni ne postoji u Francuskoj, jer biti definisan kao intelektualac, samim tim podrazumeva javno angažovanje. Možete li objasniti razliku između američkog i francuskog tipa intelektualca?

Zapravo, projekat javne sociologije započeo je kada sam (zajedno sa Peterom Evansom [Peter Evans]) predsedavao svojim odsekom na Berkliju (1996–2004). Pitao sam kolege kakvu viziju sociologije zastupamo. Došli smo do zaključka da je, u kontekstu SAD, sociologija sa Berklija bila angažovana sociologija – moje kolege i kolegice su autori knjiga koje su zaokupile maštu publike koja uveliko prevazilazi okvire sociologije. Iako sam bio marksista, svakako nisam bio jedan od onih javnih sociologa, bio sam kritički sociolog, opasno skrećući ka profesionalnoj sociologiji. Postao sam propovednik javne sociologije kada sam izabran za predsednika Američkog sociološkog udruženja, i to je zaista privuklo veliku pažnju i izazvalo kontroverze koje traju do danas.

Na moju viziju javne sociologije veoma inspirativno su delovali moji južnoafrički prijatelji i kolege koji su razvili izrazito angažovanu sociologiju, osporavajući aparthejd, a posebno doprinoseći razvoju afričkog radničkog pokreta tokom 1970-ih i 1980-ih. Ukidanjem bojkota, vratio sam se u Južnu Afriku 1990, prvi put nakon 1968. godine. To je ostavilo neizbrisiv utisak na moj sociološki habitus, tako da sam, dok sam bio predsednik ASA, čak pisao o južnoafrikanizaciji američke sociologije!

Naravno, kao što kažete, u Južnoj Africi, kao i u mnogim drugim zemljama, ideja o „javnom sociologu“ samo stvara konfuziju.

Koja je svrha sociologije ako nije javna? Sociologija je, po definiciji, javna! Pa, ne u SAD, gde je disciplina toliko profesionalizovana da većina nas provodi većinu vremena razgovarajući o sociologiji sa drugim sociolozima, pišući sociologiju za druge sociologe. Zaista, pričati o javnoj sociologiji veoma je opasno za moje profesionalne kolege, koje se plaše da će ona postati „pop-sociologija“, i izgubiti svoj akademski kredibilitet. Drugi su bili kritični prema tim nastojanjima jer su mislili da pokušavam da prokrijumčarim marksizam u sociologiju pod drugim imenom. Dakle, ideja javne sociologije je, zaista, vrlo američka ideja koja se takmiči sa profesionalnim, kritičkim i političkim sociologijama. Ovo možda odražava širenje Američkog univerziteta i način na koji je on organizovan, ali takođe govori i o antiintelektualizmu američke javnosti.

Nijedan intelektualac u SAD ne bi doživeo slavu i osporavanja jednog Burdijea (Pierre Bourdieu), Sartra, Fukoa itd. u Francuskoj. Takva slava je rezervisana za holivudske zvezde poput Arnolda Švarcenegera (Arnold Schwarzenegger). S druge strane, sećam se kako je Fuko nekada voleo da posećuje kampus na Berkliju, što je redovno činio, jer je, kako je govorio, voleo intelektualni angažman koji nije mogao da nađe u sterilnijem francuskom univerzitetskom sistemu, čak ni u elitnim ustanovama poput „velikih škola“ (*grandes écoles*). On je verovatno video samo najbolju stranu američkog državnog (*public*) univerziteta, izolovanog od degradirane i komodifikovane javne sfere.

Iako nisam redovni saradnik medija ili organizator u redovima civilnog društva, smatram se javnim sociologom u svojstvu nastavnika sociologije. Ovde se ne takmičim sa drugim medijima ili disciplinama, već imam zainteresovanu publiku od oko 200 studenata. Tretiram ih kao publiku, to su pojedinci koji nisu prazne posude u koje sipam bisere znanja, već studenti koji dolaze sa vlastitim teorijama o tome kako svet funkcinije na osnovu njihovih različitih iskustava. Javna sociologija se ovde razvija kroz dijalog između učenika i nastavnika, kroz zajedničke tekstove; dijalog među učenicima o njihovom divergentnom i rastućem

razumevanju sebe samih; i, u najboljem od svih svetova, dijalog između učenika i šire javnosti kojoj oni donose sociološka pitanja i ideje. To je moja ideja o tome šta radim, studenti mogu imati sasvim drugačije viđenje! Još jedna utopija koja se mora suprotstaviti antiutopizmu...

Na kraju, bili ste aktivni u mnogim inicijativama koje se bore za demokratiju i slobodu. Jedna od poslednjih bila je inicijativa za odbranu autonomije srpskog Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, u kojoj ste se pridružili međunarodnom pozivu za podršku koji je doneo pozitivne rezultate. Verujete li da intelektualci mogu napraviti razliku i, ako da – kakvu? Zanima me šta je, prema Vašem mišljenju, uloga i mesto intelektualaca u savremenim društvima i u društvenim borbama?

Da, intelektualci potpisuju mnogo peticija, posebno onih koje se tiču pitanja slobode i socijalne pravde. Postoje desničarski intelektualci, ali oni su i dalje manjina. Teško je znati kada tako ograničeno učešće dovede do neke razlike, ali čovek se oseća obaveznim da to učini, bez obzira na posledice. Međutim, moćnicima je često jednako lako da ignorišu peticiju kao što je nepoćudnim intelektualcima lako da je potpišu, ali one ipak pružaju moralnu podršku žrtvama zlostavljanja, kako bi mogle da shvate da se njihova sudbina prati širom sveta.

Mislim da možemo učiniti više od toga. U ovim vremenima kada su ideje o izvodljivim i održivim alternativama preplavljene opstojnošću kapitalizma, važno je da sociolozi drže otvorenim ono što je Erik Olin Rajt (Erik Olin Wright) nazvao „realnim utopijama“. To su konkretne zamisli o mogućnostima koje osporavaju kapitalizam, potencijali dobro odabranih postojećih institucija, kao i organizacije koje postoje u međuprostorima kapitalizma, koje često generišu kapitalizam kao sredstvo sopstvenog opstanka. Rajt je pretražio svet i došao do takvih primera kao što su participativno budžetiranje, kooperacije, Vikipedija, univerzalni osnovni dohodak. On bi razgovarao sa praktičarima, razvio apstraktnu šemu njihovih principa, kontradikcija, uslova

moćnosti i diseminacije, a zatim bi organizovao javne debate u koje su bili uključeni ljudi sa univerziteta i praktičari. Tu smo videli najbolje od javne sociologije na delu, stvaranje globalne zajednice pravih utopista, koji jedni drugima ulivaju nadu dok učestvuju u teškim borbama u redovima civilnog društva.

Razgovor vodio Ivica Mladenović

Preveo Aleksandar Pavlović

Majkl Volzer:

Novi horizonti društvene kritike

Majkl Volzer (Michael Walzer, 1935) je profesor emeritus na Univerzitetu Princeton (SAD). Kourednik je časopisa *Dissent* (*Neslaganje*) koji okuplja intelektualnu elitu levičarske i antiimperijalne orijentacije. Jedan je od najuticajnijih angažovanih kritičkih intelektualaca na globalnom nivou, poznat najpre po obnovi teorije „pravednog rata“ i zagovaranju etičkih normi u proceni ratnih sukoba – u tom smislu zabrana ropstva, genocida i teških zločina koje čini država, predstavlja minimum globalnog poretka koji bi trebalo da poštuju sve države. U domaćoj javnosti je posebnu pažnju izazvala dodela počasnog doktorata Univerziteta u Beogradu profesoru Majklu Volzeru 2010. godine. Javnost je reagovala zbog njegovog opravdavanja NATO intervencije 1999. kao humanitarne – na tragu sopstvenog učenja.

Nedavno ste izjavili da su „politička inteligencija i moralni senzibilitet mnogo efektivniji od ideologija, i (da) njima treba da se rukovodimo kada biramo naše političke saborce i donosimo odluke o tome kada i kako treba delati u inostranstvu“. Zbog čega ovo važi za međunarodne odnose, ali ne i unutar pojedinačnih zemalja?

To važi i za unutardržavnu i za međunarodnu politiku, ali uočio sam da je političko komentarisanje aktuelnih zbivanja, makar na levici, često (ne i uvek) inteligentnije i suptilnije kada je tema lokalna. Komentarisanje spoljne politike je uglavnom u većoj meri ideološko. Uzmite, na primer, debate o američkom imperijalizmu i levičarski zahtev za povlačenjem Sjedinjenih Država iz drugih zemalja. To stanovište je opravdano u nekim slučajevima, ne u svim. Smatram da je najvažnije da rigorozno i konkretno anali-

ziramo situaciju u svakoj pojedinačnoj stranoj zemlji i da razgovaramo sa ljudima koji imaju najviše da izgube. Primer koji sam koristio više puta u debatama o spoljnoj politici: feministkinje u Iraku koje nisu želele da se Sjedinjene Države povuku (kao što se jesu povukle 2011), kako ne bi ostale potpuno izložene smrtonosnim napadima paravojski pod kontrolom različitih verskih grupa. Američki levičari nisu imali sluha za njih, a trebalo je da imamo. Ali moramo imati sluha za feministkinje kod kuće.

Naš predsednik voli da citira Maksa Vebera, kako bi opravdao sva nepočinstva ovdašnje vlasti, sugerišući da su prljave ruke i nemoralni akti sastavni deo politike i da on sam najviše pati zbog toga što mora da uprlja ruke. Međutim, u svom uticajnom članku o ovoj temi pišete da Veberovo rešavanje problema prljavih ruku „u okvirima individualne ljudske savesti“ nije „ni moguće ni poželjno“, i da je potrebno jedno, u većoj meri javno, rešenje za ovaj problem. Možete li nam reći malo više o tome?

Taj članak sam davno napisao, ali odgovoriću vam jednim skorijim primerom. Ne smatram da je oslanjanje vlasti Sjedinjenih Država na metode mučenja zatvorenika nakon 11. septembra 2001, tokom „rata protiv terorizma“, predstavljalo primer nužnih, iako nemoralnih postupaka o kojima sam pisao. Ovi postupci Buša (George W. Bush), Čejnija (Dick Cheney) i ostalih su bili i nemoralni i nepotrebni, i adekvatan politički odgovor na njih je trebalo da bude razotkrivanje, osuda i bespogovorno obavezivanje da se na taj način više neće postupati. Ali zamislimo da je jedan od slučajeva mučenja bio često razmatran primer „tempirane bombe“ u nekoj školi i zatvorenika koji zna koja škola je u pitanju. Izvlačenje ove informacije iz zatvorenika je zaista nužno, i moguće je da će za to biti nužni i nemoralni postupci. Dakle, recimo da je zatvorenik bio mučen – šta dalje? Smatram da mora postojati javno i prihvatljivo obrazloženje nužnosti mučenja u svakom konkretnom slučaju, uz insistiranje na njegovoj nemoralnosti. Ljudi koji su naložili mučenje trebalo bi da nam kažu: evo šta smo morali da učinimo, ali stidimo se što smo to učinili, znamo da su naše ruke prljave i moramo naći način da ih očistimo.

Pojedini filozofi koriste moj tekst o prljavim rukama na uvodnim predavanjima kao primer intelektualne nekoherentnosti. Kako neki postupak koji je uvek pogrešan može ikada biti ispravan, u nekom konkretnom slučaju? I dalje mislim da je upravo tako.

U Vašingtonu su upravo održani razgovori između delegacija Srbije i Kosova u organizaciji Vlade Sjedinjenih Država. Kosovsko pitanje je još jedan primer konflikta oko teritorije koji ima i realan i simbolički značaj za obe strane u njemu. Teritorija nije izgubila na značaju, uprkos ogromnim talasima migracija i tehnološkim promenama koje nas zbližavaju na globalnom nivou. Kako da promišljamo ovaj fenomen?

Uprkos masovnim migracijama i ogromnim izbegličkim populacijama, većina ljudi najčešće želi da živi u okruženju u kom oseća da je kod kuće, dakle u domovini koja ima svoju istoriju, u kojoj može da posećuje grobove svojih predaka, čiji krajolik poznaje. Kosmopolitski intelektualci su se ishitreno distancirali od svega ovoga, a potom i od ogromne većine svojih sunarodnika i sunarodnica koji nikada neće biti građani sveta. Mi koji obitavamo na levisi moramo naći načina da branimo ideal domovine i da istovremeno insistiramo da ta odbrana ne podrazumeva okrutan i isključiv nacionalizam. Zalažem se za mnogo otvoreniju imigracionu politiku u Sjedinjenim Državama, i to (delimično) zato što verujem da će imigranti, poput mojih babe i dede, u ovoj zemlji stvoriti sebi dom. Možda će osećati nostalgiju za svojom pređašnjom domovinom (mada moji baba i deda nisu osećali nostalgiju za carskom Rusijom), ali ako učinimo da se osećaju dobrodošlim i ako im omogućimo da uđu u proces sticanja državljanstva, siguran sam da će Amerika biti domovina njihove dece. To važi i za druge zemlje.

Istorija, čini se, pokazuje da je za izgradnju određenog željenog društva nužna i doza nasilja. Možemo li govoriti o određenom balansu između pravde i nasilja koji se mora pronaći u našem nastojanju da ostvarimo željenu promenu? Šta je u tom smislu prihvatljivo, a šta ne?

Najpre, skeptičan sam prema revolucionarnom nasilju, koje se najčešće završi tako što se revolucionari međusobno poubijaju – i pritom pobiju još mnogo ljudi. Odbrambeno nasilje, i samo ono, može ponekad biti opravdano. Kada su američki kolonisti proglasili nezavisnost, Britanci su poslali vojsku i kolonisti su morali da se bore za svoju slobodu – to je bilo opravdano. Teroristički napadi na porodice ljudi lojalnih britanskoj vlasti ne bi bili opravdani. Teroristički napadi na francuske civile u Alžiru tokom 1950-ih – bomba u kafeu – nisu bili opravdani; zapravo, oslanjanje na terorizam je nagovestilo užase kasnije alžirske politike. Za pravdu je najbolje boriti se pomoću masovne građanske mobilizacije, generalnih štrajkova i građanske neposlušnosti, jer to su oblici borbe koji nagoveštavaju demokratsku politiku.

Tokom poslednje decenije svedočimo pretvaranju mnogih savremenih demokratija u podeljena i fragmentisana društva. Kako da iznova artikulišemo i branimo pluralizam u eri lažnih vesti i manipulacije pomoću društvenih mreža? Kako da izgradimo političku kulturu u kojoj se kritika ne doživljava kao smetnja, već kao nužna komponenta procesa unapređivanja politike, ili čak procesa koji bi rezultirao boljim političkim rešenjima?

Nisam „na“ društvenim mrežama, tako da će probleme koje te mreže stvaraju morati, na ovaj ili onaj način, da razmatraju ljudi koji pripadaju generaciji mojih unuka, ne mojoj. Ali pluralizam ima svoju istoriju, i možemo da analiziramo kako je postao prihvaćen u onim sredinama u kojima jeste prihvaćen. Setimo se fragmentacije koju je proizvela Protestantska reformacija, ili etničke i verske šarolikosti koju je stvorila masovna imigracija u Sjedinjene Države, ili pak transklasne politike koja je omogućila slavne godine socijalne demokratije. Nije samo stanje pluralnosti bilo to koje je u ovim slučajevima naposljetku rezultiralo pluralizmom, već međusobno priznanje različitih grupa i koaliciona politika. Različite grupe su morale da shvate da je pretinja jednoj grupi značila opasnost za sve. Ako baptisti postanu

meta represije, i metodisti će brzo biti u nevolji. Ako Irci budu targetirani, ni Sloveni neće biti bezbedni. Ako se radnici nađu na udaru, i sitna buržoazija će brzo zapasti u teškoće. Današnja identitetska politika često predstavlja pokušaje grupa da delaju potpuno samostalno: napravi mnogo buke, izigravaj žrtvu, zahtevaj svoja „prava“ kao da su samo tvoja i ničija više. U nekim slučajevima i mogu da razumem ovakav impuls, ali ta vrsta politike neće dati rezultata. Diverzitet neće biti dobar ni za koga ukoliko svi pripadnici različitih grupa jedni drugima ne priznaju različita prava za koja se bore i ne delaju zajedno.

Da li bi levičari trebalo da prigrle religiju i kako?

Ako nisu vernici, levičari ne mogu da „prigrle“ religiju, ali mogu da pokušaju da razumeju njeno značenje u životima mnogih ljudi. Kao liberalan Jevrej, opredelio sam se da, govoreći samo u svoje ime, pristupim jevrejskoj verskoj tradiciji delom kritički, a delom sa prihvatanjem. Cilj dugogodišnjeg projekta na kom radim sa kolegama iz Izraela, *Jevrejska politička tradicija*, jeste da se utvrdi koji delovi verske tradicije treba da se revidiraju, odbace, zaborave, ili pak revitalizuju kao mogući doprinosi humanoj politici u današnje vreme. Važno je da svako ko pokuša jedan ovakav poduhvat, u bilo kojoj verskoj zajednici, nastupa istovremeno kritički i s poštovanjem. Ortodokсни ili fundamentalistički vernici neće prihvatiti ovakvu kombinaciju, ali mnogi vernici i vernice hoće, i tada dijalog može da počne.

Naposletku, podržali ste Institut za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu u njegovoj borbi da sačuva autonomiju. Čini se da je kritičko mišljenje na udaru širom sveta. Kako da otvorimo nove horizonte za uzvratanje udarca, horizonte borbe za očuvanje kritičkog mišljenja?

Autonomne institucije poput vašeg Instituta (i mog u Prinstonu), naučna društva i profesionalna udruženja, kao i naučni časopisi, magazini i dnevni listovi, apsolutno su neophodni elementi svake kulture kritike. Kritici je potreban siguran prostor.

Naravno, ljudi mogu da kritikuju iz egzila ili da pišu pisma iz zatvora, ali jednu bogatu kulturu intelektualnog i političkog angažmana, diskusije, katkad i polemike, mogu da stvore samo ljudi koji se osećaju sigurno, makar jedni s drugima, i bezbedno na svojim radnim mestima ili u dnevnim sobama u kojima se sastaju. Čak i autorima *samizdata* potrebni su prijatelji. Prema tome, da bismo „uzvratili udarac“ moramo čvrsto da se držimo svojih prijatelja, da branimo jedni druge i da odbijamo da prestanemo da pišemo i govorimo. To neće uvek imati efekta, makar ne u vremenskom okviru u kom se nadamo da hoće. Veoma je uznemirujuće, na primer, posmatrati ukidanje slobode u Hong Kongu. Kako da odgovorimo? Tako što ćemo rado primiti svakog ko zatraži azil i dati mu prostor da radi, i što nikada nećemo zaboraviti imena onih koji su u zatvoru. I tako što ćemo mi sami javno govoriti o ukidanju slobode i odbaciti svaki ideološki izgovor ili opravdanje za represiju. Novi horizonti kritike zapravo imaju dugu istoriju.

Razgovor vodila Gazela Pudar Draško

Preveo Marjan Ivković

Džonatan Volf: Univerzitet i civilno društvo

Džonatan Volf (Jonathan Wolff, 1959) je poznati britanski filozof, profesor vrednosti i javne politike na Univerzitetu Oksford. Put „običnog“ filozofa prekinuo je pre 18 godina, kada je dobio poziv da bude deo vladinog tela za reviziju zakona o kockanju. Od tada, njegova karijera teče paralelno – delom je posvećen filozofskim razmišljanjima o nejednakosti, a delom se bavi analizama javnih politika. Smatra apsolutno nužnom saradnju kreatora politika i akademskih radnika, čije sučeljavanje stavova može unaprediti politike za dobrobit građana ukoliko postoji volja da se prevaziđu razlike u načinu rada. Redovno piše za ugledni britanski list *Guardian*.

U svom skorašnjem članku u Gardijanu argumentujete da univerziteti treba snažnije da delaju kao potporni stubovi civilnog društva. U kontekstu Ujedinjenog Kraljevstva, to bi podrazumevalo kritičko preispitivanje sistema visokog obrazovanja. Međutim, u Srbiji ovaj imperativ poprima jedno dodatno značenje. Akademski radnici u Srbiji su često izloženi otvorenim napadima u medijima zbog svog kritičkog stava prema autoritarnom režimu. Od intelektualaca se očekuje da izađu iz svojih kula od slonovače, ali istovremeno se očekuje i da njihov javni angažman ne preraste u bavljenje politikom. Da li biste se ukratko osvrnuli na ovaj problem?

Svaki društveni kontekst je različit i ne bih želeo da generalizujem. Iako mnogo toga treba preispitati u visokom obrazovanju, moj argument u *Gardijanu* se više ticao toga da rukovodioci univerziteta treba da budu spremni da uđu u javnu debatu i da se

suprotstave svim napadima na civilno društvo, a ne samo da lobiraju za neposredne interese svog univerziteta. Radi se o osetljivoj ravnoteži u bilo kom društvu, a naročito je teško kritikovati vlast ako istovremeno toliko zavisite od odluka te vlasti kada je u pitanju dalji razvoj obrazovnog sektora. Ako, na primer, Vlada zapreti univerzitetima da će finansiranje visokog obrazovanja biti umanjeno ako se rukovodioci univerziteta javno suprotstave nekoj državnoj politici, tada nastaje prava dilema. U ovakvim situacijama potrebna je široka solidarnost, tako da vlast postane meta široke javne kritike ako postupa samovoljno ili osvetoljubivo. Verovatnije je da će svi pognuti glavu i pokušati da zaštite svoje interese. Ali moj glavni argument u tom članku više se ticao univerzitetskih rukovodilaca nego intelektualaca.

Uloga intelektualaca, posebno onih koji su svojim akademskim radom stvorili sopstvenu publiku u javnosti, nešto je drugačija. Neki akademski radnici poseduju talenat da u trenutku načine značajnu intervenciju u javnoj sferi, drugima su pak potrebni meseci promišljanja. Sebe vidim negde između, i nerado zauzimam stav o nekoj kontroverznoj temi bez posvećivanja vremena promišljanju te teme. Ali, ukoliko govorite nepopularne ili neprijatne rečenice, neminovno ćete postati meta napada. Ja sam još i dobro prošao, ali moje kolege – naročito žene i pripadnici manjina – dobijali su pretnje smrću i silovanjem. Naravno, ovakve pretnje uglavnom upućuju ljudi koji nemaju nameru da ih sprovedu u delo, ali nikad se ne zna. Takođe, širom sveta akademski radnici gube posao ili čak završavaju u zatvoru zbog kritike vlasti. Ne poseduje svako hrabrost da samostalno istupi u javnosti, ali svi mi u akademskoj zajednici imamo dužnost da budemo solidarni među sobom, pogotovo kada to možemo učiniti bez mnogo ličnog rizika.

Bili ste u nekoliko odbora za javne politike, od kojih su neki povezani sa medicinskom profesijom, i trenutno su u fokusu zbog pandemije. Kakvo je iskustvo jednog filozofa u ovom miljeu, i kakav može biti njegov doprinos?

Kada je filozof uključen u neki odbor za javne politike, može mu biti teško da odredi jasnu ulogu ili svrhu u njemu. Na primer, ako je određeni filozof proveo život zastupajući neku moralnu ili političku teoriju, mogao bi da pomisli da je njegov posao da ubedi ostatak odbora u istinitost te teorije i da na osnovu nje formuliše određenu konkretnu smernicu za javne politike. Ali malo je verovatno da će to uspeti; zašto bi ostatak odbora prihvatio tu teoriju? Ili pak šira javnost i kreatori politika? Mislim da je bolje da filozof pokuša da pokaže na koji način određeno pitanje formulisanja javne politike podrazumeva ne samo ekonomska, pragmatična i pravna razmatranja, već implicira i određene vrednosti, te da te vrednosti eksplicira i omogućuje jednu upućenu debatu o tome kako naći ravnotežu među divergentnim pitanjima javne politike. Uveren sam da ove filozofske veštine, pre nego bilo koja posebna filozofska doktrina, mogu najviše da doprinesu u navedenom kontekstu.

Da li biste sebe nazvali angažovanim filozofom?

Koristio sam izraz „angažovana filozofija“ za ono što radim, ali jasno mi je da to može značiti svašta. Za neke pojam podrazumeva politički angažman, dakle, argumentovanje iz perspektive određenog ideološkog stanovišta. To nije ono što podrazumevam pod ovim izrazom. Naprotiv, mislim da kada razmatramo etička pitanja ne treba polaziti od sveobuhvatnih teorija, već od konkretnog problema koji je pred nama. Treba pokušati razumeti postojeću javnu debatu o tom problemu i zašto je on trenutno relevantan u javnosti. Treba detaljno razmotriti pravne, javno-političke i administrativne aspekte tog problema, njegovu istoriju i šta se u vezi s njim radi u drugim zemljama. Drugim rečima, trebalo bi da pođemo od konkretnog i postepeno se krećemo ka apstraktnom, umesto da pretpostavimo da će apstraktno mišljenje samo po sebi biti dovoljno.

U knjizi Etika i javna politika: jedno filozofsko istraživanje, ispitujete vezu između filozofskih premisa i formulisanja

javnih politika, odnosno kako moralne razmirice utiču na političke. Kako da u tom smislu ublažimo ili eliminišemo loše uticaje?

To je ozbiljno pitanje! Postoje mnoge vrste lošeg uticaja, od teorija zavere do kognitivnih grešaka, poput pristrasnosti potvrđivanja (traganje samo za onim podacima koji potvrđuju naše polazno stanovište). Pristrasnost potvrđivanja utiče na sve nas i ne doživljavamo je kao pristrasnost, jer ona može izgledati kao rigorozno istraživanje kako bi se polazne pretpostavke potkrepile dokazima. Smatram da je najbolji način da se izbegne pristrasnost i nekvalitetno istraživanje – pronaći stručnjake za odgovarajuću oblast koji će vam reći koja su pitanja važna, uticajna ili pak kontroverzna u njihovom domenu, a ne oslanjati se na pretraživanje interneta i slično. Pretpostavke koje se u teoriji čine očiglednim ili bar vrlo verovatnim, možda ne odražavaju način na koji svet u stvari funkcioniše. Zdrav razum je veoma loš vodič u društvenim naukama. Dakle, moj savet u oblastima javne politike je da treba prikupiti što je moguće više empirijskih podataka kad god je to izvodivo, i krenuti od onih promena koje se mogu modifikovati ili vratiti na početak ako ne daju očekivane rezultate.

Postoji snažno osećanje, potvrđeno brojnim istraživanjima na Balkanu, da se građani sve više distanciraju od politike, da je doživljavaju kao prljav posao koji zahteva malo ili nimalo prave stručnosti. S druge strane, očekuje se da visokoobrazovani ljudi zakorače u politiku kako bi je učinili moralnijom – za dobrobit građana. Šta bi mogao da bude prvi korak u prevazilaženju klijentelizma i korupcije, što bi trebalo da građane vrati u (bolju) sferu politike?

Ovo je veoma teško pitanje. Hana Arent je istakla da, kada se ljudi koji nisu navikli na politiku uključe u politička dešavanja, često ne poseduju disciplinu slušanja argumenata koji su suprotni njihovim i ocenjivanja dokaza, i skloni su da nekritički

selede harizmatične vođe odbacujući kritike kao irelevantne ili motivisane lošim namerama, ili ih čak tretirajući kao vrstu izdaje. Na ovo možete odgovoriti na više načina: možete se potruditi da politika ostane elitna aktivnost; možete pokušati da edukujete građane kako da vode zrele političke debate; da pokušate da inspirišete kontrapokret i tako dalje. Ovo je jedno od onih područja u kojima se čini da su strukturalni faktori važniji od individualne motivacije. Korumpirane strukture nagrađuju korupciju, nekorumpirane strukture nagrađuju delanje koje se vodi ličnim integritetom. Ali strukture moraju menjati pojedinci, i naposljetku su nam potrebni heroji koji su spremni da pokušaju da promene korumpirane strukture, ne samo da kažnjavaju korumpirane funkcionere (što je, naravno, takođe neophodno).

Da li nam treba više obrazovanja ili više drugačijeg obrazovanja? Koji je najbolji put ka društvu jednakih?

Nikad ne bih mogao reći da nam ne treba više obrazovanja. I nikad ne bih rekao da u sferi obrazovanja sve radimo kako treba. Mislim da je društvo jednakih jedan daleki san, pod uslovom da kao ideal uopšte ima smisla. Naročito sam skeptičan u pogledu pitanja da li će ikada biti moguće ukinuti svaku neopravdanu grupnu hijerarhiju. Moj cilj je skromniji: da identifikujemo najgore nejednakosti u društvu, i da teoretičari rade sa aktivistima u borbi protiv nepravde na mnogim frontovima. To će značiti različite stvari u različitim društvima, ali gotovo svuda postoje izrazito marginalizovane i isključene etničke ili verske grupe, prava i interesi osoba sa invaliditetom se ignorišu, neki se bore da prehrane svoje porodice ili vode bilo kakav ljudski život dostojan tog imena, a pojedinačne deprivacije u našim životima imaju tendenciju da generišu nove deprivacije i tako uništavaju ljudske živote. Ima neverovatno mnogo posla – veoma važnog – da se uradi u saradnji s drugima. Društveni naučnici treba precizno da dokumentuju različite forme ugroženosti i ugnjetavanja, filozofi da ukažu na vrednosti koje leže

u temelju ovih procesa, a talentovani aktivisti i pravnici da agituju i zalažu se za društvene promene. Rekao bih da je koordinacija ovih različitih napora u ovom trenutku veći izazov od obrazovanja ili sticanja znanja.

Razgovor vodila Gazela Pudar Draško

Preveo Marjan Ivković

Petra Gering:

Relativizacija nauke i istine u doba koronavirusa

Petra Gering (Petra Gehring, 1961) je profesorka filozofije na Tehničkom univerzitetu Darmštad (Nemačka). Predsednica je Saveta za informacijsku strukturu Zajedničke naučne konferencije nemačke federacije i pokrajina. Bavi se pretežno temama iz oblasti biopolitike, etike i filozofije tehnike, a u akademskom svetu poznata je po istraživanju odnosa moći i tehnologije. U poslednjoj knjizi govori o rečima kao oružju koje ima fizičku moć povređivanja čoveka.

Čini se da su u vreme pandemije koronavirusa život i smrt više nego ikad u novijoj istoriji prisutni kao objekti političke intervencije. Kakav je uticaj koji aktuelna pandemija ima na društvo? Da li ona upravo uspostavlja novu paradigmu političkoga?

Bila bih opreznija. Posledice pandemije ne bi trebalo preceniti. U svakom slučaju, zaključavanje ne znači da ćete iznenada za voleti policijsku državu. Većina ljudi može vrlo dobro razlikovati korisne mere zdravstvene zaštite od državne represije. Možda nas Kovid-kriza čak učini osetljivijima za tu razliku. Takođe, proširio se jaz između onoga što političari govore i onoga što se dešava u stvarnosti. Nemoguće je ulepšati prizor u kojem pacijenti leže u prepunim bolničkim hodnicima i umiru zajedno sa bolničkim osobljem.

Pandemija je samo jedna, premda globalno dominantna, opasnost u ovom momentu. Vodi se intenzivna diskusija oko

štetnosti 5G mreže, o kojoj mi u stvari nemamo dovoljno informacija, a izgleda više ne verujemo stručnjacima. Kako vi sagledavate etičke aspekte novih tehnologija? Kako da građani veruju stručnjacima ako živimo relativizaciju istine i „alternativne činjenice“?

Reč je o ozbiljnom problemu. Ne zato što ne bi trebalo kritički raspravljati o novim tehnologijama – to svakako treba. Ali „alternativne činjenice“ se pojavljuju sa gotovo religioznom pretenzijom na istinu: „Ne verujte bilo čemu, jer iza svega stoji velika zavera“. Ovo je tvrdo i potencijalno fanatično stajalište. Želi se biti pametniji od stručnjaka. Zato sledbenici relativizacije i „alternativnih činjenica“ često formiraju zatvorene krugove u kojima jedni drugima potvrđuju da su u pravu. Nauka i tehnologija iz toga ne mogu izvlačiti „etičke“ zaključke. U svakom slučaju, eksperti ne bi trebalo da budu nepopustljivi ili da nastupaju u ime istine. Naučnici ne proizvode ni manje ni više nego (poboljšano) znanje, tehničari rešavaju probleme ili razvijaju proizvode. Niko ne može sa sigurnošću reći da li su to autentični problemi ili odgovarajući proizvodi. Tu postoji određena vrsta političke dužnosti da strpljivo diskutujete.

Na tragu razmišljanja o novim tehnologijama postavlja se i pitanje o značaju realnih eksperimenata sa nadziranjem, u čemu Kina prednjači sa svojim socijalnim kartama baziranim na praćenju ponašanja ljudi. Imajući u vidu odnose tehnologije i moći, da li strah raste zbog rastuće percepcije da su nauka i tehnika samo sredstvo u rukama moćnika? Da li treba da se plašimo razvoja inteligentnih tehnologija i mogućnosti kontrole čoveka? Imamo li kao građani, naučnici, korisnici i sl. mogućnost da pronađemo modus života sa novim tehnologijama koje neće zadirati u naše elementarne slobode?

Nadzorne tehnologije predstavljaju oružje. Bilo da je reč o centralizovanim ili „decentralizovanim“ sistemima nadzora, bilo da je to država, klan ili mafija u čijim se rukama nalazi digitalni nadzor ponašanja – imamo razloga za strah od efikasnih digital-

nih tehnologija u toj oblasti. Međutim, takozvana inteligencija algoritama samo je jedna strana problema. Druga strana je prikupljanje zapisa podataka, tj. naših tragova u „onlajn“ prostoru: često ih sami kreiramo, emitujemo podatke. Zapravo, to je pitanje našeg načina života: da li mogu (još uvek) živeti tako da sâm konstantno ne povećavam obim podataka koji društveni život čini sve razumljivijom na svim nivoima? Nažalost, veoma rado verujemo u ideju da je tehnologija naprosto neka vrsta inteligentnog sluga. Komfornost pri upotrebi tehnologije, sigurno-sna obećanja ili čak mali osećaji svemoći (na primer, u takozvanim „individualizovanim“ rešenjima) – gde god nam se to ponudi, mi kao potrošači to prihvatamo, potkupljivi smo. Često se pitam šta je zaista privlačno u pogledu daljinskih upravljača, stvari koje komuniciraju bežično ili pametnog telefona. Smatramo ih otmenim, dobrim. Ali provajder je na dobitku, a ne kupac. Druga strana medalje individualizacije je mogućnost identifikacije.

Bili ste jedan od inicijatora nedavne podrške beogradskom Institutu za filozofiju i društvenu teoriju i apela za očuvanje njegove institucionalne autonomije koji je potpisalo oko 500 vodećih svetskih intelektualaca. Širi se mišljenje da režim srpskog predsednika Aleksandra Vučića sakriva realne podatke o epidemiji. Za razliku od Nemačke i većine zemalja EU, Srbija je bila jedna od zemalja sa najrestriktivnijim merama protiv epidemije koronavirusa. Da li smatrate da pandemija pruža priliku tzv. novim autokratijama da stabilizuju i ojačaju svoj sistem vladavine? Ili bi dugoročno, naprotiv, mogla da dovede do slabljenja njihove moći?

Verovatno je i jedno i drugo tačno. Koliko je važna dobra zdravstvena i socijalna zaštita, koliko malo se virus obazire na ulepšane izjave... To širom sveta postaje sve jasnije. Srednjoročno gledano, teško je ignorisati znanje, recimo, znanje o tačnim brojevima. Verujem da neshvatljivo glupa rečenica predsednika SAD, da su visoke stope zaraze rezultat (prečestog) testiranja – nehотиčno pokazuje da čak i autokratska retorika može biti krajnje sramotna.

Uzmemo li ga kao primer novih autokratija, predsednik Srbije, Aleksandar Vučić, u domaćoj javnosti već odavno važi za čoveka koji sistematski koristi istraživanja i kalibrira svoje nastupe – ton, dinamiku i narativ – tako da pobudi poslušnost zasnovanu na osećaju da nešto važno radite za zemlju, a da vi kao građanin u stvari ne radite ništa. To korišćenje estetizacije politike proizvodi sa jedne strane pasivnost, a sa druge resigniranost. Kako vi sagledavate ovaj fenomen koji nije svojstven samo Vučiću?

Rezignacija je razumljiv refleks. Nemoć zbog apsurdnih okolnosti kojima se morate prilagoditi jer ne postoji drugi način – od toga može da se poludi. Čovek se potom povlači u svoju privatnu nišu. Ipak, mi nikada nismo rezignirani samo za sebe, zbog sebe, nego to govori da verujemo da se ništa neće promeniti ni za druge. Filozofija nas može podsetiti na jednostavnu misao: imamo samo jedan život. A mi ga ne živimo ni sami za sebe – niti naprosto sanjamo o tome da ga provedemo kao pasivni potrošači. Da li zaista želimo samo da gledamo šta se događa (ili šta se ne događa) u zajednici i u političkom prostoru? Spoznajom da nije sve sudbina, počinju nauka i tehnologija, kao i dobar život i demokratija.

Razgovor vodio i preveo Željko Radinković

Angažovati se protiv straha

Erik Fasan: Populizam je simptom neoliberalizma

Sociolog Erik Fasan (Éric Fassin, 1959), profesor na Univerzitetu Pariz 8, jedan je od najangažovanijih intelektualaca levice u Francuskoj. Njegov rad se fokusira na savremene seksualne i rasne politike, uključujući pitanja imigracije u Francuskoj, Evropi i Sjedinjenim Državama i to u komparativnoj perspektivi. Često je uključen u francuske javne debate o pitanjima kojima se bavi – od „gej brakova“ i rodnog pariteta, do politika imigracije i rase, kao i evolucije levice. U svojim izvrsnim analizama insistira na tome da je popularna ideja „pobede naroda protiv elita“ jos jedna u nizu levih iluzija, odnosno tvrdi da leвица mora da se vrati klasnim razlikama i akcenat stavi na pridobijanje siromašnih apstinenata. Aktivan je u razotkrivanju strukturnog rasizma francuskog društva i podršci antirasnom pokretu.

Nedavno je čitav svet svedočio masovnim protestima u SAD koji predstavljaju odgovor na još jedan slučaj rasno motivisane policijske brutalnosti. Da li proteste vidite kao korak napred ka egalitarnijem društvu u SAD?

Građanske mobilizacije protiv rasizma i policijskog nasilja u Sjedinjenim Državama i širom sveta su moćan pokazatelj demokratske vitalnosti, iz najmanje tri razloga. Prvi je što su ovi protesti, nasuprot nasilnim pobunama poput onih u Los Anđelesu 1994. ili tokom 1960-ih u mnogim američkim gradovima, mirni – čak mirniji nego oni u Fergusonu 2014. Demokratija je na strani demonsternata. Nasilje je na suprotnoj strani. Drugi razlog je što diskurs rase zauzima centralno mesto među diskursima krajnje desnice: politički uspon Donalda Trampa (Do-

nald Trump) počinje sa pokretom „rodnolistaša“ (*birthers*) koji je tvrdio da Barak Obama (Barack Obama) nije rođen u SAD (i da stoga nije imao pravo da bude predsednik države). Danas imamo jedan snažan kontradiskurs o rasi: antirasizam kao reakciju na rasizam. Treći razlog je što je ovde u pitanju jedan društveni pokret koji mobilise mnoge mlade ljude svih boja kože i porekla. Ta činjenica nam daje nadu u demokratskiju budućnost od naše neofašističke sadašnjosti.

Pomno pratite američku i evropsku scenu. Kako to da Evropa prati dešavanja u SAD, a ne vidimo baš mnogo refleksije u Evropi o zbivanjima unutar nje same? Slučaj, vrlo sličan onom u SAD, dogodio se u Francuskoj. Smrt Adama (Adama Traoré) takođe je posledica policijske brutalnosti. Kako Francuska reaguje na sopstveni rasizam?

Policijsko nasilje nad crnom i arapskom omladinom u francuskim radničkim četvrtima nije novi fenomen; kao što to nisu ni jake građanske mobilizacije protiv nasilja. Donedavno je, međutim, njihov politički odjek u francuskom društvu ostajao ograničen. To se u poslednje vreme menja. Postoji nekoliko razloga. Jedan je što su mnogi incidenti sada dokumentovani (zahvaljujući telefonima), kao i što informacije dopiru do šireg kruga ljudi (zahvaljujući društvenim mrežama). Drugi razlog je što se policijska brutalnost veoma proširila: od 2016, društveni pokreti protiv neoliberalne politike su takođe postali meta državnog nasilja – studenti, sindikalno organizovani radnici i naravno „Žuti prsluci“. Tačno je da predsednik stalno negira problem. Emanuel Makron (Emmanuel Macron) je izjavio da „vladavina prava“ podrazumeva da su izrazi poput „policijsko nasilje“ ili „represija“ „neprihvatljivi“. Ali upravo je to poricanje ono što postaje sve više ... neprihvatljivo – osim za krajnju desnicu, koja bi trebalo da bude glavni predsednikov takmac.

Nedavno ste optužili predsednika Makrona da je antiintelektualista, kada je okrivio akademsku zajednicu za širenje rasiističkih praksi u javnosti. Intelektualci poput vas proglašeni su

„krivima“ za „kvarenje omladine“ i izazivanje „secesionističke pretnje“. Postoji li napetost između univerzalnih vrednosti Francuske Republike i rasističkih praksi koje podrazumevaju obespravljivanje posebno ranjivih (rasnih i etničkih) grupa?

U francuskom javnom govoru, retorika „slepila za boju kože“ (*color-blindness*) dugo je služila da zaslepi većinu društva u pogledu sopstvenog rasizma. Ali danas je to postalo naročito apsurdno, jer je rasistička krajnja desnica prisvojila tzv. republikanski univerzalizam. Nažalost, mnogi mejnstrim političari i novinari i dalje koriste taj univerzalizam – danas ne toliko protiv aktivista krajnje desnice koliko protiv „novih antirasista“. Ovi prvi danas izbegavaju da govore o „rasama“, dok drugi koriste pojam rase da bi se borili protiv rasizma koji nastupa pod ve- lom „slepila za boju kože“. Krajnja je ironija da na televiziji neo- fašistički komentatori optužuju antirasističku omladinu koja se mobiliše protiv sistemskog rasizma – da je rasistička. Ali 13. juna, rasno šarolika masa ljudi koja se okupila na Trgu Republike u čast Adama Traore i ostalih žrtava policijskog nasilja govorila je univerzalistički jezik prava – jezik jednakosti, pravde i istine.

Kako tumačite pojam „rasizma spram belaca“? U Srbiji često možemo čuti tvrdnju da većinski srpski narod ima najmanje prava, da prioritet imaju svi drugi. To je posebno vidljivo kada se govori o Romima i novim migrantima sa Bliskog istoka. I u Francuskoj je bilo sličnih povika.

Rasizam, poput seksizma ili homofobije, podrazumeva domina- ciju – koja deluje u jednom smeru, ne u oba. Možemo govoriti o muškoj dominaciji – ne i o ženskoj. Izraz heterofobija nema nikakvog smisla. Isto tako, kada pripadate dominantnoj grupi, ne možete tvrditi da ste žrtva tzv. „rasizma spram belaca“. Ve- ćinske grupe po definiciji ne mogu biti ekvivalentne manjinskim grupama, budući da su sami pojmovi „većina“ i „manjina“ defini- sani sopstvenim položajem unutar odnosa moći. Belcima nije zabranjen pristup određenim profesijama ili mestima stanova- nja; oni nikada nisu izloženi policijskom nasilju zbog boje svoje

kože. Naravno, belci mogu iskusiti nečiji animozitet; ali taj animozitet ne rezonuje sa svakodnevnim iskustvima strukturalne nejednakosti. Govoriti o rasizmu spram belaca samo je još jedan oblik poricanja, kao da je sam rasizam slep za boju kože!

Odnos levice prema pojmu rase i rasizma je uvek bio donekle ambivalentan. Sa druge strane, danas se u Srbiji suočavamo sa pojavom da krajnja desnica prisvaja jezik političke korektnosti. Pokret koji je učestvovao na poslednjim parlamentarnim izborima u Srbiji imao je osobu romske nacionalnosti na svojoj listi, kao „štit“ spram optužbi za fašizam i neonacizam. Koliko nam je danas uopšte jasan odnos rasizma i različitih političkih ideologija?

U animiranoj seriji *Saut Park* postoji lik crnca po imenu Simbolični (*Token*). Na engleskom je ironija jasna: „*token black*“ je izuzetak koji potvrđuje pravilo. Rasizam se ne tiče pojedinaca. Nacisti su ponekad imali prijatelje Jevreje. U Francuskoj danas rasisti uglavnom imaju prijatelje Arape. Neofašisti igraju istu igru: u Brazilu, novi ministar obrazovanja u vladi Žaira Bolsonaro (Jair Bolsonaro), Karlos Alberto Dekoteli (Carlos Alberto Decotelli), jeste crnac. Da li će to učiniti njegov režim manje rasističkim? Naravno da ne. To nikoga neće prevariti – osim onih koji žele da ostanu slepi spram rasizma i koje stoga možemo nazvati rasistima.

Postkomunistička Evropa ima snažan otpor prema migrantima. Šta rađa takav otpor u zemljama bez kolonijalne prošlosti?

Ksenofobija i rasizam nisu samo nasleđe prošlosti. Oni su takođe simptomi naše neoliberalne sadašnjosti. Zbog toga u Evropi ovi fenomeni nisu samo karakteristični za zemlje poput Francuske ili Britanije. Isto tako, islamofobija nije ograničena na zemlje sa velikim muslimanskim manjinama. Rasizam i ksenofobija nemaju zapravo mnogo veze sa svojim metama; oni mnogo više govore o samim rasistima i ksenofobima. Neoliberalizam danas

preusmerava bes izazvan klasnim nejednakostima u rasplamsavanje resantimana prema grupama kao što su izbeglice.

Predsednik Vučić se predstavlja kao najbolji učenik Angele Merkel (Angela Merkel), namećući mere štednje i „protestantsku radnu etiku“. Uspostavio je bliske veze sa Viktorom Orbanom (Viktor Orbán) i kopira Orbanovu strategiju otimanja demokratskih institucija. Makron ga je nesumnjivo podržao. Oštro se protivite ideji da je neoliberalizam suprotstavljen populizmu. Izgleda da režim u Srbiji potvrđuje vaše stanovište. Kako da razumemo ovu međuzavisnost? Da li jedino desni populizam sledi ovaj scenario?

Govorilo se da je takozvani desni populizam pogrešan odgovor na neoliberalnu postdemokratiju. Nasuprot tome, tvrdio sam da je populizam simptom neoliberalizma – usled čega, po mom mišljenju, levi populizam nije dobra strategija. Razlog je jednostavan: čuvena mantra Margaret Tačer (Margaret Thatcher) je glasila: „Nema alternative!“ Većina socijaldemokrata prihvatila je ovaj takozvani „realizam“. Rezultat toga je da glasači ne vide više razliku između neoliberala sa desnice i onih sa (navodne) leve. Krajnja posledica toga je uspon neofašizma: ako nema razlike između desnice i leve, demokratija je isprazna. Ako nema alternative, onda nema ni izbora – a samim tim ni demokratije. Zbog toga se moramo boriti da ponovo damo smisao suprotnosti između desnice i leve.

Naposletku, bili ste aktivni u mnogim inicijativama koje se bore za demokratiju i slobodu. Poslednja među njima je inicijativa za Institut za filozofiju i društvenu teoriju u Srbiji, u kojoj ste se pridružili međunarodnom apelu za podršku Institutu, koji je doneo rezultate. Verujete li da intelektualci mogu pozitivno da utiču na društvena zbivanja i u čemu se sastoji njihov uticaj?

I intelektualci mogu da sumnjaju u politički značaj intelektualnog rada. Zar nema konkretnijih oblika aktivizma? Ali virulen-

tni antiintelektualizam koji odjekuje, na primer, u kampanjama protiv takozvane „rodne ideologije“ (ili, u Francuskoj, protiv „rasističkih antirasista“ u akademskoj sferi) podseća nas da intelektualci ipak brinu fašiste. Intelektualci spadaju u njihove omiljene mete. Zašto? Možda zato što mi otelovljujemo mogućnost kritičkog mišljenja, koje predstavlja suprotnost slepoj poslušnosti. Kritičko mišljenje stvari ne uzima zdravo za gotovo. Ništa nije očigledno; ništa nije jednom zasvagda dato. Možda ono najznačajnije što činimo nisu odgovori koje dajemo, već pitanja koja postavljamo. To je možda ono što je „neprihvatljivo“ i za neoliberalne i za neofašističke režime. Ili obrnuto – upravo to je suština demokratije: postavljati pitanja.

Razgovor vodila Gazela Pudar Draško

Preveo Marjan Ivković

Šejla Benhabib: Kosmopolitizam i populizam

Šejla Benhabib (Seyla Benhabib, 1950) je tursko-američka filozofkinja. Predavačica je na Univerzitetu Kolumbija (Odeljenja za proučavanje pravne nauke, filozofije i savremenu kritičku teoriju). Gotovo dvadeset godina predavala je političke nauke na Univerzitetu Jejl kao direktorka programa iz domena etike, politike i ekonomije. Od 1993. do 2001. godine bila je profesorka na Harvardu. Najviše je orijentisana ka proučavanju političke filozofije, kritičke teorije društva i feminističke političke teorije. Zanimaju je problemi migracija i ljudskih prava, položaj izbeglica i migranata u svetu, pitanje „poroznih granica“ među državama, problem identiteta i kosmopolitizma (inspirisanog filozofijom Emanuela Kanta, posebno idejom o večnom miru) kao i pluralizma s kojim je povezan. Benhabib je poznata i po povezivanju kritičke teorije sa teorijom feminizma.

Dugi niz godina Vaš glas se i te kako čuje u naučnim razgovorima i javnim raspravama o tome kako unaprediti kosmopolitske perspektive u svetskoj politici, posebno o pitanjima vezanim za transnacionalne migracijske tokove. U Tanerovim predavanjima iz 2005. godine, Povratak univerzalizmu: rasprava o republikanskom samoopredeljenju i kosmopolitskim normama (Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms), nastojali ste da pomirite univerzalističke norme sa demokratskom politikom, pokušavajući da prevaziđete protivrečnost između demokratskog samoopredeljenja, koje se istorijski razvilo u kontekstu moderne nacionalne države, i normi kosmopolitske pravde – protivrečnost upisanu u samu Povelju UN koja podjednako afirmiše neotuđivi suverenitet nacionalne države i univerzalnost ljudskih prava. Ne izgleda

da se danas kolektivno krećemo ka ovom drugom, već se pre čini da nazadujemo u pogledu kosmopolitskih mogućnosti. S obzirom na porast isključivog etnonacionalizma širom sveta, kako vidite napredovanje kosmopolitskog projekta u teoriji i praksi?

Dozvolite mi da počnem tako što ću napomenuti kako nam koronavirus, i kao stvarnost i kao metafora, može pomoći da razmišljamo o kosmopolitizmu danas. Kao rezultat pandemije, shvatili smo da se svet smanjio na neki stvaran način i da smo zaista međuzavisni; iako su nacionalne države postavile prepreke i otežale putovanja i kretanje, u stvarnosti je zapravo samo pitanje vremena kada će virus preći granice; sve što nacionalne države mogu učiniti je da uspore njegovo širenje, ali ga nikada u potpunosti neće eliminisati ako svet ne dosegne prag imuniteta. Niko nije bezbedan dok svi ne postanu bezbedni. Ovo stanje je i stvarnost i metafora: ono je metafora za našu globalnu međuzavisnost i ranjivost. Ono što trenutno doživljavamo nazvala bih „međuzavisnošću bez solidarnosti“. Nema solidarnosti u smislu da ne postoji zajednički odgovor koji proizilazi iz premise da delimo zajedničku sudbinu – biti ovde, na licu ove Zemlje. To me navodi na razmišljanje o Kantu kada u *Večnom miru* kaže: mogu da obiđem ceo svet, ali ne mogu da izbegnem da naletim na nekoga, jer svet nije beskonačan otvoreni prostor, već je kao lopta i *Erdkugel*, pa moramo naučiti kako da koegzistiramo.

Međutim, to što smo međuzavisni i to uviđamo, naravno, ne znači da imamo i kosmopolitsku svest, pa objektivne činjenice o našem ljudskom stanju, našoj zajedničkoj sudbini na Zemlji, ne dovode automatski do političke svesti o neophodnosti solidarnosti i koordinacije naših akcija, do toga da nastojimo da živimo u onome što bismo mogli nazvati svetskom Republikom. Kako pomiriti težnju ka svojevrsnoj svetskoj Republici, a da istovremeno ne odustanemo od sopstvenog prava na samoopredeljenje, predstavlja jednu od nerazrešenih tenzija kosmopolitizma. Iz tog razloga su i Kant i Arendt smatrali da ekstremni kosmo-

politizam vodi u neku vrstu despotizma. Svetska država ne bi bila svetska Republika, već oblik despotizma, pa ostaje pitanje: kako možemo razmišljati o pomirenju kosmopolitske svesti sa svojim parohijskim privrženostima zasnovanim na sopstvenim separatnim težnjama ka samoopredeljenju? U doba nadmetanja supersila, posebno straha od globalne kineske dominacije, što bi moglo dovesti do svojevrsnog novog Hladnog rata, kosmopolitski projekat trebalo bi da pokuša da se kloni i državno-kapitalističkih autokratija poput Kine i oslabljenih liberalnih demokratija poput Sjedinjenih Država, koje žrtvuju demokratiju zarad protekcionističkog kapitalističkog nacionalizma.

Oštro ste krtitikovali odgovor Evrope na transnacionalne migracijske i azilantske tokove, ukazujući na moralni neuspeh, materijalno i simbolično nasilje politika isključivanja koje su dovele EU do kršenja temeljnih konvencija o ljudskim pravima i obavezama. Sistem evropske tvrđave dizajniran je poslednjih decenija da ugroženo stanovništvo zadrži izvan sebe, prepuštajući „upravljanje“ tim ljudima zemljama sa očajnim rezultatima u oblasti ljudskih prava. Tokom dvehiljaditih, Jürgen Habermas i Ulrich Bek (Ulrich Beck) su, na različite načine, zamišljali uspostavljanje otvorene kosmopolitske Evrope kao uzor za svetske sile. Da li je taj projekat definitivno propao? I ako nije, koja vrsta političkih i moralnih resursa treba da pogura ova pitanja?

Ne bih rekla da je evropski projekat propao; odgovor je ambivalentniji. Novonastale goruće probleme migracija i azila širom sveta iskorišćavaju političari-populisti. Ali postoji i ogromna solidarnost među grupama civilnog društva koje se bave problemima migracija i azila; stoga, smatram da u poređenju sa – recimo, svešču javnosti o ovim pitanjima u vreme jugoslovenskog građanskog rata, dok sam, krajem devedesetih, studirala u Nemačkoj – postoji značajna mobilizacija među mladima i među aktivističkim grupama. Za mene, neke od najupečatljivijih gestova kosmopolitske solidarnosti predstavljaju ove aktivističke grupe koje pokušavaju da susretnu brodove za azil na

Mediteranu pre nego što ih libijska obalska straža vrati natrag ili pre nego što ih presretne italijanska mornarica. Organizacije poput ekvivalenta Lekarima bez granica preduzimaju takve operacije spasavanja na moru, podižući na taj način svest običnih ljudi o teškom položaju izbeglica. Najlakše je biti pesimista u pogledu stava vlada i institucija, ali treba pogledati i transformaciju popularne svesti. Takođe, Evropski sud za ljudska prava je preuzeo pitanja vezana za prava migranata. U jednom od najzanimljivijih slučajeva, predmetu *Hirsi Jama (Hirsi Jamaa i drugi protiv Italije)*, koji se – između ostalog – tiče sudbine dvojice azilanata koji su umrli dok su bili u italijanskom pritvoru, Sud je priznao prava ličnosti mrtvog migranta, zabranivši da se njegovo telo jednostavno može ukloniti, bez ikakvog objašnjenja o okolnostima njegove smrti. Sama činjenica da sada postoji pravno sredstvo zbog odredbi Evropske konvencije o ljudskim pravima, kao i da postoji javna rasprava o ovim pitanjima, već je važan korak. Da li to takođe znači da Evropa može delovati na uzoran način? Ne, ne mislim tako: projekat Evropske unije kreće se od krize do krize: izbeglička kriza, grčka finansijska kriza itd., ali i dalje opstaje kao impresivan model mogućeg kosmopolitkog poretka, iako nesumnjivo manjkav i sa silama unutar sebe koje ga guraju u drugom smeru.

Velike podele unutar Evropske unije zbog ovih migracijskih pitanja vrlo su vidljive u stavu Mađarske, Poljske i Hrvatske, koje zaustavljaju migrante koji ulaze u EU sa Balkana i odbijaju da učestvuju u solidarnim taksama. U slučaju Mađarske, Evropska unija je postupila kukavički, jer se nije pozvala na sopstvena načela Evropske povelje i sporazume, sankcionišući Mađarsku zbog kršenja ljudskih prava, represije nad civilnim društvom i manipulacije izbornim procesom. Mislim da je EU trebalo da postupi mnogo oštrije, s obzirom na različite prestupe koje je počinila Orbanova vlada. Ovi kompromisi oko ljudskih prava i narušavanja demokratije prisutni su unutar Evropske unije, pa u tom smislu EU nije svetao primer, ali opet mislim da ni totalni pesimizam u ovom pogledu ne bi bio korektan.

Kakvo je Vaše mišljenje o današnjoj upotrebi reči „populizam“? Njegova sveprisutnost trebalo bi da objasni tako različite fenomene kao što su Bregzit, Tramp, Orban, Bolsonaro itd., ili da opravda nezadovoljstvo običnih ljudi kojima harizmatični političari manipulišu, dajući im nemoguća obećanja. Koristeći neprecizno ovu reč, ne doprinosimo li lošem imenovanju stvari? Govoreći o liderima, pokretima i diskursima kao „populističkim“, ne govorimo li kako je hladna i instrumentalna racionalnost kapitalizma racionalna, a sve što ispoljava emocije pripada spektru populizma? Opravdavamo li time liberalni koncept koji je u osnovi način da se protivnici liberalizma žigošu kao iracionalni, zatvarajući mogućnost novih vrsta politike i novih izazova za status quo? Radikalni kritičari liberalne demokratske teorije, poput Šantal Muf (Chantal Mouffe) i Ernesta Laklaua (Ernesto Laclau), tvrde da je jedina inherentna veza između desničarskih i levičarskih populističkih pokreta to što i jedni i drugi prihvataju istu temeljnu istinu o demokratiji: da je ona uvek drugačiji spor oko definisanja podrazumevanog „mi“ politike. Da li biste se složili sa njima?

Znamo da je istorija populizma duga i, ako se vratimo rimskom pojmu *populus*, mnogo je tu momenata zanimljivih za sticanje znanja o izgradnji demokratije. Makijavelijeva (Niccolò Machiavelli) politička teorija populizma tumači se kao rani momenat demokratskog preporoda. Populistički poket sitnih zemljoposjednika i preduzetnika protiv monopola velikih banaka u Sjedinjenim Državama u devetnaestom veku, koje su počele da od sitnih farmera otimaju zemlju, bio je deo otpora nadiranju krupnog kapitala. Stoga nema sumnje da istorija populizma, i onog latinoameričkog, naravno, na čemu je Laklau zasnovao svoju teoriju, sadrži mnoge progresivne elemente. Ipak, mislim da treba da nam bude sasvim jasno šta savremeni populizam jeste, a šta nije. Ne mislim da na osnovu istorije populizma, ma kakve emancipatorske momente ona sadržala, treba isto očekivati i od današnjeg populizma. I Vaše pitanje već nagoveštava da u slučaju savremenih populističkih pokreta nije reč samo o

manipulaciji osećanjima već i o izvesnoj dezartikulaciji političkog. Ona se odvija ne samo u vidu urušavanja stranačkih predstavničkih modela već i u vidu opšteg nipodaštavanja i sumnjivosti prema samim predstavničkim institucijama. Ne samo što političke stranke nisu uspele da u različitim stepenima amalgamišu i sintetišu želje naroda, već se generalno sumnja u predstavničke institucije i predstavničku demokratiju kakva jeste. Oseća se da su elite i tehnostrate izneverile obične ljude. To se vidi na primeru dvostruke poruke Bregzita, kada se evropska birokratija optužuje zbog materijalnih gubitaka u britanskoj unutrašnjosti, dok je, naprotiv, Evropska unija izgradnjom mesnih zajednica, javnih bazena i sl. značajno ulagala u te oblasti Britanije. Ova, dakle, dezartikulacija političkog kroz nestajanje stranaka, uspon društva postistine i opadanje poverenja u predstavničke ustanove, omogućava mobilizaciju nostalgije za prošlošću, bilo da je sprovode Tramp i pokret „Učiniti Ameriku ponovo velikom“ (*Make America Great Again*), ili Bolsonaro, dok se poziva na onaj momenat u brazilskoj istoriji kada su pioniri osvojili čitav Brazil i uništili šume, ili Erdogan (Recep Tayyip Erdoğan), sa svojom nostalgijom za otomanskom veličanstvenošću. Svi ovi pokreti predstavljaju vid nostalgije za izgubljenom veličinom i čistotom velikih starih nacija.

U jednom od narednih pitanja s pravom ističete mogućnost da je ova ideologija proistekla iz društvenog i ekonomskog previranja koja neke društvene klase vode ka gubitku prava i mesta. To je sigurno tačno. U Sjedinjenim Državama je uspeh Trampove kampanje omogućio mobilizaciju „resantimana“ belih industrijskih radnika koji su istisnuli crne i braon postindustrijske radnice u uslužnom sektoru. I demokrate i republikanci su u ime globalizacije učestvovali u ovom procesu. Zbog toga su demokrate izgubile belu radničku klasu i sindikate. Bajden (Joe Biden) je vrlo poseban fenomen, jer je, baš zbog toga što potiče iz te klase, bio u stanju da iznova pridobije Filadelfiju, Viskonsin, Mičigen. Međutim, nisam sigurna da se to isto dešava u Erdoganovoj Turskoj ili Modijevoj (मोदी) Indiji. U tim se zemljama pojavila nova srednja klasa kojoj te populističke i autokratske

ideje i te kako odgovaraju. Oni su uz pomoć države postali veoma imućni i žele da im se omogući nadmetanje na globalnom nivou, tako da, s jedne strane, žele da učestvuju u globalnoj neoliberalnoj ekonomiji, a ipak su im nagoni istovremeno vrlo autoritarni. Imamo, dakle, ovu mešavinu tržišnog liberalizma i autoritarnog populizma, što je još jedna kombinacija o kojoj treba razmišljati kada govorimo o savremenom populizmu.

Sledbenici Karla Šmita (Carl Schmitt) vide neizbežan konflikt između demokratije i liberalizma. Dok demokratija, kako oni tvrde, uvek pretpostavlja omeđeni kolektivni subjekat, neko „mi“ različito od „oni“, liberalizam je kosmopolitski: pretpostavlja neomeđeno udruživanje pojedinaca s pravom na prava. Liberalna demokratija stoga izgleda kao contradictio in adjecto. Kakvu pogrešnu predstavu o kompleksnosti savremenih demokratskih borbi oko granica demosa daje ova pojednostavljena jukstapozicija?

Mislim da ne bi trebalo da nas zavara činjenica da Šmit demokratiju tumači kao čistu i jednostavnu vladavinu većine. Ako se vratite njegovom radu *Kriza parlamentarne demokratije (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus)* iz 1923, u poslednjim poglavljima knjige, kada kritikuje Rusoa (Jean-Jacques Rousseau) i Marksa, on ih obojicu, a naročito mladog Marksa, što je vrlo lukavo, tretira kao predstavnike demokratije, čiste i jednostavne, koju on razume kao vladavinu većine. Štaviše, bar kad je o Rusou reč – a ovde bih zaista želela da dovedem u pitanje Šmitovo čitanje Rusoa – pripisuje mu ideju homogenog *naroda*. Dakle, slika demokratije koja proizilazi iz Šmitovog čitanja i istorijski i teorijski je vrlo, vrlo manjkava i ja iskreno ne razumem njen uticaj na savremene mislioce. Mislim da je uticajan zato što i savremeni mislioci na levisi liberalizam ne podnose koliko i Šmit. Međutim, ni antičku ni modernu demokratiju ne možemo razumeti ako ne sagledamo njihove liberalne elemente, liberalne u smislu borbi za prava. Naravno, Šmit naglašava i druge aspekte liberalizma, kao što su tržišne slobode, vladavina prava, vlada zasnovana na diskusiji (*government*

by discussion) itd., ali ovde želim da se osvrnem samo na jedan aspekt – na borbu za prava. Razmislite, dakle, o postrevolucionarnim borbama u Francuskoj 1848. i Pariskoj komuni: reč je o borbama za ravnopravnost, jednakost pred zakonom, priznanje ličnosti, ali i za jednako pravo na izborni glas, za jednakost glasa. Istorija demokratije je istorija borbi isključenih grupa, prvo muškaraca bez privatne svojine, radničkih klasa koje nisu mogle da glasaju, da budu jednako zastupljene i da njihov glas jednako vredi. Žene nisu imale pravo da glasaju, crni i postkolonijalni ljudi nisu imali pravo da glasaju, ali poenta je da borbe ovih grupa za pravo na sopstvene predstavnike pripadaju istoriji demokratije; ne možete ih samo etiketirati kao liberalne, one pripadaju logici demokratije, jer je demokratija bez ravnopravnosti nezamisliva. Pitanje ko su ti jednaki koji vladaju ostalima uvodi nas u pitanje o granicama demosa, ali misliti da su borbe za jednakost izvan projekta demokratije, jednostavno je i istorijski i teorijski pogrešno. U antičkim demokratijama vidimo borbe vezane za *isonomia* – ko je ravnopravan u očima zakona i *isegoria* – ko ima jednaka prava da govori i dela, čak i u ograničenom i zatvorenom značenju ravnopravnosti i građanstva u polisuu. Da sumiram: ako se liberalizam razume i kao borba za širenje ljudskih i građansko-političkih prava, a ja mislim da tako treba da se razume, onda je Šmitova jukstapozicija jednostavno pogrešna i dovodi u zabludu.

Fašizam proizilazi iz vrlo specifičnog skupa okolnosti: kada se prethodno politički i ekonomski obezbeđena grupa ljudi odjednom oseti marginalizovanom. Tako su posle Prvog svetskog rata razarajuća hiperinflacija i stopa nezaposlenosti do ogorčenja pojačale poniženje zbog nemačkog poraza, podstičući opšte razočaranje među građanima Nemačke. Danas ekstremna društveno-ekonomska neravnopravnost i nestajanje mreže socijalnih službi ljude čine prijemčivim za poruku fašizma. Pojedinci osvetnički odbijaju odgovornost za svoje živote, određuju se kao žrtve, a ubrzo nakon toga i kao egzekutori koji vraćaju pravdu. Setimo se da je Hitler (Adolf Hitler) ne samo zasnovao svoju moć na do tada politički neaktivnim

masama, već je uspeo i da obezbedi legalnu pobedu na izborima u martu 1933, tako što je mobilisao čak pet miliona nekadašnjih neglasača. Danas svedočimo raspravi o preporodu fašizma. Da li je fašizam odgovarajuća analitička kategorija ili je reč o istorijski zaokruženom pojmu?

Specifične odlike savremenog populizma jesu: napad na predstavničke institucije, napad na mejnstrim medije i proturanje alternativnih istina, nostalgija za prošlošću i slično, ali, ako bismo da pričamo o fašizmu, neki elementi danas ipak nedostaju. Iako se ne ustručavam da koristim termin neofašizam, jer smatram da postoji dovoljan ideološki kontinuitet, moramo biti precizniji kada je o našim pojmovima reč. Kada posmatramo autokratske vođe kao što su Tramp, Bolsonaro, Modi, moramo se zapitati da li oni pretenduju na mitske kvalitete kakve su, na primer, Musolini (Benito Mussolini) i Hitler sebi pripisivali, a koje su predstavnici Frankfurtske škole, znameniti Adorno (Theodor W. Adorno) i Horkhajmer (Max Horkheimer) tako brilijantno analizirali u *Dijalektici prosvetiteljstva*. Oni su ovaj fenomen tumačili kao poistovećivanje sa „malim velikim čovekom“ – neznatna osoba se poistovećuje sa nekom figurom i na nju projektuje mitske osobine koje želi da poseduje. Sličan fenomen vidimo na primeru Trampove i Modijeve popularnosti, ali to nije dovoljno da pokrete nazovemo fašističkim ili neofašističkim. Iako savremeni komentatori tome ne posvećuju mnogo pažnje, želim da raspravim ulogu vojske u razvoju fašističkih režima. Uzmite latinoameričke slučajeve: populizam je ponekad mobilisao vojsku. U Argentini, na primer, gde je vojska bila na Peronovoj (Juan Perón) strani, da bi se zatim okrenula protiv mobilisanih masa. Šta se danas dešava? Ima li paravojnih grupa? Kakve se igre oko njih igraju? To je krajnje važno, jer fašizam ne može da ne uspe kada su sve ove institucije dovedene do onoga što se na nemačkom naziva *Gleichschaltung* [glajhšaltung; izjednačavanje, uravnilovka], tj. kada svi krenu istim strojevim korakom. Parlament ne mora da se ukine, ali će i parlament, kao i tajne službe, vojska, policija itd. biti u svojevrsnom skladu kada dospe u isti stroj. Ne možemo govoriti o zaista sistemskom fašizmu

sve dok, jezikom Maksa Vebera, monopol sredstava nasilja ne pređe u ruke onih koji žele da kontrolišu državu. Tu lekciju treba da naučimo i iz analiza izvora totalitarizma Hane Arent. Za sada to ne vidimo kod savremenih autokratskih režima, s izuzetkom vojne hunte u Mjanmaru i jednopartijske Kine. Umesto toga, ti režimi pokušavaju da vojsku umire i podmite, tako da im ostane lojalna.

Evo i primera iz Turske: turska vojska je od osnivanja Republike Turske 1923. bila svemoćna sila kroz istoriju države. Na početku milenijuma, dvehiljadite, s obećanim ulaskom u Evropsku uniju, turska vojska je „prevedena u civilstvo“ i gubi moć da se upliće u parlamentarne odnosno izborne procese, što je u prošlosti u više navrata činila. Vojska je integrisana u neoliberalno tržište. U vojnim kompleksima, sve više nalik predgrađima, intenzivirana je stambena izgradnja. Nacionalna industrija naoružanja se proširila. Bez neutralizacije vojske ili staranja da monopol nasilja ostane u rukama države, ne možemo govoriti o totalnom fašizmu. To je najveća razlika između međuratnog fašizma u Evropi i savremene situacije. Nedavno smo, tokom ovog proleća 2021, videli zanimljiv sukob u Sjedinjenim Državama, između republikanskih senatora i predstavnika i bivšeg ministra odbrane Džejmsa Matisa (James Mattis). Taj je čovek prkosio političarima. Otvoreno je izazivao i predsednika, govoreći mu da predsednik njemu, kao vojnom licu, ne može da naredi da prekrši svoju zakletvu da će štititi SAD u inostranstvu i da neće intervenisati u zemlji. Tramp je hteo da vojska interveniše tokom protesta pokreta „Crni životi su važni“ (*Black Lives Matters*), što je načelnik štaba, koji je kasnije podneo ostavku, odbio. Važno je da na umu imamo i ovakve detalje, kada razmišljamo o fašizmu.

Hana Arent je u svojim delima insistirala na razdvajanju javne i privatne sfere, zbog čega su je često kritikovali. Čemu bi tako striktna podela između javnog i privatnog služila? Da li je ona samo reakcija na dato doba, provokacija ili težnja da se politička filozofija čvršće utemelji?

Koncepcije javnog i privatnog imaju toliko dimenzija. Najpre, sama Arent nije dovoljno precizna u razlučivanju termina javno i privatno. Privatno u smislu onoga što se tiče osobe, individue, njenog tela, njenog afektivnog emotivnog života i prostora u kojem živi, doma, dakle, za Hanu Arent je vrlo važna kategorija. Drugo značenje privatnog jeste ono što nije javno, što znači da nije deo države i njenih institucija, a tu možemo da pomislimo na ekonomiju. Hana Arent nema dobru teoriju ekonomije ili tržišta, ona je u osnovi samo prihvatila neke stavove iz staromodne sociologije kao što je razlika između *Gemeinschaft* (zajednica) i *Gesellschaft* (društvo), naročito u delu *Conditio humana*. S obzirom na to da je bila i protiv redukcionizma one marksističke logike po kojoj se politika svodi na ekonomske borbe, klonila se ekonomske sfere i nije analizirala interakciju javnih i ekonomskih aspekata javnog i privatnog. Možda treće značenje privatnog, a ono se može naći u istorijskim, ali ne i u filozofskim spisima Arent, jeste dimenzija građanskog društva i njegovih udruženja. Na umu imam njenu intervenciju u čuvenoj raspravi o ukidanju rasne segregacije u školi u Litl Roku, u Arkanzasu, kada je kritikovala crne roditelje spremne da svoju decu pošalju u školu pod zaštitom federalnih agenata koji su, u skladu sa zakonom, pokušavali da ukinu rasnu segregaciju u školama koje su do tada bile samo za belu decu. Sve su to različite dimenzije njene distinkcije i potrebno je da se o njima pažljivo razmisli.

Jedna od slabosti političke misli Hane Arent jeste to što, iako je kao istoričarka političkih prilika i hroničarka događaja, naravno, na metateorijskom nivou raspravljala i o neupadljivim aspektima tih pitanja, njena politička filozofija ne ostavlja prostora za kategorijalne razlike. Na primer, kako možemo čitati njenu analizu totalitarizma, a da pritom građansko društvo ne razlikujemo od države i ekonomije; ali kada stignete do njene sistematske analize, naročito u *Conditio humana*, te distinkcije nisu razrađene. Stoga sam oduvek govorila da treba *misлити sa Arent protiv Arent*. Hajde da učimo od nje, ali da ne ponavljamo za njom kao papagaji, to niti možemo, niti bi, mislim, ona htela da to činimo, stoga moramo sami da promislimo te kategorije i

da se zapitamo šta bi mogao biti smisao privatnosti koji možemo izvući iz njenog dela. Objasniću ovo s obzirom na savremenu feminističku teoriju.

U okviru savremene feminističke teorije raspravlja se da li su pojmovi kao što su dom i privatna sfera nazadni sa stanovišta žena ili potpomažu ženske ciljeve. Argument po kojem su nazadni kaže da je dom oduvek mogao da bude i mesto ugnjetavanja, mesto isključivanja, a ponekad čak i mesto opasno za žene. Neke feminističke teoretičarke veruju da pojam privatnosti nije ni od kakve koristi, jer predstavlja prepreku za pravnu i političku transformaciju u tim sferama. Ipak, s druge strane, u koju bih i sebe uračunala, dok se druge feministkinje slažu oko kritike moguće zloupotrebe privatnosti da se spreče rodna podela rada i njene posledice u korist žena, bezumno je ne želiti da se povrati i razvije feministička koncepcija individualnosti, subjektivnosti, autonomije, svega onog što je Virdžinija Vulf (Virginia Woolf) obuhvatila divnom frazom *sopstvena soba*. Sopstvena soba je prostor u kojem žene mogu da razvijaju svoje sposobnosti, prostor za razmišljanje, snove, maštanje. Moramo da vratimo taj aspekt prvatnosti i zaista verujem da je u svojim spisima, naročito o Rozi Luksemburg (Rosa Luxemburg) i Raheli Varnhagen (Rahel Varnhagen), Arent i te kako prijemčiva za ovu dimenziju privatnosti kao individualnosti, kao iziskivanja sopstvene sobe da bi se u njoj sebi dalo maha.

Prošle godine ste se pridružili međunarodnom pozivu za podršku Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, koji se borio (naposletku uspešno) za očuvanje svoje akademske autonomije. Verujete li da intelektualci mogu nešto da promene i, ako mogu, šta?

Institucije slobodnog mišljenja, institucije opozicionog mišljenja, danas su pod opsadom u mnogim državama sveta. Moramo se boriti da sačuvamo te prostore. Država i tehnokratija su po svojim dometima toliko moćne, da aktuelna opasnost nisu samo neposredna represivna intervencija, otpuštanje s fakul-

teta, hapšenje studenata, što vidimo na primeru Erdoganovog mešanja u rad Univerziteta Bosfor (tur. Boğaziçi) u Istanbulu ili kineskog suzbijanja opozicije i medija u Hong Kongu. Postoje i manje napadni načini tehnokratizacije i transformacije institucija slobodnog mišljenja i filozofije u institucije primenjene nauke ili veštačke inteligencije. Ovo pak ne znači da imam nešto protiv bavljenja naukom; već nam je dosta antinaučnih budalaština tokom pandemije kovida i širenja stanovišta koja su protiv vakcine uprkos prosvetivanju. Nije u tome poenta; želim, zapravo, da istaknem da se tehnokratija bori protiv filozofije i humanističkog mišljenja, jer se takvo mišljenje ne dodvorava ni tržištu ni državi ni vojno-industrijskom kompleksu. Izvanredno je značajno i vredno da se takvo mišljenje održi u životu tako što će se sačuvati akademska nezavisnost.

Razgovor vodila Zona Zarić
Preveo Aleksandar Pavlović

Sintija Fleri:

Kako pobediti resantiman

Sintija Fleri (Cynthia Fleury, 1974) je francuska filozofkinja i psihoanalitičarka. Profesorka je na Nacionalnom konzervatorijumu za umetnost i zanat u Parizu (Le Conservatoire national des arts et metiers) i u Pariskoj nacionalnoj rudarskoj školi (L'École nationale supérieure des mines de Paris), istraživačica u Institutu za nauku i komunikacije i direktorka Odeljenja za filozofiju u bolnici Svete Ane (Sainte Anne), u kojoj se bavi psihijatrijom i neuronaukama. Našu epohu vidi kao epohu nestanka hrabrosti, političke, moralne i individualne, jer nema političke hrabrosti bez moralne hrabrosti u društvu koje je zasnovano na nemilosrdnoj ekonomskoj bici koja se ogleda u disfunkcionalnosti individualnog i kolektivnog. Jedino moguće suprotstavljanje se ogleda u uspostavljanju etike hrabrosti kao demokratske vrline, jer hrabar čovek uvek je usamljen čovek, kolektivna etika hrabrosti jedina traje. Pojedinaac je odgovoran za atomizaciju javnosti, za odbranu vrednosti i principa pravne države. Demokratija nije ništa bez slobodnog angažovanog pojedinca. „Brinuti o pravnoj državi kao o sebi“ za Sintiju Fleri ima i političko i filozofsko značenje.

Naši svakodnevni životi su postali ušuškaniji, usredsređeni na komfor, konzumerizam, nesposobni da nas projektuju u budućnost. Smekšani komforom, zaboravili smo da smo smrtni, ranjivi, izloženi, psihički i fizički krhki. Svakodnevni život upućuje na težinu mišljenja zajedničkog, što će reći kako onoga što je trivijalno, tako i onoga što nas ujedinjuje. Da li se naša tolerancija spram rizika i neizvesnosti smanjuje? Šta ostaje od iluzornih fantazija o antropocenu otkad je nastupila pandemija?

Godina 2000. označila je ulazak u novi milenijum, a još specifičnije u XXI vek. Hronološki, ova godina ne predstavlja taj datum ulaska, ali zato ona to jeste iskustveno, kao što je i realno epi-

stemološki u smislu paradigmatike, 2020. momenat kada smo doživeli kolektivno iskustvo sistemske mane, iskustvo kraha. Časopisi humanističke i društvene literature animirali su pre nekoliko godina termin „antropocen“, taj „sistemski rizik“, definisali su takozvane „modelizacije kraha“. Međutim, ono što ostaje „neobjavljeno“ je proživljeno iskustvo te teoretizacije, proživljeno na severu, zapadu, a oni koji su ga proživeli ekonomski su najzaštićenije individue u urbanim sistemima. U 2020. smo eksperimentisali u sopstvenim životima, na jedan vrlo banalan, vrlo uobičajen, vrlo otelotvoren način: kroz brojne zabrane, brojne prekide, brojne stege i brojne pogrešne početke. Danas znamo da ovo nije jednostavno jedna kriza, već se radi o fenomenu koji se ponavlja i koji nas primorava da kreiramo homeostatske dispozitive i protokole otpora. Medicinska metaforizacija nije bezopasna, jer radi se o tome da društva i individue moraju stvarati novu normu života, koja počiva na adaptaciji, a ne na preadaptaciji, jer dobro znamo da ona klinički izaziva sindrom izgaranja (*burnout*), jednostavno rečeno, fenomen mentalne istrošenosti. Ili se nalazimo u fantaziji kraha, ili u poricanju kraha, ali nikada u njegovom „proživljenom“, u njegovoj „realnosti“. Ulazimo u svet u kojem su resursi sve ređi, kao i jednakost u pristupu njima. Ulazimo u svet u kojem će društveni ugovori biti sve nestabilniji usled ekonomija i politika preživljavanja, vanrednog, hitnog, prioritizacije...

Dijagnostički i statistički priručnik za mentalne poremećaje (DSM 5), referentna knjiga psihijataru, ukazuje da individua koja se smatra žrtvom nepravde često procenjuje da ima pravo da bude nasilna. U svojoj poslednjoj knjizi Gde počiva gorčina – ozdraviti od resantimana (Ci-gît l'amer: Guérir du ressentiment, Gallimard, 2020) pokušavate da objasnite nasilje kroz organizaciju i simbolizaciju procesa konfliktualnosti. Govorite čak i da je sublimacija uloga političkog. Kako stoji ta teza danas, kada dominantne ideologije zatiru tragove umesto da ih osvetljavaju?

U knjizi *Gde počiva gorčina* pokušavam da objasnim kako previše brzo asimilujemo politiku i nasilje, politiku i prelazak na delo, dok

se politika još situira na strani teorije akcije, a ne na strani prelaske na dela, na strani preliivanja, i da u suštini ona počiva pre na sublimaciji nasilja i organizaciji protokola konfliktualnosti nego na nasilju kao takvom koje nema druge posledice do sebe samog. Politika je strukturno proces sublimacije, u tom smislu ona „odlaže“. Ona može svakako proizvesti odluku koja se dešava u sadašnjem vremenu, ali njeno poslednje značenje je da proizvede neko buduće, održivo, trajno vreme. Živimo u „neposrednim“, depolitizovanim, previše emocionalnim tehničkim svetovima, u kojima je frustracija delegitimizovana, čak i ako ona nosi u sebi strukturne kvalitete za čoveka i društvo. U knjizi *Gde počiva gorčina* preuzimam Frojdov (Sigmund Freud) poznati citat koji se tiče tri nemoguće radnje: analizirati, obrazovati i vladati, kao da se radi o jednoj jedinoj struci, ili kao da se radi o poziciniranju prve dve koje uslovljavaju poslednju. Mi nastavljamo da se obmanjujemo po pitanju dobrog vladanja ograničavajući to pitanje na pitanje političke vladavine, u smislu izvršne mašine političke moći jedne predsedničke i ministarske ekipe, dok se pitanje dobre vladavine odnosi na period mnogo duži od jednog predsedničkog mandata. Pitanje dobre vladavine se ne odnosi isključivo na izvršni aspekt, već se nalazi iznad toga, u obrazovanju i nezi. Više nas radimo na tome da učinimo da se pojavi pravo pitanje o dobroj vladavini, da stvorimo uslove legitimacije i efikasnosti potonjeg, upravo kroz obrazovanje i negu pojedinaca –istih onih koji će izabrati vladavinu u užem i reprezentativnom smislu.

Koja je razlika između individualizma, Tokvilovog (Alexis de Tocqueville) demokratskog egoizma i individuacije?

Egoizam je „strastvena i preterana ljubav prema sebi“, kaže Tokvil, „koja vodi čoveka ka tome da sve svede na sebe samog i da sebe preferira nad svim ostalim“, dok bi individualizam bio jedan „promišljeni i spokojni sentiment“. Tako definišući ove pojmove, Tokvil se upisuje u liberalnu tradiciju metodološkog individualizma, koji vrednuje ovaj pojam kao i koncepciju negativne slobode koja ga prati. Što se mene tiče, ja sam takođe dete metodološkog individualizma, ali moderna društva su bila i

pred izazovom jednog usiljenog individualizma, neosetljivog na takozvane koncepcije pozitivne slobode, na javnu odgovornost ili na forme angažmana oslobođenog interesa. Postoji razlika između individualizma i individuacije, pri čemu prvi označava proces subjektivacije koji zaboravlja sve što duguje kolektivnim strukturama da bi se konstituisao na kvalitativan način, dok drugi pojam zna prepoznati vrednost u tome, odnosno ima brigu za očuvanjem tih kolektivnih ustrojstava. U knjizi *Nezamenljivi* pokušala sam da pokažem kako je očuvanje demokratije, u smislu socijalne države prava, zavisilo od kvaliteta principa individuacije pojedinaca. „Nismo zamenljivi. Pravna država nije ništa bez nezamenljivosti individua“, napisala sam. Ulog u ovoj stvari je shvatiti kako toliko prokazivani pojedinac štiti demokratiju od njenih entropijskih stranputica. Treba li i dalje razumeti šta znači „pojedinac“? U suštini, upravo kvalitet procesa subjektivacije, individuacije, a ne individualizam, štite trajnost demokratije. Demokratija je često bila proučavana kao politički režim i društvo koje prati pojavu slobodnih subjekata. Važno je razumeti kako pojedinac može delovati u smislu trajnosti demokratije.

Postoji jedan motiv koji se javlja u više vaših dela – Kraj hrabrosti (Fayard, 2010) ili skorije Nezamenljivi (Gallimard, 2015), a to je prava teorija subjekta, ona koju je tako dobro opisao Vladimir Jankelevič (Vladimir Jankélévitch) – „Ta stvar koju treba uraditi, ja je moram uraditi“. Kako filozofija dopušta utemeljenje jedne teorije hrabrosti koja artikuliše individualno i kolektivno? Ko, kako vi kažete, „poziva na jedinstvo, a tek je fragment“?

Radim već dugo na disfunkcionalnostima demokratije i na alatima regulacije koji bi smanjili jaz između njenih principa i efektivnih praksi. Ovo polje rada pokriva reforme institucija, ali takođe i reforme građanskih ponašanja, što se tiče pojedinca i alata regulacije koje on može prisvojiti. U tom kontekstu mi se nametnula sledeća hipoteza: možemo smatrati da je hrabrost demokratska vrlina neophodna demokratiji kako bi bila trajna i zaštitila se od svojih disfunkcionalnosti. U suštini, odabrala sam da preispitam hrabrost, jer sam imala sasvim jednostavnu intuiciju. Stara de-

mokratija uspostavlja dve velike iluzije: automatizam ili *status quo*. Kao da demokratija funkcioniše sama od sebe, na jedan autonoman način, bez borbe koja joj sleduje. Kao da je demokratija toliko jaka, da ne vredi delovati. U stvari, demokratija predstavlja uvek jedno polje koje se suprotstavlja nekom drugom. Demokratija nije mesto automatskih prava, niti prostor u kojem mogu postojati prava. A da bi se osvojila prava, treba se boriti. Prema mom mišljenju, od suštinske je važnosti dekonstruisati ovu iluziju automatičnosti demokratije. Upravo je hrabrost vrlina koja je potrebna građanima da bi se borili protiv antidemokratskih napada. Individualno, hrabrost je pokretačka snaga, operativna vrlina koja navodi na pokret. Kardinalna vrlina koja čini operativnim ostale vrline. Vladimir Jankelevič izjavljuje da je hrabrost vrlina početka, koji naziva „inauguralnim pragom odluke“. U trećem tomu knjige *Ne-znam-ti-ja-šta ili skoro-ništa* koji nosi podnaslov *Volja za željenjem*, on ističe da treba imati volje da bismo želeli. Znaite verovatno onu izreku: „Što hoćeš, to i možeš“. Kada sam bila dete, nisam je razumela, sve do dana kada sam shvatila da se poteškoća ne nalazi u činjenici da nešto možemo, nego da za nešto imamo volje. Poželeti nešto predstavlja tešku situaciju. Od momenta kada je taj izazov prevaziđen, sve ide lakše, čak i ako se sam proces odvija sporo, tokom jedne ili dvadeset godina. Hrabrost je, dakle, začetnička vrlina, što će reći – vrlina povezana sa počecima. Međutim, da li je dovoljno želeli da bi se bivalo hrabrim? Ne, naravno. Vladimir Jankelevič ističe takođe da bi trebalo prestati sa delegiranjem da bi se priznalo šta svako pojedinačno treba da radi. Ja nisam „neki“ već „ja“, gospodar svoje igre i sasvim zaseban činilac. Filozof afirmiše da je hrabrost jedno osemenjavanje, plodnost slučajnog. I zaista, često mi je postavljano pitanje da li istorija proizvodi hrabre ili obrnuto. U stvarnosti, ova dva efekta se smenjuju međusobno, u jednoj silovitoj dijalektici. Hrabrost za filozofa predstavlja jednu ordinarnu etiku. U početku, etika hrabrosti postoji samo na individualan način. To što sam ja hrabra, ne znači da ste i vi, ne postoji *mimesis* hrabrosti. Pritom, paradoksalno, etika hrabrosti u svom trajanju deluje jedino na kolektivan način. Ovo indukuje sledeća pitanja: Kako se fabrikuje kolektivna uzornost? Na koji način se prenosi hrabrost? Kako se učimo hrabrosti? Pod-

staći pojavu kolektivne hrabrosti, počevši od individualne hrabrosti, jedan je od najtežih procesa za izvođenje. Hrabrost je bez pobeđe, ona predstavlja jedan početak..., ali isto i večno ponovno počinjanje. Treba se neprestano vraćati na delo. Uzgred, nije uspeh taj koji izriče istinu hrabrosti: hrabrost je hrabro delo po sebi, sa ili bez uspeha. Moguće je biti hrabar bez dobijene partije. Ipak, dugoročno, mi je ne gubimo, i ovde se radi upravo o jednoj paskalijanskoj opkladi. Dugoročne analize pokazuju da hrabrost spasava biće, doslovno. Zaključno, u procesu uspostavljanja hrabrosti postoje više temporalnosti, koje će se međusobno pripojiti.

Da li je kult lepog tela, lepog imidža, srazmerno obrnut kulturi psihoanalize i ideji nesvesnog?

Biti dirnut lepotom tela nije ni u kom smislu suprotno psihoanalizi, ali razumem da se u vašem pitanju ne radi o tome. Nasuprot, ako se radi o bivanju otuđenim od sopstvene zamišljene, idealizovane slike sebe, slike koja je zatvorenicica mimetičkog rivalstva, društvenih kodova lepote i performansi, onda – da, to je odista suprotno jednom analitičkom, kritičkom radu koji se sastoji upravo iz prevazilaženja svake forme otuđenja i ispravljačke normalizacije. Ideja apsolutnog, ili čistoće, takođe je opasna, jer donosi mnogo rigidnih, psihorigidnih ponašanja. Radikalizacija duša i ponašanja ide ruku pod ruku sa binarizacijom mišljenja, sa odbijanjem kompleksnosti, autoritarnom podelom na „čisto“ i „nečisto“. Nesvesno je jezik u kojem sve može koegzistirati, ali ne neophodno bez sudara. To nikako nije neka srećna hibridizacija, nego je mogućnost hibridizacije starih i aktuelnih formi, kompleksnosti vremena i prostora. Nesvesno je izričito plastično.

Da li je princip univerzalnog dohotka suprotan našoj istoriji, moralu, kulturi?

Univerzalni dohodak je deo istorije tradicionalne socijalne emancipacije režima preživljavanja i kvalifikacije režima aktivnosti. Drugačije rečeno, rad mora biti emancipatoran, dozvoljavajući radniku da proizvede sopstvenu konačnost i pruži osećaj

moći da menja svet, na parcijalan način. Ipak, mi ponovo živimo iskustvo rada koje se smatra otuđujućim, ogoljenim od smisla, i koji uzgred vodi radije prekarnosti nego sigurnosti.

Prisustvujemo danas povratku debate u kojoj se suprotstavljaju bezbednost i sloboda, a koja se ponovo pojavljuje, kako u slučaju zdravstvene krize, tako i u slučaju terorizma. Naša društva su sve više i više uzdrmana nagonima, sublimacija je izgleda skoro istrebljena, u korist poricanja i prelaska na dela. Nagon je pronašao nanovo svoju svemoć u svetu koji ne podnosi nikakve granice u njegovom zadovoljavanju. Neposrednost, brzina, napet život i fluidnost prizivaju jedno društvo bez frustracija ili odlaganja. Čak i u javnom prostoru (vestima, triviji, itd.) postindustrijsko i posttraumatsko posleratno društvo teško prihvata „sublimaciju“. Sve što utiče na neposrednu želju je posmatrano kao prepreka. Frustracija više nije podnošljiva. Da li će se ovo dugotrajno sedimentirati? Da li ga je moguće preokrenuti? Koja je veza između ovoga i apolitičnosti – kratkoročne ideologije koja se ne priznaje?

Radila sam na apolitičnosti proučavajući Vilhelma Rajha (Wilhelm Reich) i proizvodnju kolektivnog resantimana. Kako bi se obihvatila njegova priroda, potrebno je osvrnuti se na *Masovnu psihologiju fašizma* Vilhelma Rajha (1933). Rajh preokreće tradicionalni argument velikog gazde koji vodi masu ili razmišljanja koja se nadovezuju na jedno posve karikaturalno razumevanje Hegela – iako, kod ovog potonjeg, lukavstvo Razuma i stvari leži u instrumentalizaciji velikog čoveka, najveće od svih strasti i sačinjavanju posredstvom jedne kompleksne dijalektike između događaja i velikog pojedinačnog onoga što će načiniti Istoriju. Rajh je interesantan, jer uzima u obzir odgovornost mase, tu odgovornost prikrivenu zalaganjem za „apolitičnost“. Zahvaljujući njemu, lakše razumevamo kako se, malo-pomalo, na latentan i nepovratan način, individue konstituišu u telo čiji su delovi povezani međusobno resantimanom; kako će to odbojno, deformisano telo dobrovoljno identifikovati jednog „vođu“ da bi omogućilo ozvaničenje ubilačkog nagona, sveukupno da bi dalo slobodan

prolaz premišljanju koje je već dugo tu i koje ga izjeda. Potreban je taj izabrani „drugi“ kako bi se otkrilo ono što je toliko ružno, da je postojao strah od njegovog pokazivanja. „Hitler nije ustoličio svoju moć nad do tada malo politizovanim masama, već je uspeo da osigura svoju legalnu pobeđu 1933. mobilisući ništa manje od pet miliona nekadašnjih neglasača, to jest, apolitičnih građana“. I Rajh pokazuje da ta apolitičnost nije nikako „neutralnost“, ili neka „indiferentnost“, nego latencija prikrivenog ličnog resantimana, koji čeka svoj čas, nesvestan sopstvenog čekanja – to je značajne premišljanja – i koji produbljuje svoju nesreću u nedostatku produbljivanja sopstvenog delovanja, i koji se voljno – svesno ili nesvesno – odriče lične odgovornosti. „Masa“ postaje dan, trenutak kada se subjekti odriču svoje subjektivnosti, kada se pobeđonosno odriču odgovornosti za sopstven život, kada se definišu kao žrtve, a uskoro i dželati koji će ponovo uspostaviti pravdu.

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 kakvoj razlici je reč? Koji su, prema vašem mišljenju, uloga i mesto intelektualaca u savremenim društvima i društvenim previranjima?

Uloga intelektualaca je odlučujuća u zaštiti neautoritarnih režima, u smislu da oni otelotvoravaju kritičku, deliberativnu, suštinsku moć, tu regulaciju logosom koja je tipična za demokratije, za kojom pojedinci imaju potrebu kako bi održali kvalitativni proces subjektivacije. Oni imaju ulogu takođe da razlikuju režim realnog, drugačije rečeno – svega što se može pojaviti ovde i sada ili u budućnosti, od nešto izopštenijeg režima društvene realnosti, za sada. Oni dekonstruišu iluziju socio-istorijskog poretka, režime dominacije i reifikacije.

Razgovor vodila Zona Zarić

Preveo Edvard Đorđević

Etjen Balibar: „Rat protiv migracije“ kao nastavak „rata protiv terora“

Etjen Balibar (Étienne Balibar, 1942) je profesor emeritus na Univerzitetu Pariz X i redovni profesor na Kalifornijskom univerzitetu Ervajn i Centru za istraživanje moderne evropske filozofije na Univerzitetu Kingston, kao i gostujući profesor na Univerzitetu Kolumbija. Balibar je bio učenik i sledbenik Luja Altisera (Louis Althusser), kod koga je slušao kurs o Marksovom *Kapitalu*, i bio jedan od koautora zbornika „Kako čitati Kapital“ (*Lire le Capital*, 1965; naš prevod 1975). Institut za filozofiju i društvenu teoriju nagradu „Miladin Životić“ dodeljuje od 2018. godine vodećim društvenim teoretičarima i teoretičarkama čije delo proizvodi značajne kritičke odjeke u društvenoj praksi. Dosadašnji dobitnici nagrade su neki od najznačajnijih društvenih teoretičara današnjice – Džudit Batler, profesorka na Univerzitetu u Kaliforniji Berkli (2018) i Aksel Honet (Axel Honneth), profesor Univerziteta Kolumbija u Njujorku (2019). Nakon seminara, sa profesorom Balibarom razgovarali smo o angažmanu, ulozi i značaju intelektualaca danas, njegovom učitelju Luju Altiseru, levici, socijalizmu, EU, migrantskoj krizi...

Najpre, počecemo pitanjem koje ste obradili na svečanoj konferenciji organizovanoj povodom dodele nagrade „Miladin Životić“. Radi se, naravno, o angažmanu. Veći broj istraživača podvlači da je u pitanju pojam koji ima različita značenja u različitim jezicima. Vi se, kada govorite o angažmanu, naslanjate pre svega na paskalovsku i sartrovsku tradiciju. Gde u Vašim ličnim iskustvima i filozofskim referencama pronalazite inspiraciju za ideju angažmana?

Sartr je, u stvari, ponovo upotrebio Paskalov (Blaise Pascal) rečnik u tekstu iz 1945, „Predstavljanje Modernih vremena”, koji se smatra „osnivačkim” za njegovu teoriju angažmana, citirajući famoznu frazu: „ukrcali ste se”. Tako se pokreće dijalektika suprotnosti: treba odabrati („uložiti), ali u *situaciji* koju ne bira-mo. Mislim da je paskalijanska referenca ključna, jer pokazuje da angažman ne podrazumeva jednostavnu odluku koja se tiče određenog načina života ili rada nasuprot nekoj drugoj, već nešto što određuje čitav naš život i sve misli. Stoga je reč o transformaciji nepredviđenih okolnosti u nužnost. Paskalova referenca sugerira da je ono što je u igri iskupljenje ili prokletstvo u budućem životu, jedno „izvan”, iako je, u stvari, fokus na smislu sadašnjeg života ili na onome što je Marks nazvao *Diesseitigkeit* (ovde dole). To nas zatim navodi na pitanje posledica angažmana, što je prema mom mišljenju fundamentalno pitanje. Šta radimo s *greškama* koje angažman neizbežno uključuje? Sa sartrovske tačke gledišta, one koja uvek podrazumeva postojanje „transcendentne” slobode, možemo se „dezangažovati”, i ponekad je to ono što moramo učiniti. Mislim da je najviši oblik angažmana „istrajnost”. Kao što Negri (Antonio Negri) i Kluge (Alexander Kluge) kažu u delu „Istorija i tvrdoglavost”, istrajnost nije isto što i braniti slepo iste greške, već podrazumeva – tražiti načine da se one razumeju i isprave za nas same, i pre svega za ono „mi”, za koje nas angažman i vezuje – jer angažovati se, znači izdići se iz sebe. To sam i pokušao da operacionalizujem u svom komunističkom angažmanu – iako, naravno, nisam siguran da sam uspeo.

Ideja o kraju, ili barem o padu intelektualaca, branjena je u značajnom broju teorijskih tekstova objavljenih tokom poslednjih trideset godina. Kako vidite ovu tezu i koja je, prema Vašem mišljenju, uloga i mesto intelektualaca u savremenim društvima i u društvenim borbama?

Ova ideja je besmislena ukoliko se ne utemelji u ozbiljnom istraživanju, ali i nastojanju da se definiše šta uopšte znači pojam „intelektualac”. U tom pogledu mi se čine važnim dve ideje u

tradiciji kojoj pripadam. S jedne strane je ona Marksova, koja uvodi „podelu na manuelni i intelektualni rad“ kao deo jedne od velikih struktura dominacije kroz istoriju, čak i ako se njeni modaliteti neprestano menjaju. S druge strane je Gramšijeva ideja koja u „intelektualcima“ – ili barem nekima od njih koji imaju sposobnost „organskog“ intervenisanja u društvene borbe – vidi graditelje hegemonije, odnosa moći i podređenosti, odnosno kontramoci i ravnoteže, koji prkose uspostavljenom poretku. Ova ideja takođe potvrđuje postojanje „intelektualne funkcije“ koja nadilazi dominantnu institucionalnu intelektualnost i koju mogu steći pojedinci svih društvenih klasa, posebno kroz sopstvene aktivističke prakse. Današnje „globalizovano“ kapitalističko društvo koje, zajedno sa još nekim autorima, nazivam društvom „apsolutnog kapitalizma“, u potpunosti transformiše elemente ovog problema, koristeći resurse novih tehnologija i sredstava komunikacije i premeštajući mesta stvarne moći u društvu. Zapravo, više mu nisu potrebni intelektualci u „buržoaskom“ značenju tog pojma, tj. univerzitetski profesori, „nezavisni umetnici“, čak ni naučnici koji se posvećuju „čistom“ istraživanju. U pitanju je jedno *neburžoasko* ili *postburžoasko* kapitalističko društvo. Otuda se suočavamo sa paradoksalnom i opasnom situacijom: intelektualci koji se smatraju „kritičkim“, „izdajnici“ postojećeg poretka, kako je govorio Marks, moraju *takođe* i možda *pre svega* braniti svoje pravo na postojanje i institucije koje im omogućuju rad. Ali oni nemaju šanse za uspeh ukoliko se naslanjaju na neke prošle definicije intelektualca, čak i onog „angažovanog“, i defanzivne pozicije. Današnjeg intelektualca doživljavamo u artikulaciji društvenih borbi, koje ne uključuju samo klasnu borbu, već i ekologiju, feminizam, anti-rasizam, dekolonijalizam, itd.; stoga je njegovo učešće u tim borbama istovremeno i etičko-politički izbor, ali i način oživljavanja „intelektualne funkcije“ u društvu.

Vaš učitelj i osoba koja je fundamentalno uticala na Vaše razmišljanje, Luj Altiser, objavio je u junu 1970. u časopisu La Pensée jedan od svojih glavnih tekstova pod nazivom „Ideologija i ideološki aparat države“. U tom tekstu on razlikuje dva

državna aparata: represivni aparat i ideološki aparat države. Potonji je manje vidljiv i čine ga sve institucije koje omogućuju da klase koje upravljaju državom šire ideologiju na celo društvo. Kakva je razlika između ideološkog državnog aparata o kojem je Altiser govorio 1970-ih i današnjeg ideološkog aparata države?

To je tema za dužu raspravu ... Od Altisera sam naučio mnogo toga, kako kroz njegove tekstove, tako i kroz dugo prijateljstvo i ličnu saradnju. Veoma sam srećan kad vidim da neki od njegovih često nepotpunih i aporijskih tekstova, pisanih u uslovima velike lične i kolektivne napetosti, i danas teraju ljude da razmišljaju ili čak delaju. Opoziciju između „represivnih aparata“ i „ideoloških aparata“ države, koju su često kritikovali, naročito Fuko, ne treba promišljati na tipološki način, čak i ako se Altiser upušta u klasifikacije velikih institucija u jednu ili više kategorija, već pre na dinamički ili strateški način, kao izraz činjenice da odnosi moći osciliraju između dva pola i kombinuju se u nejednakoj srazmeri. No, najdelikatniji problem, a potencijalno i najplodniji, u njegovoj teoriji tiče se *države*. Tu je očita srodnost s pojmom *postestas indirecta*, koji pripada tradiciji političke teologije Belarmina (Roberto Bellarmino) i Hobsa (Thomas Hobbes), a u XIX veku Ogista Konta (Auguste Comte) dovodi do koncepta „duhovne moći“. Kombinujući ga s marksističkom idejom „dominantne ideologije kao ideologije vladajuće klase“, Altiser preuzima gramšijanski program „proširenja koncepta države“ koji okultno smešta u nesvesnoj bazi same individualne subjektivnosti. Međutim, možemo se zapitati da li je ova strukturalna konstrukcija još uvek primerena načinu oblikovanja subjektivnosti u aktuelnom kapitalizmu, koji je s ove tačke gledišta dobro okarakterisan kao „neoliberalizam“. Mlada grčka filozofkinja, Marija Kakožani (Μαρία Κακογιάννη), predložila je koncept „ideološkog tržišnog aparata“ kako bi registrovala novost mehanizma interpelacije pojedinaca kao „subjekata“ u društvu u kojem se ideološka dominacija ostvaruje ne toliko kroz imaginarijum suverenosti, nego kroz imaginarijum konkurencije i profitabilnosti kojoj se moramo „prilagoditi“, kako kaže Barbara Stigler.

U iskušenju sam da mislim da je to još jedan simbol pojave kapitalizma bez buržoazije u klasičnom značenju tog pojma. Jasno možemo videti u trenutnoj krizi koju je generisala pandemija Kovid-19, a čije su moralne dimenzije podjednako fundamentalne kao i ekonomske dimenzije, kako kolektivni nered i čak očaj proizilaze možda i više iz osećaja bankrota tržišta nego iz bankrota države... Ili, bolje rečeno, ovaj drugi proizilazi iz prvog, jer je države danas instrumentalizovalo tržište u meri koja je bez presedana.

U periodu kada je pokret „Žutih prsluka“ dostigao svoj zenit, Vi ste govorili da zahvaljujući tom pokretu, koji predstavlja mnogobrojne unutrašnje kontradikcije, možemo uočiti proces u kojem se „isključeni uključuj“. Interesuje nas kako vidite „Žute prsluke“ u kontekstu novih klasnih borbi u Francuskoj?

Kao pokret koji nije organizovan, već individualizovan, „Žuti prsluci“ verovatno su završili svoju putanju, ali pobuna protiv učinaka isključenosti, odnosno lišavanja aktivnog građanstva, priznavanja i socijalne zaštite, čiji je izraz on bio, neće nestati. Štaviše, moglo bi se pomisliti da su vanredno nejednaki i autoritarni uslovi u kojima se napor društva organizuje – ili dezorganizuje? – u nameri da kontroliše pandemiju, koja i sama utiče na pojedince i društvene grupe na ekstremno neravnopravan način, posebno na planu onoga što sam nazvao „antropološkim razlikama“, tj. razlikama koje lome ljudsku vrstu kao takvu, prepuni novih pobunjeničkih potencija. Međutim, pitanje u kojem će političkom smeru one krenuti, biće postavljeno na akutni način. U pokretu „Žutih prsluka“, koji mnogi vide kao francuski oblik „populizma“ kakav se razvijao i u drugim delovima sveta istovremeno – pomenimo samo Trampa ili Bolsonara – ksenofobne i autoritarne tendencije marginalizovali su i na kraju savladali sami učesnici. Ne postoji međutim garancija da će to uvek biti slučaj. Pobune su pokretačka snaga političkih promena u svetu danas, ali ambivalentnost je njihova temeljna karakteristika, a time i politički problem s kojim moraju da se suoče.

U Vašoj poslednjoj knjizi Istorija bez kraja jednog drugog veka I (Histoire interminable, d'un siècle l'autre, écrit I), poslednje poglavlje predstavlja strateški pledoaje za socijalistički projekat XXI veka. Imamo sledeće pitanje: ukoliko su prethodni socijalizmi, oni konkretizovani u nacionalno-socijalnoj državi, prema Vašem izrazu, mislili politiku u okvirima igre moći tj. odnosa snaga – koji je interpretativni okvir politike koju predlažete za socijalizam XXI veka?

Kada je reč o poslednjem poglavlju moje knjige, najpre želim da naglasim hipotetički karakter opisa i predloga koje sam u njemu izneo. Oni su dakle pitanje dalje rasprave i stoga predmet razmišljanja. Preuzeo sam rizik korišćenjem jednog tako „širokog“ koncepta – izuzetno širokog, što mi i zameraju – kakav je „socijalizam“ u koji sam, okrećući protiv sebe tezu Fridriha fon Hajeka (Friedrich August von Hayek) koja suprotstavlja liberalizmu kao apsolutnoj deregulaciji tržišta sve oblike državne intervencije u ekonomiji, uključio i autoritarni model planiranja i jednostranačje „real socijalizma“, ali i socijaldemokratske formacije Zapadne Evrope i Amerike – dakle, The New Deal; kao i politike razvoja „Trećeg sveta“. Nastojao sam pre svega da upišem sve ove politike i njima odgovarajuće institucionalne inovacije u istoriju klasnih borbi, da podvučem, nakon Kejnsa (John Keynes) i Negrija, odlučujuću ulogu Ruske revolucije 1917. koja je nadahnula kapitalizam osećajem za hitnost socijalne politike (koju je danas izgubio...), kako bismo shvatili da kapitalizam koji danas živimo nije, prema klasičnoj formuli, „predsoblje socijalizma“, već postsocijalistički režim, koji je bio izgrađen dekonstrukcijom socijalizma u raznim oblicima. Takođe, podvukao sam da su, kao što podsećate, ta socijalistička iskustva, inače veoma heterogena međusobno, tretirala socijalno pitanje u nacionalnom okviru, što je takođe izraz njihovog etatizma i objašnjava teškoću da mislimo o pitanju socijalne transformacije na transnacionalan način, mobilišući odgovarajuće snage na tom nivou. Međutim, upravo takav način mišljenja nam danas nameću učinci „globalizacije“, više ili manje popravljivi, kao i oni, definitivno nepopravljivi, učinci ekološke katastrofe. „Socijalizam

XXI veka“ , stavio sam ga pod navodnike kako bih pokazao da nije nužno najbolji pojam ili definitivni pojam, dakle, današnji socijalizam bi trebalo da na otvoren način kombinuje ciljeve i modalitete međusobno veoma različitih politika i nivoa: hipotetički sam podvukao međunarodne *regulative* (o radu, finansijama, ekološkim standardima, naoružanju...), *utopiju* (to jest mali ili veliki eksperimenti s novim načinima zajedničkog života, dakle potrošnje, imovine, itd.), i konačno *pobune* (u širem smislu, po mogućnosti nenasilne).

U junu ove godine potpisali ste apel koji je upozorio javno mnjenje na činjenicu da se Emanuel Makron ne bori protiv rasizma, već protiv antirasizma u Francuskoj. Kako vidite njegov predsednički angažman u celini? Da li je on uneo nešto fundamentalno novo u francuski politički život u odnosu na svoje prethodnike? I kako se osećate povodom činjenice da je aktuelni francuski predsednik izjavio kako je bio „veoma inspirisan“ Vašim radom i da je čak želeo da mu budete mentor na doktorskoj disertaciji?

Mislim da su te izjave predseđničkog kandidata Emanuela Makrona činile deo propagandne kampanje, kao i referenca na kojoj je još više insistirao – o saradnji sa Polom Rikerom. Najzad, nemam ni pravo, ni način da odredim stepen njegove iskrenosti. O toj temi ne bih imao šta dodatno da kažem. Što se tiče Makronove kombinacije u govoru i delovanju retorike modernizacije i reformisanja, koja možda uključuje i socijalnu komponentu s instrumentalizacijom ksenofobije i, zapravo, rasnih pitanja, francuskog identiteta, strogo uzevši, on nije ništa novo uneo u francuski politički život. Ono što je vrlo zabrinjavajuće je da se predseđnik okreće udesno, pa čak i ekstremno desno (naravno, nije jedini koji to radi u okviru francuske političke klase, ali je on taj koji vrši vlast), u vreme kada čitav niz faktora, uključujući terorizam, može gurnuti javno mnjenje prema aktivnom obliku institucionalnog rasizma. To je fenomen koji sam pre nekoliko godina nazvao „nemoć svemogućeg“ , govoreći o jednoj od matrica fašizma u evropskoj istoriji.

Pre tri godine, u jednom tekstu koji ste objavili u dnevniku Le Monde, podvukli ste da EU pod pretnjom tehnokratskog autoritarizma i jačanjem neofašizma rizikuje da eksplodira. U tom tekstu ste pozvali na istorijsku obnovu Evrope koja bi bila zasnovana na novom tipu federacije. U međuvremenu, situacija se vidljivo degradira. Koja je, prema Vašem mišljenju, najverovatnija opcija za EU, uzimajući u obzir aktuelne konjunktуре: raspad ili obnova? Možemo li reći da razaranje bivše Jugoslavije može biti shvaćeno kao indikator nesposobnosti Evrope da se suoči sa sopstvenom sudbinom?

Moj odgovor, oprostite na ovome što ću reći, jeste da nemam pojma. Razaranje Jugoslavije, inače nikada ne koristim izraz „bivša Jugoslavija“..., naravno jeste takav indikator, između ostalog, jer postoje i unutrašnji uzroci (ali mi smo ovde po definiciji u topologiji u kojoj unutrašnji i spoljni uzroci neprestano menjaju svoja mesta), oznaka ove nesposobnosti Evrope koju evocirate. Ali ima ih još mnogo. Bregzit je još jedna, očitо, ali moram da naglasim pre svega ovo kriminalno upravljanje pitanjem migranata i izbeglica na Mediteranu, pre, za vreme i nakon inicijative Merkelove iz 2015. godine. Neki su komentatori u to vreme pozdravljali program Evropske komisije za „ponovno pokretanje“ (uključujući i vrlo ograničenu komponentu udruživanja dugova) koji je u suočavanju s trenutnom krizom viđen kao „hamiltonovski trenutak“, tj. federalistički trenutak za Evropu. Poređenje je na mestu, iako donekle prikriva sve vrste poteškoća u vezi s prirodom izgradnje države u Americi u XVIII veku i u Evropi u XXI veku... Zapravo, ništa nije rešeno, jer, s jedne strane, postavlja se pitanje koja je valuta u svetu generalizovane zaduženosti ili u kojem će monetarnom režimu Evropa morati sudelovati, uzimajući u obzir međunarodnu ravnotežu snaga; i, s druge strane, sve je veća nemogućnost upravljanja zajedničkim budžetom s jačim demokratskim legitimitetom za evropske institucije. Taj legitimitet, u stvari, gotovo i ne postoji. Stoga, zarobljeni smo u situaciji koju sam opisao: nijedna politika neće biti učinkovita za narode Evrope ukoliko se ne izmisli evropski federalizam – setite se onoga što smo ranije rekli o zajedničkim

propisima – dok njegovi protivnici, iz često međusobno suprotstavljenih razloga, ali čija se negativnost umrežuje, imaju u rukama sva sredstva blokiranja. Ne mogu dozvoliti sebi da kažem bilo što drugo. Kao i drugi, i ja mislim na *Mesečare*, Hermana Broha (Hermann Broch).

Na jednom naučnom skupu u Montrealu 22. oktobra 2018. afirmisali ste tezu da nakon „rata protiv terora“ danas govorimo o „ratu protiv migracija“. Kako vidimo, pitanje migracija ne samo da produbljuje rascep između levice i desnice, nego i unutar same levice, između struja koje plediraju za tzv. bezbednosno rešenje i onih koji zagovaraju humanitarnu poziciju. Vi branite tezu prema kojoj su pravo na kretanje i gostoprimstvo temeljna ljudska prava. Kako, prema Vašem mišljenju, pitanje migracije treba shvatiti u kontekstu savremenog kapitalizma i koja je primerena strategija za progresivnu levicu po tom pitanju?

Budući da ne mogu u nekoliko reči odbraniti celinu argumenta po ovom pitanju, koji se osim toga nastavlja razvijati, osim kada je reč o centralnoj tački koja se tiče prepoznavanja političke i moralne važnosti samog pitanja, biću zadovoljan da s vama podelim tri ideje. Prvo, moramo prestati biti zatvoreni u ovu dihotomiju „bezbednosti“ i „humanitarnosti“, koja je sama po sebi element retorike rata protiv migracija, tačnije protiv migranata i izbeglica – koje zajedno zovem „lutajući“. Prihvatanje lutajućih u „humanim“ uslovima, odnosno u skladu s međunarodnim pravom, policiji može predstavljati probleme kao i svako kretanje stanovništva u vanrednim situacijama, ali to ne predstavlja opasnost za „bezbednost“ evropskih zemalja ili njihovih zajednica. Amalgam koji se pravi pitanjem „terora“ jasno je rasistički, posebno kroz islamofobnu komponentu. Drugo, analiza međunarodnih migracija u današnjem svetu, uz svu složenost konkretnih određenja koja ih prate, poput orijentacije migracija s juga na jug, s juga na sever, kombinacija pravnih i ilegalnih oblika, korelacija ili ne transformacijom međunarodne podele rada, itd., deo je transformacije onoga što je Marks na-

zvaao „zakonom stanovništva“ u kapitalizmu i onoga što je Roza Luksemburg – a zatim i njeni naslednici, analizirajući „svetski sistem“ istorijskog kapitalizma – promišljala kao artikulaciju između kapitalističkih „centara“ i njihovih „periferija“. Danas su centri u Evropi ili Americi, ali i u Kini, Jugoistočnoj Aziji, Persijskom zalivu..., a „periferija“ tamo odakle dolazi proleterska prenaseljenost. Konačno, treće, regulacija kretanja stanovništva i posebno priznavanje „prava da se imaju prava“ (Arent) za sve kategorije ljudskih bića na Zemljinoj površini, teritorijalizovane i deteritorijalizovane, nacionalizovane i denacionalizovane, predstavlja srce novog kosmopolitskog zakona i novog međunarodnog poretka, čemu se protive sve konzervativne snage, uključujući i one koje se tu i tamo u svetu svrstavaju u „levicu“. U svakom slučaju, ulazak čovečanstva u doba klimatskih i demografskih nestabilnosti, kojima će se kako sada vidimo priključiti i zdravstvene nestabilnosti, neizbežno je na dnevnom redu. Ne znam koliko će vremena biti potrebno da većina naših naroda postane svesna toga, niti koja će vrsta nasilja biti njen uslov, jer, nažalost, ne verujem da bi i genocidne prakse trebalo isključiti kao opciju.

Razgovor vodili Ivica Mladenović i Zona Zarić

Preveo Ivica Mladenović

Volkang Merkel: Pandemija i novi izazovi demokratiji

Volkang Merkel (Wolkang Merkel, 1956), politikolog koji je uticao na globalne debate o demokratiji i autoritarizmu, bio je dugogodišnji direktor prestižnog nemačkog Centra za društvene nauke u Berlinu (WZB) i profesor na Univerzitetu Humbolt. Takođe je i nepartijski član Odbora za osnovne vrednosti nemačke Socijaldemokratske partije (SPD). Poslednjih godina intenzivno proučava krizu demokratije i posledice globalizacije na podele u društvu. Njegovo ime u Nemačkoj je gotovo sinonim za promišljanje trenutnih tokova i izazova modernih demokratija.

U nedavnom članku, tvrdite da su demokratije retko kad tokom poslednjih 50 godina nestale usled oružanih pobuna; nasuprot tome, demokratije su, tvrdite, slabile i umirale sporom smrću. Mnoge konsolidovane, ili kako biste Vi rekli, „uzglobljene“ demokratije suočavaju se sa pokušajima da se država zarobi ili da se barem osigura preovlađujuća uloga izvršne vlasti. Da li smo svedoci globalne smrti demokratije?

Ne, nismo svedoci globalne smrti demokratije; ipak, demokratska euforija iz devedesetih godina prošlog veka jeste nestala. Nakon 2000. godine usledila je decenija demokratske stagnacije, a prestala je sa trećim talasom demokratizacije. Tada su nastali izazovi sa kojima se demokratija suočava trenutno, kao i spori, ali gotovo globalni, pad demokratskog kvaliteta vladanja; to se nastavlja i danas. Sa ovim problemom suočila se čak i Evropa, kada su desno nastrojene populističke partije pokrenule nacionalističke i šovinističke proteste protiv liberalnih i kosmopolitskih elemenata demokratskog uređenja. Nema

sumnje, međutim, da su mlade demokratije u Istočnoj Evropi nazadovale brže od dobro ustanovljenih demokratija Zapadne Evrope. Poljska je postala, na primer, defektna demokratija, dok su Mađarska i Srbija na pragu autoritarne vladavine. Rusija i Belorusija, takođe, već su otvoreno autokratski režimi ili su čak to i bile još od pada komunizma.

Pandemija sa kojom se svet i dalje suočava ide ruku pod ruku sa značajnim ograničenjima ljudskih prava. Čini se da je ova mogućnost u velikoj meri (zlo)upotrebljena u onim državama koje nazaduju u kvalitetu svojih demokratskih institucija, što je možda najizraženije u slučaju Srbije. Budući da se kraj pandemije ne nazire, kako ocenjujete ovaj spoj (populističkog) autoritarizma i sekuritizacije, a koji počiva na merama za suzbijanje pandemije?

Ispostavilo se da pandemija koronavirusa predstavlja novi i prethodno nepoznat izazov za sve demokratije. Ovo važi i za zemlje poput Danske, Francuske i Nemačke. Čak i u ovim visokokvalitetnim demokratijama neka osnovna prava i slobode bili su suspendovani. To je bio čas izvršne vlasti. Takve okolnosti podsetile su više na ideje desno orijentisanog konstitucionaliste Karla Šmita nego na liberalne vrednosti Džona Rolsa (John Rawls) i Ralfa Darendorfa (Ralph Dahrendorf). Jaki autoritarni politički lideri već defektnih demokratija, poput Mađarske, Srbije i Turske, iskoristili su pandemiju koronavirusa kako bi nekontrolisano ili uz pomoć „svojih“ parlamentarnih većina dodatno učvrstili sopstvenu autokratsku vladavinu. Ukoliko dođe do ozbiljnog drugog talasa koronavirusa, to može predstavljati poslednji *coup de grâce*, odnosno poslednji udarac, za ove trenutno hibridne režime koji su na izmaku. Sekuritizacija u doba koronavirusa može biti pretnja po demokratiju (na primer, u Mađarskoj i Srbiji), ali ona takođe može biti sprovedena demokratski, kao što je to slučaj u Danskoj i Švedskoj, na primer.

Trenutno živimo u deceniji političkih protesta: protest pod nazivom „Crni životi su bitni“ jeste poslednji u nizu, dok se Sr-

bija nalazi usred novog talasa protesta koji je naišao na brutalnu reakciju policijskih snaga. Koji je potencijal protesta i društvenih pokreta kada imamo na umu jačanje desničarskih i konzervativnih snaga širom sveta?

Mislim da smo svedoci vremena u kojem istovremeno imamo kulturno progresivne pokrete, poput „Crni životi su bitni“ ili „Petak za budućnost“, i reakcione pokrete koji su nacionalistički, netolerantni i ksenofobični. Neki od njih delimično su organizovani „odozgo“, kao što je to slučaj u Srbiji i Turskoj. Ipak, mnogi od tih pokreta zapravo su samonikli i pokrenuli su ih niži društveni slojevi koji čine deo zapadnoevropskih društava. Ovu pojavu možemo nazvati mračnom stranom građanskog društva. Povrh toga, istovremeno postojanje progresivnih i regresivno-autoritarnih pokreta pokazuje da su evropska, severnoamerička i južnoamerička društva – duboko podeljena društva. Shematski prikazano, sa jedne, desne strane, vidimo nižu srednju klasu koja je gubitnik globalizacije, dok sa druge, kosmopolitske strane, uočavamo pobednike globalizacije. Društveno-ekonomske klase presecaju se sa kulturološkim podelama, što sukobe čini složenim i normativno zbunjujućim.

Nemačka kancelarka i francuski predsednik podržavaju predsednika Srbije, Aleksandra Vučića, u ime stabilokratije u regionu, što doprinosi jačanju njegove moći i zarobljavanju institucija u Srbiji. Trenutno se suočavamo sa urušavanjem institucija, naročito zdravstvenog sistema, usled višedecenijskog nemara. Kolika je odgovornost evropskih državnika povodom dezintegracije demokratskih institucija u ime očuvanja stabilnosti u regionu? Da li je stabilnost uopšte moguća bez demokratskih institucija?

Nažalost, odgovor je potvrđan. Autokratije mogu biti poprilično stabilne. Dovoljno je setiti se Kine, Severne Koreje, Belorusije, pa čak i Saudijske Arabije. Sjedinjene Države i Evropska unija pre biraju stabilnost nego ljudska prava i demokratiju. Henri Kissinger (Henry Kissinger) je jednom rekao povodom čileanskog

diktatora Augusta Pinočea (Augusto Pinochet): „Nije važno da li je on skot; važno je da li je naš skot“. Evropska unija, predsednik Makron i kancelarka Merkel, nisu toliko direktni kao što je to bio Kisindžer tokom Hladnog rata; ipak, potajno i oni veoma često slede isti slogan. Iskreno govoreći, međutim, nije samo kancelarka Merkel u Nemačkoj videla Vučića na početku njegovog mandata kao nadu za stabilnu demokratiju u Srbiji. Ta pogrešna pretpostavka postaje jasna. Brutalna represija trenutnih protesta u Srbiji (ili pak njihova organizacija) sada snažno menja nekada pozitivno viđenje Vučića širom Nemačke. Autokratska stabilnost, međutim, nije verovatna već na srednjoj stazi u društvima u kojima postoje snažne demokratske i građanske snage, kao što je to slučaj u Srbiji.

Svedoci smo značajnog porasta moći Zelene partije u Nemačkoj, dok Socijaldemokratska stranka i Die Linke slabe. Istovremeno, AfD (Alternativa za Nemačku) takođe beleži značajan porast u broju svojih pristalica. Da li je Zelena stranka nova levica? Kako vidite njen program? Šta nije u redu sa levicom kada ne uspeva da pridobije poverenje građana i građanki?

Zelena stranka je „nova kulturna levica“. U društveno-ekonomskim terminima, ona predstavlja „novu sredinu“ koju podržavaju profesionalci, visokoobrazovani i ekonomski dobrostojeći ljudi. Zelenoj stranci značajno je koristio raskol između kosmopolita i komunitarijanaca. Ona predstavlja savremeni kosmopolitizam koji nije ni levo ni desno orijentisan. I Zeleni i AfD profitiraju u velikoj meri od stalnog pada popularnosti socijaldemokratske stranke (SPD). Bivši glasači socijaldemokrata koji pripadaju srednjoj klasi, kao i tradicionalna radnička klasa napustili su SPD. Glasači koji pripadaju srednjoj klasi okrenuli su se Zelenoj stranci, dok su se mnogi iz radničke klase priklonili nacionalističkom AfD-u. Narednu nemačku vladu verovatno će formirati CDU/CSU zajedno sa Zelenom strankom.

Istaknuti evropski političari zvanično su podržali kampanju desno orijentisane vladajuće stranke u Hrvatskoj; među nji-

ma su Ursula fon der Lajen (Ursula von der Leyen), kao i trenutni predsednik Evropske komisije. Njihova podrška naišla je na snažno protivljenje, kao i na stav da su određene norme ponašanja time prekršene. Koja je Vaša reakcija na ovakav vid uplitanja u izborni proces? Da li je nepristrasnost samo iluzija koju treba da napustimo?

Nepristrasnost u politici zaista jeste iluzija koja možda čak i nije toliko progresivna. Moramo razumeti politiku na drugačiji, bolji način: politika se tiče interesa, moći i vrednosti. Da li je Evropska unija ostala nepristrasna tokom krize evra? Naravno da nije. Ekonomski interesi Severa, naročito Nemačke, inspirisale su pogrešnu politiku rezova koja je štetila evropskom Jugu. Direktno uplitanje u društvene politike koje ide protiv legitimno izabranih nacionalnih vlada izuzetno je problematično. Uplitanje u državne izbore, međutim, nije samo po sebi nedemokratsko. Na primer, ne bi li bilo zanimljivo ako bi građani i građanke sveta imali pravo glasa na izborima u Sjedinjenim Državama, budući da upravo odluke Sjedinjenih Država imaju značajan uticaj na njihove živote? Lično bih voleo da postoji neka vrsta „uplitanja“ u izbore u Mađarskoj, Poljskoj i Srbiji – ona vrsta koja bi podržala demokratske snage u tim zemljama umesto autokratskih. Princip nemešanja u nekom smislu jeste reliktna nacionalne prošlosti u globalizovanom svetu. On više koristi autokratama (kineski model) nego demokratskim snagama.

Najzad, pridružili ste se međunarodnom pozivu na solidarnost sa Institutom za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, koji je iznedrio neke pozitivne rezultate. Da li smatrate da intelektualci mogu imati ikakav doprinos i u čemu bi se taj doprinos sastojao?

Uopšteno govoreći, veoma sam skeptičan povodom moći intelektualaca da utiču na politiku. Postoje okolnosti, pak, u kojima širok nacionalni i međunarodni savez intelektualaca može uticati na javni diskurs. Ukoliko intelektualci imaju pristup medijima i popularnu prijemčivost, onda oni mogu promeniti čitavu

društveno-političku debatu. Čak i ako samo ovo urade, oni su već time uticali na politiku. Antonio Gramši, kao i Jirgen Habermas u neku ruku, u pravu su kada tvrde da intelektualni i popularni diskursi mogu izmeniti vladajuće ideje vladajuće klase. Demokratska je dužnost intelektualaca da budu glasovi morala u svojim društvima. U slučaju Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, podrška intelektualaca očigledno je bila glas morala i razuma. Jirgen Habermas bi je nazvao silom boljeg argumenta bez sile.

Razgovor vodila Gazela Pudar Draško

Preveo Marko Konjović

Rut Vodak:

Politike straha – uspon krajnje desnice u Evropi

Rut Vodak (Ruth Wodak, 1950) je profesorka emerita studija diskursa na Univerzitetu u Lankasteru i profesorka lingvistike na Univerzitetu u Beču. Višestruko je odlikovana bivša predsednica Evropskog udruženja lingvista, članica Britanske akademije društvenih nauka i Evropske akademije. Zajedno sa saradnicima sa Univerziteta u Beču ustanovila je interdisciplinarni, problemski orijentisan pristup analizi problema u diskurzivnim praksama kroz vreme i u različitim domenima. Razmatra i sve političke i ekonomske protivrečnosti koje nameće globalizacija. Ukazuje na rastući desničarski populizam koji se polako seli u politički centar, ali i na ostale velike probleme unutar Evropske unije, između ostalog, na problem imigracione politike koju sprovodi Unija.

Ako pokušamo da kontekstualizujemo Vaše istraživanje ili da mu damo neku odrednicu, šta biste više voleli: studije diskursa (DS), kritička analiza diskursa (CDA) ili istorijsko-diskurzivni pristup?

Ja preferiram kritičku analizu diskursa, jer ona može da obuhvati sve to. Kada sam sprovodila svoje istraživanje u oblasti sociolingvistike, studije diskursa još nisu postojale, ali od devedesetih godina prošlog veka radim na ovoj paradigmi.

Kako vidite sve šire mreže i grupe istraživača u DS-u i promene u CDA iz devedesetih, nakon simpozijuma u Amsterdamu u januaru 1991. godine, na kojem je nekolicina ljudi, koji se sada smatraju važnim naučnicima za CDA, artikulisala neke od najvažnijih ideja značajnih za razvoj ove oblasti?

Od sastanka 1991. godine u Amsterdamu, kritičke studije diskursa su se brzo razvijale i širile. Integrisani su veoma različiti pristupi, postavljena su različita istraživačka pitanja unutar različitih interdisciplinarnih oblasti rada. Na primer, neki ljudi su počeli da rade sa ljudima iz oblasti obrazovanja, poput Gintera Kresa (Günther Kress) koji je došao sa Londonske škole za obrazovanje. Dakle, postoji čitavo polje koje sada istražuje različite žanrove, posebno one vizuelne, a sada naravno i Veb 2.0. Zatim, tu je i novi razvoj vezan za nove tehnologije. A u najnovijem broju *Metoda za kritičke studije diskursa (Methods for Critical Discourse Studies)*³ integrisali smo dva nova poglavlja o multimodalnosti i internetu. Kritički pristup podrazumeva da ništa ne uzimate zdravo za gotovo, da postavljate pitanja i ohrabrujete istraživanje koje je orijentisano na probleme, a ne samo fokusirano, na primer, na metafore ili druge jezičke elemente.

Drugi bitan pravac razvoja tiče se kognitivnih studija diskursa, i toga kako integrisati empirijski rad s jedne strane i vrlo formalne apstraktne pristupe, poput rada Pola Čiltona (Paul Chilton) o *deiksi* ili teorije proksimizacije Pjotra Kapa (Piotr Cap) i Kriisa Harta (Chrisa Hart). Postoji, dalje, i pristup, takođe snažno povezan sa mojim sopstvenim istraživanjem, o diskursu i argumentaciji, pa teoretičari argumentacije takođe učestvuju u kritičkim studijama diskursa. Ali postoje i neke tenzije, koje se uvek pojavljuju u interdisciplinarnom radu. Imamo, zatim, još jednu struju u jezičkoj politici, koja se zapravo razvila u okviru sociolingvistike, kao što su studije kritičke jezičke politike, poput onih koje sprovode Penikuk (Alastair Pennycook), Roberts (Ian Roberts) i Monika Heler (Monica Heller). Mislim da oni zapravo ne bi hteli da se zovu predstavnicima Kritičkih studija diskursa (CDS), ali smo se odlično uklopili. Štaviše, i drugi naučnici, kao i ja, rade sa političkim naukama i sa politikom identiteta. Radimo zajedno sa istoričarima i politikolozima. Uvek se pojavljuju novi problemi za koje su vam potrebni različiti stručnjaci.

3 Treće izdanje objavljeno je u to vreme.

Kakav je položaj ili status DS u okviru društvenih nauka? Da li je reč o teoriji ili različitim metodologijama, ili oboje?

Ponekad postoje različiti nesporazumi. Jedan, na primer, podrazumeva da su DS ili CDS samo „metode“ ili „alati“ koje možete primeniti. Analiziraš nešto poput desničarskog populizma, a zatim postoji metoda koju uzimaš i primenjuješ je na tekst. To nije tačno, jer je DS, uvek, u isto vreme teorija i metodologija. U svakom pristupu postoji specifična teorija o diskursu i društvu, bilo da je to Frankfurtska škola ili fukoovska, gramšijevska ili koja god sveobuhvatna teorija. Ali, mnogi ljudi iz društvenih nauka dolaze do mene i pitaju: „Kako mogu da radim CDA?“ I onda im odgovorim: „Kako to misliš? Šta želiš da radiš? Koje je tvoje istraživačko pitanje? Kakav pristup podržavaš? Kako teoretizuješ komunikaciju i društvo?“ A oni kažu: „Pa, ja samo želim da ovo analiziram.“ Pa, ne možete „samo da ovo analizirate!“ Morate imati teorijske pretpostavke o tome kako pristupiti društvenim događajima i pojavama.

Još jedna zbudjujuća, pogrešna pretpostavka, bila bi da vi samo analizirate tekst i znate šta vam je činiti. Pa, mi ne analiziramo samo tekstove. Očigledno, moramo znati mnogo o kontekstima. Morate takođe imati i nekakvo poznavanje lingvistike. Ne možete tek tako hermeneutički tumačiti tekst. Svaka analiza teksta je i hermeneutička, naravno, ali moramo izvesti *retroduktivnu* analizu, tako da neko drugi može razumeti tu proceduru. Morate znati pragmatiku i/ili semantiku i/ili retoriku, i tako dalje. Mnogi naučnici iz polja društvenih nauka to ne vole. Kažu mi: „Pa, znaš, ti zapravo gledaš zamenice, zaključke i implikacije, pretpostavke, a nama ne treba ovaj žargon! Svi prosto znaju jezik!“ I onda ja uzvratim: „Ali, i ti imaš mnogo žargona!“ I lingvisti imaju neki žargon. Studije diskursa nisu kutija s alatom! Zato radimo na *abduktiv* način, uvek idemo od teorije do teksta, a zatim se ponovo vraćamo teoriji.

Dakle, postoje nesporazumi i kad god predajem u interdisciplinarnom okruženju – što sam često radila sa politikolozima,

sociolozima, historičarima, pravnicima i psiholozima – oni budu razočarani. Teže je nego što su mislili! Nadaju se da će pronaći nešto poput „lake analize diskursa“. *Samo pronalazimo opšta mesta (topoi)*! Pa, ne pronalazimo samo *opšta mesta*. Morate znati nešto o teoriji argumentacije. Ne morate da studirate lingvistiku 6 godina; međutim, mi smo paradigma koja je usmerena ka rešavanju problema, ona zavisi od toga šta vas interesuje. Zatim razvijate odgovarajuću metodologiju. Objavila sam i priredila veoma korisnu knjigu: *Kvalitativna analiza diskursa u društvenim naukama (Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences)*⁴ sa Mihaljem Križanovskim (Michal Krzyzanowski), jednim od mojih bivših studenata (a sada profesorom na Univerzitetu Upsala). Pošto smo mislili „u redu, moramo obezbediti ulaznu tačku za kolege“, razvili smo pristup kroz različite žanrove. Kako analizirati intervju, novine i dijaloge, na primer. U svakom poglavlju postoje studije slučaja, a predstavljamo i mogućnosti kako ići dalje. Dakle, ako sociolozi žele saznati kako da analiziraju debatu, naći će to tamo bez potrebe da pohađaju studije još dve godine.

U svojoj najnovijoj knjizi Politike straha (Politics of Fear) koristite diskurzivno-istorijski pristup. Da li ste ga razvili zato što ga smatrate najadekvatnijim za problem koji analizirate (desničarski populizam) ili je to prosto jedan širi okvir?

To smo zapravo razvili još odavno, proučavajući „ aferu Valdhajm“ iz 1986. godine u koju je bio upleten bivši generalni sekretar UN Kurt Valdhajm (Kurt Waldheim). Ovaj skandal je polarizovao zemlju. Valdhajm je bio povezan sa *Vermahtom* u Solunu i na Balkanu, i bio je i prevodilac generalu Aleksanderu Leru (Alexander Löhr) koji je bio jedan od najopakijih nacističkih generala u Grčkoj. U Solunu je preko četrdeset hiljada Jevreja deportovano u logore smrti. Valdhajm je napisao autobiografiju, a ova epizoda iz njegovog života nije se pojavila u knjizi. Novinari

4 Wodak, R. and Krzyzanowski, M. (2008). *Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.

su otkrili da je on „zaboravio“ ovaj deo svog života, pa su započete obimne istrage. Ubrzo je usledio ogroman talas antisemitizma u Austriji, pošto su ti novinari govorili: „Pa, znate, on je samo obavljao svoju dužnost kao što smo svi mi činili u *Vermahtu*, krivci su bili Hitler i SS, a ne obični vojnici.“ I ovo mišljenje polarizovalo je zemlju, jer je odjednom *vršenje svoje dužnosti* bilo stavljeno pred izazov: šta je „ispunjavanje svoje dužnosti“ značilo u kontekstu vojske koja je počinila ratne zločine, istrebljenje i genocid?

Trebalo je da ja istražim ovu debatu i proučim porast antisemitizma u pomenutoj kampanji. I odmah sam shvatila da nam je potreban istorijski pristup. Nije bilo načina da jednostavno osmislimo lingvistički projekat, jer smo morali da razumemo pozadinu, rat na Balkanu i mnoge insinucije. Dakle, bili su nam potrebni psiholozi da bismo razumeli predrasude i istoričari da razumemo istoriju antisemitizma. I to je postao ogroman projekat, iako smo imali vrlo malo novca i većina kolega je sprovodila ovo istraživanje jer je bilo tako relevantno. To je bila prva velika posleratna polarizacija austrijskog društva. Godina 1986. u Austriji je bila poput 1968. u Nemačkoj: „Šta su tvoji roditelji radili tokom rata?“ – veliko pitanje. I to je dovelo do diskurzivno-istorijskog pristupa. Bilo je očigledno da taj pristup mora biti interdisciplinaran; morali smo da povežemo svoju studiju sa društvenim promenama na mnogo diferenciraniji način nego što je to učinio Ferklaf (Norman Fairclough) 1992. godine⁵ u knjizi *Diskurs i društvena promena (Discourse and Social Change)*. Pratili smo čitav diskurs iz dana u dan, intervju po intervju. Konačno, u Nemačkoj je objavljena knjiga pod naslovom *Svi smo mi nevini počiniooci (We are all Innocent Perpetrators)*.⁶ Istraživanje je imalo ogroman uticaj – u Austriji je to, međutim, negirano. Reč je o prvoj studiji ove vrste koja je dekonstruisala ksenofobiju i antisemitizam, modernog „unutrašnjeg stranca“ koji se bavi krivi-

5 Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity.

6 Wodak, R. et al. (1990). *Wir sind alle unschuldige Täter!: Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

com i ratnim zločinima. Studija je pokrenula značajnu promenu u mojoj istraživačkoj orijentaciji. Ona me je i lično privukla, jer sam dete austrijsko-jevrejskih izbeglica.

Usledile su druge studije o 1989. godini i padu „gvozdene zavese“. Takođe smo sproveli studiju o rumunskim i poljskim migrantima koji su došli u Austriju 1989/90. godine, istražujući diskurzivni pomak od dočekivanja disidenata raširenih ruku do odbijanja migranata koji bi da nam „oduzmu posao“. Zatim je usledila studija o austrijskom identitetu, koja je prevedena na engleski, nekoliko projekata o evropskim identitetima i studije desničarskog populizma, pokrenute usled uspona Jerga Hajdera (Jörg Haider) 1986. godine. Ta 1986. predstavljala je prekretnicu u posleratnoj Austriji: prvi put se razgovaralo o nacističkoj prošlosti, a zatim je usledio *coup* Hajderove Slobodarske partije (FPÖ), i krajnja desnica postaje vidljiva. Zbog uspona FPÖ-a, počeli smo da analiziramo Hajderov istorijski revizionizam, pozivanje na nacizam, provokacije, ksenofobiju, antiimigraciju, antisemitizam, antimuslimansko raspoloženje itd. Godine 1999. Hajder je osvojio više od trećine glasova (27%). Priredila sam knjigu sa Antonom Pelinkom (Anton Pelinka) *Fenomen Hajdera u Austriji (Das Haider-Phänomen)*; Austrija je, kao i Francuska, bila prva zemlja u kojoj je krajnje desničarski populizam postao snažan; takozvana *hajderizacija* Evrope. Ne samo Hajderova retorika, već i njegovi koncepti i ideologija uticali su na mnoge druge desničarske populiste i nacionalističke partije.

Čini se da su danas krajnje desničarska populistička politika i njeni specifični diskursi i retorika postali deo mejnstrima u mnogim zemljama. Čini mi se da ovo potvrđuje Vašu hipotezu iznetu u knjizi Politika straha, o „hajderizaciji“, ali takođe svedoči o izmenjenom značaju desničarskog populizma, ne samo u Evropi, već i širom sveta. Zašto smo svedoci ove besramne normalizacije politike straha i kakva se to promena poslednjih godina dogodila unutar diskursa, političkih alata i političke agende desnog populizma?

Mislim da je važno najpre reći da se naš svet na mnogo načina značajno promenio između 2014. godine, kada sam završila prvo izdanje knjige, i 2020. godine, kada sam završila drugo izdanje. Kao polaznu tačku u prvom izdanju uzela sam izbore za Evropski parlament 2014. godine, a u drugom izbore za EP iz 2019 godine. Ova dva primera daju nam uvid u to kako su evropski građani glasali i kako i šta će se promeniti u međuvremenu. Bregzit i izbor Trampa bili su glavni događaji u ovom periodu koje mnogi ljudi nisu predvideli. Bila sam na Evropskom univerzitetskom institutu 2016. godine kada je održan referendum o Bregzitu i ljudi su bili šokirani, niko među svim tim poznatim politikolozima nije očekivao ovakav ishod. Slično je bilo i sa Trampom, vrlo je malo ljudi predvidelo da će on pobediti. Međutim, moramo imati na umu da je bilo društveno-političkih kontingentnosti koje bi mogle objasniti zašto su ti izbori i referendumi prošli onako kako su prošli.

Ako se sećate, napisala sam Epilog prvom izdanju kada je *Alternativa za Nemačku* tek nastajala, i kada su se održavale prve demonstracije PEGIDA-e; postavila sam pitanje: „Ko zna šta bi Angela Merkel uradila?“, kako će ona reagovati na ovaj novi pokret s krajnje desnice, nadajući se naravno da će se CDU distancirati od krajnje desnice i da neće pokušati da je preuzme, kao što su to učinili Austrijska narodna partija ili torijevci u Velikoj Britaniji. Zatim se dogodila izbeglička kriza 2015/2016, bio je to krupan događaj, a intelektualci poput Ivana Krsteva (Иван Кръстев), na primer, tvrdili su da je to bio događaj koji je pokrenuo uspon krajnje desnice u Evropi. Verujem da razlog za to nije bio samo priliv izbeglica, već i posledice finansijske krize, ljudi su bili veoma ljuti, mislim s pravom, u smislu da su banke spasene, ali ne i ljudi. Ne zaboravite iskustva krize evrozone i grčke krize, takođe iz 2015. godine, koje su bile snažni pokretači za pomak udesno. Na primer, SIRIZA je izgubila borbu protiv Komisije i Trojke. Zatim dolazi izbeglički pokret, i sve ove krize olakšale su stvaranje arene u kojoj su se mnoge stranke mogle pozicionirati. Otvorile su nišu za krajnju desnicu i levicu. Očigledno, levica nije iskoristila tu priliku da predstavi alternativni program koji

bi se mogao protivstaviti politici štednje (nažalost, većina levičarskih stranaka sledila je „treći put“), a krajnja desnica instrumentalizovala je politiku migracija i azila. Tako danas u većini zemalja postoji polarizacija između urbanog i ruralnog, manje i više obrazovanog, starog i mladog, ženskog i muškog, postoje mnoge podela i rascepi koji su postali mnogo očigledniji.

Dakle, postoje krupne razlike između 2014. i 2020. godine; na evropskim izborima glavne stranke su izgubile, a ekstremne stranke, leva i desna, osvojile su više mesta, kao i partije zelenih. Ovo poslednje se može objasniti porastom pokreta „Petkom za budućnost“. Ne samo na nacionalnom, već i na evropskom nivou, ljudi su postali mnogo svesniji nadolazeće klimatske krize. Stoga, dolazi do promene na političkom spektru; izbeglice su postale žrtveni jarci, označeni kao „ilegalni migranti“ (ovo je pogrešan izraz, trebalo bi da glasi „iregularni migranti“), granice su zatvorene; odjednom se rasprava usredsredila na „Tvrđavu Evropu“, „moramo da zaštitimo svoje granice“. „Balkanska ruta“ bila je središte (austrijske) debate. Tako je ovu agendu kolonizovala krajnja desnica, a normalizovao konzervativni mejnstrim. Ne svuda, ali u nekim zemljama – Austrija je dobar primer za to, u osnovi je Sebastijan Kurc (Sebastian Kurz) preuzeo ÖVP, sada je to „nova“ Narodna partija, sa vrlo restriktivnom agendum u pogledu azila i migracija. Oni su kolonizovali teme krajnje desnice i preuzeli 10% njihovih birača. Drugim rečima, usvojili su politiku Slobodarske partije Austrije u pogledu migracija, azila i ljudskih prava.

Navedeno nemačko iskustvo slično je iskustvima u Velikoj Britaniji, u kojoj su torijevci preuzeli teme UKIP -a. UKIP u osnovi više ne postoji, postoje druge krajnje desne i ekstremističke stranke. Naravno, veoma je teško objasniti zašto je Donald Trump pobedio, o tome postoji mnoštvo knjiga i tekstova, pa neću pokušavati da pružim *jedno i jedino* objašnjenje. S jedne strane, to je bila rasistička reakcija na osmogodišnji mandat „crnca u Beloj kući“ (tj. Baraka Obame), koju su mnogi beli glasači i glasačice iz srednje klase odbacili. Migracijska pitanja su

instrumentalizovana, Tramp je mobilisao ljude pretnjom invazijom. Uprkos Trampovoj mizoginiji i očiglednom seksizmu, mnoge žene su glasale za njega. Studije pokazuju da se paradoks dogodio zato što su pitanja imigracija i azila smatrana važnijim od seksizma.

Treće, imamo ekonomske razloge; međutim, nova knjiga Arona Vintera (Aaron Winter) i Orelijena Mondona (Aurelien Mondon) pokazuje da radnička klasa nije u potpunosti glasala za Trampa, jer se upravo radnička klasa promenila. U SAD većinu radničke klase čine siromašni ljudi koji pripadaju etničkim manjinama. Rezultati izbora pokazuju da su ovi delovi radničke klase glasali za Klintonovu, ili uopšte nisu glasali. Isto važi i za evropske izbore. „Klasična“ radnička klasa više ne postoji u mnogim zemljama, radničku klasu sada čine migranti. U Beču, na primer, na izborima u oktobru 2020. godine, jedna trećina stanovništva Beča nije imala pravo glasa jer nisu austrijski državljani, oni su migranti. Ove ljude više ne zastupa niko, čak ni sindikati, a isto važi i za prekarijat, nema nikoga ko bi ih zastupao i oni su često ugroženi.

Stoga, jednostavna objašnjenja ne funkcionišu. Štaviše, Tramp je takođe uspeo jer je harizmatičan i zabavljač. Ubedio je i pokrenuo veliki odziv ljudi i obraćao im se svojom retorikom protiv stranaca i protiv elite. Izjava Hilari Klinton (Hillary Clinton) o „jadnicima“ (*deplorables*), njen skandal sa elektronskom poštom, intervencija Rusije, sve su to takođe važni činiooci. Verujem da tradicionalna levica nije zaista razumela ove promene. Mogu samo dodati kako je očigledno da određene teme i načini izražavanja bivaju normalizovani ukoliko ih koriste glavne stranke. Ako vodeći konzervativci kolonizuju ove teme, onda s njima biva integrisana i krajnje desničarska retorika. Češći je slučaj da ona postaje više kodirana. Vilhelm Hejtmejer (Wilhelm Heitmeyer), nemački sociolog, u svojim važnim radovima uvodi koncept „grube uljudnosti“ (*coarse civility*) da bi opisao kako danas govori srednja klasa; bez podrške konzervativaca, krajnja desnica nikada ne bi uspela.

Jedno široko rasprostranjeno objašnjenje uspeha desničarskog populizma, „skrojeno za sve prilike“, sugeriše da ono predstavlja „pogrešan odgovor na stvarne probleme“ u uslovima nedostatka stvarne političke alternative, tj. da taj uspeh podgreva osećaj nepravde kod populacije „skrajnutog“ društvenog sloja proizvedenog neoliberalizacijom. Međutim, istakli ste da primeri poput Austrije i Švajcarske, bogatih nacija u kojima se razarajuće posledice neoliberalizacije ne osećaju naširoko, ali u kojima desni populizam ipak uspeva, osporavaju ovu tezu. Da li smatrate da postoji neka vrsta „najmanjeg zajedničkog imenitelja“ u desničarskom populizmu širom sveta koji bi, uprkos svim kontekstualnim razlikama, mogao objasniti (neke) njegove uspehe – da li bi to moglo imati veze s načinom na koji desničarski populizam koristi jezik kako bi realnost učinio „upravljivom“ (manageable) u uslovima modernosti (u skladu sa Fukoovim pojmom znanja/moći)?

Zašto Austrija, Švajcarska i Danska, na primer, veoma bogate zemlje, imaju velike stranke na krajnjoj desnici – Norveška takođe, najbogatija zemlja na svetu? Ove zemlje nije teško pogodila finansijska kriza. Ovaj fenomen se odnosi na politiku identiteta i simboličku politiku. Nije slučajno što su to male zemlje unutar veće Evropske unije (osim Švajcarske i Norveške). U tim zemljama politika nacionalnog identiteta seže daleko unazad. Očigledna je nostalgija za herojskom prošalošću, „retrotopijom“, kako je naziva Zigmund Bauman (Zygmunt Baumann). Ovo je svakako slučaj i u Austriji, Švajcarskoj i Danskoj. Zatim, distopija kojom se ove krajnje desne stranke mobiliju, pretnja da će „pravi“ Austrijanci, Mađari, Finci ili Danci izumreti, da će njihov jezik i kultura izumreti, da će biti „zamenjeni“ – uvek je bila deo njihove retorike, i to seže sve do nacističkog koncepta *Umweltung*.

Stoga se javlja opasnost da nas, „prave“ ljude ugroze oni spolja ili „stranci iznutra“. Postoji opasnost iznutra i spolja, opasnost sa vrha – od elite – i odozdo, od „lenjih“ ljudi. Ako napravite takav distopijski scenario, možete legitimisati tvrdnju da se mo-

rate braniti, da se morate boriti. Postoji „logika“ koja implicira da morate zaštititi hrišćanski Zapad, „prave“ ljude, od stranaca iznutra, muslimana, Jevreja, drugih etničkih manjina, stranaca koji su spolja, izbeglica, ilegalnih migranata, od elite sa vrha i prosjaka ili beskućnika sa dna. Stvaranje takvog scenarija deo je „politike straha“.

Drugo objašnjenje je „strah od gubitka“. U Austriji, Švajcarskoj, Norveškoj i Danskoj, u svim tim bogatim zemljama, pripadnici srednje i niže srednje klase više nisu uvereni da će njihova deca imati bolji život od njihovog. Očigledno je da se ljudi plaše gubitka, oni još nisu na gubitku, ali su uplašeni. A ako ste suočeni sa takvim distopijskim scenarijima, onda je lako razviti nostalgiju za nečim što je bilo mnogo bolje – iako te homogene nacionalne države nikada nisu postojale. Zatim mobilizujete ljude govoreći im „moramo zaštititi ono što imamo“ – zbog čega su zakoni o azilu i migraciji tako restriktivni; u Austriji je takođe naglasak stavljen na nemački jezik. A Danci, kako znamo iz istraživanja javnog mnjenja, trebalo bi da su najsrećniji ljudi na Zemlji, pa to žele zaštititi. Mađarska i Poljska se razlikuju jer tamo krajnje desne stranke čine vladajuću većinu.

Pomak ka krajnjoj desnici takođe se može objasniti kroz zajednički imenitelj politike „reda i zakona“, kod koje vam je potreban spasilac za muškarce i žene na ulici. I nije važno da li je Tramp zaista milijarder, on se može smatrati uzorom („uspeo je“). Još jedan zajednički imenitelj je nativizam. Tokom kovid krize vlade su se vratile virulentnom nacionalizmu i nativizmu – ko „pripada“ Mađarskoj, Austriji, Poljskoj itd. Nativizam, etnonacionalizam, najvažniji je imenitelj: „učinite Austriju, Ameriku, Srbiju... ponovo velikima“. Antielitizam predstavlja još jedan aspekt koji je zajednički svim tim strankama – elite mogu varirati, mogu biti liberali, menadžeri, opoziciona stranka, univerziteti, Vašington (za Donalda Trampa), Volstrit, novinari, proizvođači lažnih vesti, EU. Zajedno sa ovim (ali to nije svuda slučaj) su konzervativne vrednosti. U Poljskoj imate vrlo konzervativne porodične vrednosti, povezane sa katoličanstvom. Postoje velike borbe oko

abortusa, rodnih pitanja, porodičnih vrednosti. Orban je čak predložio novi zakon prema kojem bi Mađarice trebalo da rađaju više „mađarske“ dece. Ovo je u vezi sa tradicionalnom „ideologijom krvi i tla“. Ali, naravno, takve vrednosti ne bi bile prihvatljive u skandinavskim zemljama ili Holandiji. Postoje različite agende u različitim zemljama.

Danas se na levisi mnogo govori o potrebi izgradnje „kontra-hegemonističkog bloka“ kao preduslova za osvajanje političke moći i kao bedema protiv klizanja političkog prostora udesno. To bi zahtevalo od levice da preoblikuje mrežu diskursa koji sačinjavaju „dominantnu ideologiju“ naturalizovanog tržišnog liberalizma i (etničkog ili teritorijalnog) nacionalizma u većini savremenih nacionalnih država – prema Vašim rečima, to bi značilo „postavljanje alternativnih okvira i programa“. Međutim, u borbi protiv ovog „simboličkog rata“, levica je pokazala ograničene sposobnosti za stratešku upotrebu jezika, jer se čini da se ona previše oslanja na ono što definišete kao legitimisjuće tehnike moralnog vrednovanja i racionalizacije, a premalo na mitopoezis (legitimisanje kroz pričanje priča), što se čini posebno važnim kada se pokušaju postaviti alternativni okvir i agenda. Da li imate neki savet za levicu u pogledu njene politike diskursa?

U drugom izdanju *Politike straha* dodala sam neke stvari – mediji su važni, način na koji krajnja desnica instrumentalizuje provokacije i skandale, a mediji to prihvataju. A ako poklonite toliko pažnje ovom šablonu koji se ponavlja, nemate prostora da postavite spostvenu agendu. Tako bi stvaranje prostora i uspostavljanje koalicije sa nekim medijima, neka vrsta *sanitarnog kordona*, bilo značajno: ne bi trebalo da svaki tvit i svaka Trampova provokacija dospeju na naslovnu stranu. Zašto AFD mora da bude pozvan na svaku televizijsku debatu, kada imaju samo 11% glasova? Postoji izvrsna studija Elen Kofe (Helene Coffé), u kojoj ona poredi regionalne izbore u Flandriji i Valoniji, jer u obe ma postoji socijaldemokratska stranka. U Flandriji je ta stranka poražena, jer je integrisala krajnje desničarsku politiku u svo-

ju agendu. Socijaldemokrate su u Valoniji uspele da uspostave *sanitarni kordon* sa medijima: mediji nisu izveštavali o krajnjoj desnici ili su to činili vrlo malo. Ovo je uspelo i socijaldemokrate su pobedile, sa svojom agendom o jednakosti, ljudskim pravima i tako dalje, uz pomoć medija.

Štaviše, ne možete pobediti ako nemate agendu. Morate imati program koji možete protivstaviti agendi konzervativaca i krajnje desnice. Morate pružiti program socijalne ravnopravnosti i imati u vidu novu radničku klasu, novi proletarijat i prekarijat, i integrisati sindikate. U Austriji oni su kao dinosaurusi, nema ničega za prekarijat, na primer; i morate imati ubedljivu retoriku. Mnogo toga možete naučiti iz činjenice da morate biti *žanrovski orijentisani*. Ako imate postere, ne možete smestiti velike raspave na njih, jer niko ne čita poster pet minuta, morate imati dobre provokativne slike ili slogane. Takođe ćete morati da pojednostavite neke složene argumente na plakatima, jer je to svojstveno žanru. Ako imate brošuru sa programom, možete rasprave i složene argumente napisati tamo. Levica bi zaista trebalo da zna nešto o lingvistici, da žanrovi i tekstovi inherentno zahtevaju različita lingvistička ostvarenja; ne možete distribuirati programe koji imaju 50 stranica, to niko neće pročitati. Morate imati 5 ključnih ideja i razviti ih.

U poslednjem poglavlju knjige takođe pišem i o tome da bi stvari trebalo nazivati pravim imenom. Ako je neko rasista, morate reći da je rasista i pružiti dokaze za to. Ne bi trebalo koristiti zapaljive izraze poput „fašista“ – danas su svi fašisti – samo ćete završiti na sudu. Ako kažete tako nešto, morate imati dokaze (kao u slučaju Bjorna Hekea [Björn Höcke] iz AfD-a). Ali, s druge strane, ne bi trebalo da budete neodređeni, neprecizni. Trenutno postoje i debate koje ljude s levece odvlače od glavnog pitanja, a to je borba za bolji život za sve građane jedne zemlje, ne samo za „čiste“ Srbe ili Austrijance, i to bi levica trebalo da radi.

Na kraju, prošle godine ste se pridružili međunarodnom pozivu za podršku Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u

Beogradu, koji se borio (na kraju uspešno) za očuvanje svoje akademske autonomije. Verujete li da intelektualci mogu napraviti razliku i, ako da, kakva bi to razlika bila?

Pre svega, nauka i sve vrste intelektualnih aktivnosti poput onih na vašem Institutu moraju biti autonomne. To je deo Povelje o osnovnim pravima – sloboda štampe, sloboda mišljenja i nauke – to je osnovno pravo. Sve naše zemlje su potpisale da prihvataju navedena osnovna prava. Ako ih neko osporava, želi da ih oduzme, naravno da se morate boriti protiv toga. Drugo, intelektualci rade, raspravljaju i daju objašnjenja i predviđanja o vrlo složenim društvenim problemima i pitanjima. Ovaj posao je važan jer, ako ne razumemo pojave i ne možemo ih kontekstualizovati, mogle bi se dogoditi, i događaju se, velike greške. Treće, verujem u prosvetiteljstvo i da mi zaista učimo iz prošlosti ili iz sopstvenih grešaka. I, kao ljudi koji se bave znanjem, moramo nastaviti da obrazujemo svoje učenike itd.

Ako predajete na univerzitetima ili pišete knjige i tako dalje, ovo je veoma važno, jer samorefleksija omogućava društvima da se razvijaju na različite načine – i, *post hoc*, možemo objasniti zašto su se stvari dogodile i zašto treba ili ne treba donositi određene odluke. Intelektualci bi trebalo da štite svoj autonomni položaj, jer su u suprotnom u opasnosti da budu zloupotrebljeni. Hana Arendt je u svojim esejima o lažima i istini u politici već pisala da neki intelektualci mogu dopustiti sebi da budu instrumentalizovani, a to je opasno. Ali, intelektualci koji se postavljaju kao autonomni, izuzetno su važni – ako nemate samorefleksiju na ovim osnovama, stvari se *prosto dese*, a pogubne greške se mogu ponoviti.

Razgovor vodili Dušan Ristić i Marjan Ivković

Preveo Aleksandar Pavlović

**Tražeci
nove
reči**

Fabijen Brižer: Šta je to ordinarni feminizam?

Fabijen Brižer (Fabienne Brugère, 1964) je francuska filozofkinja koja se bavi pitanjima estetike i filozofije u umetnosti i istorijom moderne filozofije. Pored toga proučava moral i političku filozofiju, kao i angloameričke filozofske studije i feminističke teorije. Bila je profesorka na Univerzitetu Bordo Montenj, kao i potpredsednica za međunarodne odnose. Od 2014. predaje i na Odeljenju za filozofiju moderne umetnosti na Univerzitetu Pariz VIII. Predsednica je Univerziteta Limijer u Parizu.

Autonomija, par excellence moralna vrednost, danas je ugrožena. Čini se da svi kvaliteti ugovornih strana, odnosno političkih subjekata, iznenada nestaju pod uticajem skoro golih života na ivici preživljavanja. Sva iluzija kontrole nad situacijom nestaje. Ipak, ako je epidemija otkrila ranjivosti, njeno aktuelno zauzdavanje briše demokratiju i društvenu negu u korist ojačavanja nacionalnog suvereniteta, radikalizacije granica. Svuda se ojačavaju granice i disciplinski dispozitivi. Na onu stranu nacionalizacije virusa, prilika je pre svega da promislimo transnacionalnu svetsku zajednicu, polazeći od iskustva ranjivosti. Kako možemo izvesti tu misao, tu etiku nege iz nacionalnog konteksta, kako bi etika brige bila globalno rasprostranjena i uzeta ozbiljno u razmatranje? Nije li ovo konačno prilika da osmislimo politiku brige? Jedno istinsko proširenje političke zajednice?

Mnogi danas podržavaju ideju da je svetska zdravstvena kriza načinila neophodnim ponovno promišljanje naše nacionalne autonomije u svetlu vitalnih potreba. Novi konsenzus koji se razvija podrazumeva atrikulaciju ekonomskog patriotizma i

društva brige. Pred jednim neviđenim zastojem svetske ekonomije sa kojim se svet suočio 2020, dijagnosticirali smo da su zemlje najsposobnije za proizvodnju industrijskih dobara najbolje prošle (kineski lekovi i maske, nemački respiratori, američke i engleske vakcine, itd.). Međutim, ekonomski patriotizam može brzo prerasti u oznaku „svako za sebe“. On čini ponovo aktuelnim nacionalni suverenitet i magično pridaje krepkost suverenom subjektu. Takođe, ponovo upisuje socijalnu državu u nacionalnu državu, prizivajući povratak granica: on stvara uslove jednog novog nacionalizma, koji nosi rizik iluzornog diskursa o veličini po uzoru na moto „Make America Great Again“ bivšeg predsednika Trampa.

Pandemija koronavirusa nas nije načinila jednakim pred bolesti. Poslednji simptom te nejednakosti leži u razlikama u pristupu vakcini od zemlje do zemlje. Pritom, nismo jednaki ni u okvirima jedne nacije, shodno različitim teritorijama na kojima živimo, rodu ili socioekonomskom nivou koji smo dostigli. Širina i intenzitet nejednakosti u kojima se situiraju egzistencije, nisu nestale. Kako bi, u ovim uslovima, obnova socijalne države mogla da se pripiše isključivo naciji kao političkoj formi? Kako pažnja za druge, briga, mogu postati kompatibilne s jednim zatvorenim društvom okrenutim nacionalnim egoizmima? U stvari, mi svedočimo jednoj akumulaciji ranjivosti koja nas izlaže na svetskom nivou: kako živeti bez lekova, opreme i jednostavnih stvari, kao što su odeća i obuća proizvedeni u Kini? Šta činiti sa zemljama koje nisu proizvele vakcine bez pomoći naučno i industrijski dobro opremljenih zemalja? Naši životi su postali nesuvereni. Zatvaranje u nacionalne živote je iluzija suvereniteta.

Pandemija je otkrila jezgro jedne ogromne prekarnosti, generalizovane neizvesnosti, nemogućnosti da se projektujemo u budućnost. Štitimo pojedine grupe, dok druge stavljamo u smrtonosne situacije. Pitanje nade je ugroženo, što se posebno odnosi na mlade. Čitava jedna generacija je paralizovana između prekarnosti i katastrofa.

Nisam sigurna da se suočavamo s iskustvom bez presedana: kuga XVII veka, španska groznica u Evropi s kraja Prvog svet-skog rata, hongkonški grip koji je počeo leta 1969. ili SARS-CoV-1 u Aziji s početka XXI veka, podrazumevali su sličnu izo-laciju stanovništva, obnovljeni pristup javnom zdravlju i mere distanciranja (kao što je nošenje maske). Ono što je bez prese-dana je potpuni zastoj ekonomije svuda i u isto vreme, o čemu su izveštavali svi svetski mediji, kao i mogućnost digitalne ko-munikacije koja je postala sveprisutna zahvaljujući uvećanoj snazi GAFA (*Google, Apple, Facebook, Amazon*). Od tada, digi-talno i njegovi dispozitivi postali su vidljiviji nego ikada. Kako piše Bernard Harkurt (Bernard Harcourt) u *Izloženosti (Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*, Harvard University Press, 2015.), naši životi su izloženi na društvenim mrežama, formatiraju ih algoritmi, želeli mi to ili ne. Šta će u tom slučaju biti sa našim slobodama? One se moraju ponovo promisliti.

Nisam sigurna da je omladini potpuno oduzeta budućnost. Prvo, ne postoji omladina nego omladine: između omladine vi-ših i srednjih klasa u bogatim zemljama i mladih migranata koji napuštaju subsaharsku Afriku ili zemlje pogođene ratom u ko-jima vlada kaos, kao što su Avganistan ili Sirija, postoji velika razlika u načinu života. U Zapadnoj Evropi ipak postoji jedan deo dobro školovane omladine koji veruje u feminističku borbu i u borbe za političku ekologiju. Naravno, svet je oštećen, nepravedan, u dobrom delu slučajeva podređen nasilnoj eksploataciji resursa i primarnih materija. Treba ga popraviti, a taj zadatak bez kraja ostavljamo mladima. U smislu nasleđa, mogli smo ko-lektivno uspeti bolje.

Kako vidite razliku između milosrđa i brige? Nije li milosrđe jedan kapitalistički, neoliberalni izum, koji dozvoljava drža-nje na distanci drugog i delegaciju rada brige? Znamo odlično da treba pružiti negu bolesnima, starima, mladima, siromaš-nima, ali se treba jednako pobrinuti i za klimu, biodiverzitet i institucije. Ipak, ove aktivnosti su u krizi u meri u kojoj su slabo plaćene, mreže podrške najslabijima su fragmentirane,

individualizovane, malo priznate i privatizovane. Svako pojedinačno je odgovoran za sopstvene odnose brige. Je li ova kriza brige tu zaslugom institucionalnih struktura kapitalističkih društava? Odvajanjem politike od ekonomije?

U milosrđu izvorno nema ničeg neoliberalnog; ono je moglo biti kombinovano sa neoliberalizmom u ime jedne koegzistencije svetova finansijskog kapitalizma i konzervativnog pristupa religiji. Ono je pre svega jedna stara hrišćanska ideja i praksa koja smisao dobija iz motoa: „Voli svog bližnjeg kao sebe samog“, ili kao u Jevanđelju po Jovanu: „Volite jedni druge“. U milosrđu pritom postoji i nešto veoma lepo, skoro neljudsko: ljubav prema drugima. Ta ljubav je ishod i rezultat božanskog zakona, koji neophodno stavlja Boga iznad čoveka. Etike i politike brige su mnogo skromnije. One opisuju stanje društva u terminima brige za druge (decu, bolesne, stare, itd.) ili brige za planetu i postavljaju pitanje da li su ti odnosi, uslovljeni institucijama, tržištem, sistemom vladavine, zadovoljavajući. Vrlo često oni to nisu, što omogućava dijagnostiku krize brige. Tako, teorije brige postaju normativne u ime transformacije odnosa, zarad jedne bolje budućnosti. Poslednja knjiga Eve Feder Kitej (Eva Feder Kittay), *Učeći od svoje kćerke: vrednost i briga onemogućenih umova* je simptomatična, jer afirmiše poziciju normativnosti brige koja se treba integrisati u sve procese „pružanja nege“ drugima ili svetu.

Ono mesto gde neoliberalna ideologija interveniše i gde treba da bude pobijena jeste kad pripisuje svemu isključivo individualnu odgovornost. Znamo u kojoj meri su godine Reganovog (Ronald Reagan) predsednikovanja Sjedinjenim Državama i vladavina Margaret Tačer u Velikoj Britaniji ustoličili ideju da su siromašni lično odgovorni za svoju situaciju, a da društvo daje svima sredstva da postanu uspešni pojedinci. Svi smo vezani jedni za druge i životne nesreće i izazovi nas ne pogađaju jednako u odnosu na to kojoj klasi pripadamo, u kojoj zemlji živimo, kog smo etničkog porekla ili kog smo roda.

Skoro ste objavili Ne rađamo se bivajući ženom, ženom

postajemo (Stock, 2019) i pišete: „Postoji samo uobičajeni feminizam, samo preko glasova i priča žena“, ili „Imperijalistički zapadni feminizam ne postoji. To ne bi bio feminizam“. Inistirate na feminizmu za sve, jednom običnom feminizmu koji uzima u obzir stvarnost žena toliko zavisnih od svojih geografskih, kulturnih i ekonomskih konteksta (u svetu, 70% siromašnih su žene). Predstavljate takođe i inovativnu ideju koja se sastoji iz toga da hormonalno telo tera na propitivanje istorije žene i njenog mesta u društvu, jednom kada više nije reproduktivno telo. Da li ova dva pristupa dozvoljavaju da se obnovi savremeni feminizam?

Obični (ordinarni, svakodnevni) feminizam biće veliki projekat XXI veka: žene zaista žele jednu emancipaciju koja menja njihove obične živote, bilo da žive u Parizu, Njujorku, Buenos Ajresu ili Lagosu. One sve manje podnose oblike ugnjetavanja koje se svakodnevno vrše nad njima i sve više i više govore: u ime čega je polovina čovečanstva podređena? Emancipacija žena se već najavila kao tema sa pokretom #MeToo, ženskim marševima u Argentini ili Poljskoj, pobunjeničkim pokretima žena u Iranu ili Kurdistanu, ili prisustvom feministkinja na poslednjim protestima u Alžiru. Ceo svet zna da se ta revolucija priprema. To je razlog zašto se različiti oblici patrijarhalnog ugnjetavanja reorganizuju, globalizuju i zbijaju svoje redove intenzivnije nego ikad, kako bi održali stari režim.

Pred ovom svetskom ofanzivom, feministkinje svih zemalja imaju potrebu da se ujedine. Filozofkinja Džudit Batler definiše feminizam kao „koaliciju razlika“. Treba se vratiti tom projektu. Postoji jedan proglašeni ali ipak interesantan termin, a to je „sestrinstvo“, shvaćeno kao solidarnost među ženama. Istoričarka Arlet Farž (Arlette Farge) je pokazala koliko se ženska solidarnost razvila u sedamdesetim godinama i kako se raspršila potom na klasnim podelama i individualizmu društva. Veliko pitanje sa kojim se žene danas suočavaju je društveno pitanje, ta nezaobilazna realnost razlika u moći i bogatstvu u svetu. Jer,

razlike nisu samo među različitim bojama kože, već se one još više odražavaju kroz nivoe života, dozvole kretanja i izražavanja, delovanja: između rukovodećeg kadra (bilo da živi u Evropi ili Africi) i izbeglice bez dokumenta ili žene koja živi na ulici ne postoji solidarnost. Između Dankinje čije studije finansira Vlada i Bugarke ili Rumunke u zapečku Evrope sa niskim platama, takođe ne postoji solidarnost. Ove solidarnosti treba stvoriti u feminizmu koji dolazi.

Aktivistički život je danas oslabljen podivljalim individualizmom i eksploatacijom bogatstva u svetu koja je jača nego ikad. Feministički diskursi ne smeju se ukrotiti ili podeliti po klanovima. Povratiti ideju o univerzalnom u feminizmima današnjice znači razviti solidarnost žena prema ženama, muškaraca prema ženama, bogatih prema siromašnima. To je današnji projekat običnog feminizma koji afirmiše ideju da sloboda i jednakost žena dolaze kroz borbu žena protiv svih religioznih, političkih, ratničkih i seksualnih činova koji ih podređuju. „Sestrinstvo“ je jedna potraga za pravdom za žene koje ne uzimamo u obzir, upravo za one koje nisu tretirane pravedno.

„Budućnost ostaje širom otvorena“ piše Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir), pod uslovom da je pripremimo shodno oblicima života koji nas se tiču. Pod uslovom takođe da uzmemo u obzir različita doba života. To je ono što sam htela da uradim u knjizi *Ne rađamo se ženom, ženom postajemo*. Bovoar insistira na različitim oblicima tlačenja žena u zavisnosti od starosnog doba i stvorenih okolnosti. Menopauza je trenutak koji feministkinje često zaboravljaju; još je tabu jer ima kao залог povratak hormonskom telu kroz bitne promene u materijalnom univerzumu žena. Treba misliti ovo i uvek imati na umu da je feminizam smešten u određenu situaciju, da je pluralan i da se telo ne završava na kulturnim i društvenim reprezentacijama koje imamo. On je takođe proživljeno, hormonsko telo, sa svojim ličnim vizualizovanim oblicima, koje takođe možemo podvrgnuti oblikovanju, transformaciji, hirurškim zahvatima, itd.

Da li je od 1968. mogućnost seksualne agresije zaboravljena u ime seksualnog oslobođenja? Šta je to nasilno u manifestaciji, i brutalno u oslobođanju želje? Peticija Gabrijela Maznefa (Gabriel Matzneff) „Dete, ljubav, odrasli“ objavljena u Le monde-u 26. novembra 1977. i sutradan u Libération-u, ponovo se našla u žiži. Bila je to jeziva propedofilska peticija, koju je potpisalo oko šezdeset intelektualaca, među kojima su Bernar Kušner (Bernard Kouchner), Džek Lang (Jack Lang), Žan-Pol Sartr, Simon de Bovoar, Rolan Bart (Roland Barthes), Žil i Fani Delez (Gilles et Fanny Deleuze), Andre Gliksmann (André Glucksmann) i drugi. Petnaest dana kasnije, novine su objavile nekoliko oštarih odgovora na tu „beskrupuloznu odbranu greha“. Znak da možda, na kraju, to i nije krivica epohe?

Malo sam pisala o kontekstu Maznefove peticije. Rekla bih pre svega da intelektualci/filozofi nisu bezgrešna bića, da nisu uvek u pravu i da mogu biti žrtve duha vremena ili javnog mnjenja, da mogu loše proceniti sopstveni nivo znanja u ovoj ili onoj oblasti. Na primer, Ruso je napisao izvanredne tekstove o kritici vlasništva ili mogućnosti direktne demokratije, ali je zato bio užasan prema ženama u petoj knjizi *Emila*, jer Sofi je opisana kao neko ko treba da bude komplementaran sa Emilom, što će reći: ne previše obrazovana i dovoljno na usluzi svom mužu.

Neupitno je da su naša društva postala moralnija, progonjenija idejom pristojnosti. Dobro smo to videli u onome što se u Francuskoj naziva „afera Polanski“; kinematografa je vrlo dobro zaštitio milje francuskog filma koji ga je dočekaao otvorenih vrata kada mu je zabranjen boravak na teritoriji Sjedinjenih Država zbog silovanja maloletnice 1977, slučaja koji je američko sudstvo odbilo da zatvori. Na promociji filma Romana Polanskog *Osudujem*, 13. novembra 2019, u trenutku kada je režiser ponovo optužen za silovanje, moralna osuda se javlja kolektivno u Francuskoj i glas feministkinja se nadaleko čuje. Možemo reći da, na etičkom planu, iznenađujuće deluje upravo zaštita koju Roman Polanski uživa u miljeu francuskog filma, miljeu u kojem se nalazi na institucionalnoj poziciji. Postoji dakako za-

kon tišine i nemogućnost slušanja u tom miljeu, zato što postoji poredak veličine „velikih ljudi“ i taj bi poredak veličine bio doveden u pitanje kada bi se čule reči žrtava. Radi se o zaštiti jednog sistema koji možemo nazvati patrijarhalnim, strukturisanim od jednog snažnog muškog i slabog ženskog. To je problematično iz ugla pravde, jer svi glasovi se moraju čuti, ma koja bila njihova veličina u miljeu filma: žrtve imaju pravo na zaštitu u demokraciji u kojoj je ipak neophodno saslušati one koji se nazivaju žrtvama, kako bi se konstrusao bilo kakav sud.

Pokret #MeToo je oslobodio ženske glasove na svetskom nivou. On je otkrio centralno mesto seksualnosti u sistemu potlačivanja žena i potrebu da se izađe na kraj sa predatorskom kulturom. Kako ne podleći jednoj ekspeditivnoj pravdi koja bi otuđila muškarce od ženskog pitanja?

Svuda na svetu smo daleko od ekspeditivne pravde koja bi otuđila muškarce od ženskog pitanja. Problem je drugde: kako učiniti oslušljivim potlačivanja žena? Kako smanjiti broj femicida koji je aktuelno u porastu u Francuskoj u kojoj Vlada ne uspeva da usvoji mere koje bi stale na put tim zločinima?

Pokret #MeToo od svojih začetaka (2007. kada je Tarana Berk [Tarana Burke] osudila seksualno nasilje nad crnim ženama Sjedinjenih Država) i svuda u svetu, čini vidljivim ženske glasove. Te žene (ali takođe i grupe koje čine manjine, kao što su homoseksualci, deca-žrtve incesta, itd.) nisu jednostavno prijavile svoje agresore, one su se konstituisale kao skup glasova, koji nije ništa drugo do konstrukcije jednog prostora subjektivacija. Znamo da su se glasovi žena čuli zbog činjenice da su one preokrenule sopstvenu ranjivost kao izloženost nasilju muškaraca u specifičnu moć delovanja, u jednu kolektivnu moć.

Postoji konstituisanje glasova žena koje se događa s preokretom, preokretom stida, ali taj proces ide na drugu stranu stida. Osećaj stida nalazio se u srcu objave priča seksualno napastovanih žena, posle afere Vajnstin (Harvey Weinstein) u hollywood-

skom kinematografskom miljeu. Uopštenije, treba spomenuti stid kod žrtava zlostavljanja ili silovanja, stid zbog toga što su bile zlostavljane i što su kao žene podložne transformaciji u objekat seksualnog nagona muškaraca. Ovaj stid čini prijavljivanje zločina često nemogućim, a kada se progovori, taj glas je često nečujan jer se smatra nevažnim. Ipak, interesantno je primetiti da se taj stid okrenuo protiv samog sebe; žrtve su postale tužiteljke s potporom podrške koja dolazi s interneta. One su jednostavno oslobodile do tada ukradenu ili nemoguću reč. Stid je promenio stranu: stid zbog pretrpljene agresije se pretvorio, usled činjenice da se govori javno o onome što se desilo, u stid za agresora čije male divlje tajne postaju javno otkrivene. Da li je taj preokrenuti stid neki otpor, a najpre jedan feministički otpor? Ne najavljuje li on nove odnose između muškaraca i žena? Ne proizvodi li on ženske glasove, obične ženske glasove (pošto se zlostavljanje tiče svih žena)? Izvesno, ali postoji nešto drugo što čini da je stvaranje ove virtuelne zajednice dospelo na stranu početnog stida, jer se on sastoji od svojevrstne reaproprijacije glasa svake žene, stvarajući istovremeno jedan kolektivni glas, pojačan svakim pojedinačnim glasom, a da taj kolektiv žena nikada ne porekne singularnost svakog glasa nego naprotiv, postane nova auditivna struktura od koje počevši svaki glas se može razviti kao pojedinačni glas.

Posredstvom sastava tog virtuelnog skupa žena, jednakost muških i ženskih glasova postaje moguća, predvidiva. Analizirati „glasove žena“ je zadatak političke filozofije. Podrazumeva se da se jedna takva analiza ne može sprovoditi bez okretanja leđa svakoj esencijalizaciji ili normativnom idealu koji postulira jedinstvenu kategoriju „žene“. Šta mogu predložiti glasovi žena? 1. Mogu ocrtati prakse subjektivacije pre nego označiti subjekte-nosiocice nekog naturalizovanog identiteta. 2. Njihov pristup je antiutemeljivački: on ostavlja po strani svaku izvorišnu tačku. Utoliko, sve je uslovno (bezuslovno ne postoji), što vodi do odbrane politike koalicija preko kojih su horizontalne veze privilegovane nad onim vertikalnim, putem osveščivanja moći roda i slušanja glasova, svih manjinskih glasova.

Živimo sa više od sedam milijardi ljudskih bića na planeti koja se zagreva; kosmopolitski elan koji crpimo iz našeg zajedničkog čovečanstva nije više luksuz, već je postao potreba. Treba li verovati da ćemo biti spaseni da bismo delovali? Ili, delujemo li s više morala i učinkovitosti ako ne znamo za kraj istorije? Ovo pretpostavlja pojavu novog smisla političke solidarnosti, koja se ne ograničava na naciju. Filozofija kao kontrakultura. Gestovi ove solidarnosti se stvaraju između različitih naroda, različitih okolnosti ranjivosti i različitih vrsta u svetu koji karakterišu akumulacija planetarnog propadanja i okretanja identitetskom. Ovo pretpostavlja nešto više od volje – viziju, filozofiju. Šta može da učini filozofija pred ovim izazovima?

Svi smo fundamentalno ranjivi. To je antropološka datost koju ne treba da krijemo. Pandemija je učinila tu ranjivost posebno vidljivom. Definicije ljudskog okrenute ka ranjivosti dovode u nepriliku, tvrdo verovanje u svemoćnog i nezavisnog pojedinca, onakvog kakvim su ga definisale teorije društvenog ugovora i suvereniteta u 17. i 18. veku, počevši od Hobsa i Loka (John Locke). Suvereni pojedinac je fikcija. Pritom, odbijanje fundamentalne ranjivosti svih pojedinaca je duboko ukorenjeno u našim različitim kolektivnim narativima. S jedne strane, rođenje političkog liberalizma i njegove reaktivacije sve do Džona Rolsa, postavljaju ideal autonomije i suvereniteta putem kojeg je svaki oblik zavisnosti i ranjivosti smatran kao gubitak kontrole i racionalnosti, nemogućnost da se ispravno odlučuje, pa tako i da se učestvuje u javnom životu. Ričard Senet (Richard Sennett) podseća kako je politički liberalizam glorifikovao perspektivu slobodnog subjekta zaboravljajući da se autonomija ne donosi dekretom i da ona ne obuhvata sve trenutke života: „Dostojanstvo zavisnosti nikada nije pretstavljalo za liberalizam validni politički projekat“. S druge strane, razvitak neoliberalnih ideja, koji je analizirao Mišel Fuko, ali i mnogi posle njega, razrađuje ideju o uspešnom pojedincu koji je sposoban da uskladi sve sfere života sa zakonima tržišta. Individualni proračun, prema kojem je svaki interes racionalizovan, postaje sveprisutan sa ciljem svo-

đenja svake odgovornosti na individualnu odgovornost. Ovakvo razmišljanje implicira da je biti siromašan posledica individualnog ponašanja: siromah je sam odgovoran za svoju situaciju, socijalna pomoć tako postaje izlišna, te naplativi lični servis. Kako se dakle suočiti sa suštinski međuzavisnim pojedincem, karakterističnim za globalizaciju i njene domino efekte? Etika brige se interesuje za našu sadašnjost: za jedan međuzavisni, interkonektovani svet u kom se odnosi ne ograničavaju na puke egoistične interese, u kom nismo tu samo da bismo se od rođenja razvijali: mi ne možemo da živimo bez nege, bez pažnje, bez podrške drugih i podrške kolektivnih struktura, bez uzimanja svog okruženja u obzir. Institucije su dobre za pojedince kada ih podržavaju i promovišu solidarnost jednih spram drugih, inkluziju, a ne isključivanje. Takođe, sve više sanjamo o prirodi i pipci gradova nas užasavaju. Veze između sopstva i drugih živih bića, između sopstva i zemlje, nanovo se propituju. Briga se ispostavlja jednim interesantnim modelom jer vrednuje najhorizontalnije moguće odnose, nasuprot centralizovanoj vertikalnosti; dobra briga se sastoji iz nastanjivanja sveta sopstvenom subjektivnošću, svojom maštom, svojim afektima, sumnjajući u sve što bi bili markeri moći. Radi se o prepoznavanju i prihvatanju razlika, kompoziciji svetova u ime jednog zajedničkog koji se modifikuje sa svakim novopridošlim i svime što nas okružuje. Radovi Filipa Deskole (Philippe Descola) su nas naučili koliko se Zapad oslonio na ideju da ljudi žive u nekom svetu odvojenom od neljudi. Danas, briga učestvuje u otporu ovom obliku ljudske nadmoći i spaja se sa ekološkim preokupacijama, polazeći, s jedne strane, od stavljanja u prvi plan svih međuzavisnosti i ranjivosti koje nas sve stavljaju u odnos sa zemljom, i s druge strane, od dekonstrukcije svih oblika vladavine ljudi nad svetom: proizvođača nad medicinskim osobljem, muškaraca nad ženama, ljudima nad neljudima. Ovaj otpor je postao oblik ekspresije jednog „drugačije glasa“, u istraživanjima Kerol Giligan (Carol Gilligan) koja ocrta konture etike brige: „drugačiji glas je glas otpora“ dužnostima i hijerarhijama. Budimo drugačiji jedni od drugih i tražimo zajedništva, sastajanja i koalicije u ime najdemokratskijeg mogućeg društva.

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?

Intelektualci su pre svega čuvari znanja stečenog u knjigama, u umetničkim delima, u terenskim istraživanjima, u arhivama ili laboratorijskim eksperimentima. Oni pokušavaju da se kreću kroz jedan odnos znanja što ih čini skromnim osvajačima. Oni traže na određeni način što je pravo i istinito. Ako čine razliku, to čine svojim znanjem, ali ne i arogancijom, bez usvajanja uzvišene pozicije. Oni dakle mogu intervenisati u savremenim debatama i u društvenim borbama s pozicije njihovog polja kompetencije.

Ali, oni su takođe i građani, obični stanovnici te i te teritorije. U tom smislu, bez posebne kompetencije, oni mogu biti deo nekog kolektiva, pobunjenog pokreta ili političke partije. Kao i svako, u ime jedne koncepcije demokratije, pravde, slobode ili jednakosti.

Kantova krilatica iz knjige *Šta je prosvetiteljstvo?* ostaje aktuelna i korisna: *sapere aude*, drzni se znati, drzni se da koristiš sopstveni razum. Intelektualac, više nego bilo ko drugi, ne sme ostati zatvoren u sujeverjima i klišeima mišljenja. Ponekad, on se nađe u klopki, ali njegov život mora kombinovati obazrivost i zahtevnost.

Razgovor vodila Zona Zarić

Preveo Edvard Đorđević

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 preduzimane 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 nehajni u početku, jer nam se činio, 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**

Nensi Frejzer: Kanibalistički kapitalizam i značenje socijalizma u XXI veku

Nensi Frejzer (Nancy Fraser, 1947) je američka filozofkinja i feministkinja koja se bavi kritičkom teorijom društva. Profesorka je filozofije i politike u Novoj školi za društvena istraživanja (New School for Social Research) u Njujorku. Njena filozofska pozicija ogleda se u novom kritičkom poimanju mislilaca kao što su Marks, Adorno, Habermas. Bavi se analizom potrošačkog društva, a posebnu pažnju usmerava na klasne i rodne nejednakosti u savremenom društvu. Bavila se i raspravama o sukobu između društvenih grupa oko značaja ekonomske preraspodele, društvene prepoznatljivosti i društvenog učešća koji su vidljivi u konfliktima i neslaganjima o fundamentalnim aspektima pravičnosti našeg vremena. Značajan je njen doprinos boljem razumevanju neoliberalizma, transnacionalizacije javne sfere, razvoja feminističkog pokreta u kontekstu globalizacije, kao i krize u državama blagostanja.

Da li svaki oblik kapitalističkog društva neizbežno nosi u sebi duboko ukorenjenu društveno-reproduktivnu „sklonost krizi“ ili protivrečnost? I u kojoj meri je neoliberalizacija ekonomije uništila društveno-demokratske osnove?

Kapitalističko društvo definitivno ima neke krizne tendencije ugrađene u sebe, uključujući i neke koje se tiču društvene reprodukcije. One se ispoljavaju ne samo u neoliberalizmu, već u svakoj fazi kapitalističkog razvoja. Svaka faza mora nekako da izađe na kraj sa inherentnim tenzijama koje sistem uspostavlja kroz svoju konstitutivnu podelu između proizvodnje i reprodukcije. Ali, to važi i za duboko ukorenjenu tendenciju kapitalizma

ka ekološkoj krizi, koja je posebno akutna u trenutnoj fazi, ali uvek prisutna u kapitalističkom društvu. I to je takođe slučaj sa strukturalnom sklonošću sistema ka političkoj krizi. Meni to govori da je potrebno revidirati naše razumevanje kapitalizma. On predstavlja odnos kapitala i rada, svakako. Ali, ne samo to. Kapitalizam je takođe i odnos između proizvodnje i reprodukcije, društva i prirode, i ekonomije i političke zajednice (*polity*). Dakle, to nije samo ekonomski sistem, već niz odnosa između njegove ekonomije i potonje pozadine uslova mogućnosti – naime: nega, priroda, javna moć. Bez ovih „ne-ekonomskih“ uslova ne bi moglo biti nikakve proizvodnje, distribucije ili profita.

Ali evo začkoljice: način na koji kapitalizam organizuje svaki od ovih ključnih odnosa je protivrečan. Svaki bazični uslov za ekonomiju kapitalizma mesto je ugrađene tendencije krize. U svakom slučaju, sistem podstiče kapitaliste na nesputanu vožnju po uslovima koji leže u njegovoj pozadini; ovlašćuje ih da zagra-be negu, prirodu i javnu moć, dok ih oslobađa svake odgovornosti za obnavljanje onoga što uzimaju ili popravljjanje onoga što oštete.

Stoga, nije slučajnost da je tokom istorije kapitalizma svaka od ovih „ne-ekonomskih“ podrški za njegovu ekonomiju periodično izrastala u mesto akutne krize. Kroz čitavu tu istoriju vidimo ne samo ekonomske i finansijske krize, već takođe i periodične krize društvene reprodukcije, ekologije i političkog poretka.

Sad, postavili ste pitanje o socijalnoj demokratiji. To je bila preferirana strategija rukovođenja krizom u fazi državno organizovanog kapitalizma, tokom druge trećine XX veka. Javila se u bogatim državama Globalnog Severa kao odgovor na akutnu krizu prethodne faze liberalno-kolonijalnog kapitalizma. Potonja se pokazala nesposobnom da obuhvati krizne tendencije ugrađene u sistem, koje su bujale na sve strane tokom dvadesetih i tridesetih godina XX veka. To je predstavljalo opštu krizu čitavog društvenog poretka, koja je zahvatala svaku sferu društva i svaki region svetskog kapitalističkog sistema. Socijaldemo-

kratsko „rešenje“ bilo je prilično selektivno, odgovorivši na neke činioce krize a pritom ignorišući druge. Među činiocima koje je ono nastojalo da obuhvati bila je društveno-reproduktivna kriza u istorijski ključnim zemljama Zapadne Evrope i Severne Amerike. Njegova strategija bila je da razreši tu krizu uspostavljanjem državne podrške za negu kroz pružanje socijalnih usluga. Umesto da dozvole kapitalu da nastavi da kanibalizuje taj vitalni element, socijaldemokratske vlade su „internalizovale spoljašnje“: uvodeći ih u okvire odgovornosti države, kao objekat „menadžmenta“. Rezultat je bio stabilizovanje životnih uslova za značajne delove radničkih klasa u tim zemljama i razrešenje te dimenzije krize kapitalizma. (Ratna proizvodnja i posleratna izgradnja takođe su imale ključne uloge u ponovnom pokretanju akumulacije na široj skali.)

Ali socijaldemokratija je bila nagodba s đavolom, uključujući tu i niz neprijatnih nagodbi. Dobici za neke došli su preko grbače drugih. „Nezavisnost“ muških radnika po pravilu je bila zasnovana na zavisnosti žena, jer je ideal „porodične plate“ bio ugrađen u većinu državnih sistema socijalne zaštite. Štaviše, u Sjedinjenim Državama pomoć je bila uskraćena većini osoba koje nisu belci, jer zemljoradnici i posluga nisu imali pravo na socijalno osiguranje. Zatim, isto tako, socijalna demokratija je počivala na ekonomiji u kojoj je preovladavala automobilska industrija i one s njom povezane. U suštini, ona je finansirana motorima sa unutrašnjim sagorevanjem, koje je pokretala prerađena nafta, i konzumerizmom koji je izazivao veliku potrošnju ugljenika, što je uveliko ubrzalo emisiju gasova (efekat „staklene bašte“).

Ovaj oblik kapitalizma internalizovao je neke troškove društvene reprodukcije nagomilavanjem ogromnog neplaćenog računa za trškove ekološke reprodukcije. On je odgovorio na jedan vid krize tako što je uvećao drugi. I tako su mnogi od ovih ekoloških i drugih troškova istovareni siromašnim regionima i rasno podelilo stanovništvo čije je bogatstvo pri svemu tome oticalo na Globalni Sever. Stoga, teško da je socijaldemokratija predstavljala pobjedu za sve. Ona je u velikoj meri podrazumevala iz-

meštanje troškova iz jednog regiona u drugi i iz pojedine sfere u društvenu sferu. Sve ovo pokreće važno pitanje o tome da li kapitalizam može istovremeno da upravlja društveno-reproduktivnom i ekološkom krizom.

Ali, naravno, apsolutno je tačno, kao što Vi sugerišete, da je neoliberalizacija čak i tu donekle mizernu nagodbu učinila nemogućom. To je kao da su kapitalisti iz ere socijaldemokratije rekli: „U redu, mi ćemo vama dati neki novac za društvenu reprodukciju, ali morate nas pustiti da ispuštamo još više ugljen-dioksida u atmosferu.“ U neoliberalnoj eri, oni govore nešto drugo: „Nećemo vam dati ništa – uzećemo sve.“ Neoliberalizam je definitivno promenio igru ponovo iscrtavajući ravnotežu moći između država i korporacija, posebno megakorporacija, a takođe i između kapitala i radne snage, što zahvata društvenu reprodukciju i ekologiju.

Ali neoliberalni kapitalizam je i sam sada u krizi, jer više nije sposoban da suzbije ili prilagodi protivrečnosti sistema. On kanibalizuje sve svoje pretpostavke odjednom: proždrljivo guta sistem nege, proždire prirodu i uništava javna ovlašćenja koja bi se, teoretski, mogla koristiti za upravljanje krizom. Dakle, i ovo je opšta kriza čitavog društvenog poretka, slična onoj iz tridesetih godina XX veka. To je jedan od retkih trenutaka u istoriji kada se ukrštaju sve krizne tendencije kapitalizma. U tim uslovima, nije od pomoći posmatrati bilo koju od ovih kriza odvojeno, posmatrati društvenu reproduktivnu krizu apstrahovano od ekološke, političke i ekonomske krize, ili obrnuto. Realnost je da svi ovi delovi našeg kriznog kompleksa međusobno deluju jedni na druge i pogoršavaju se.

Koronavirus nudi udžbeničku demonstraciju ovih preplitanja. To je savršena oluja kapitalističke iracionalnosti i nepravde, u kojoj su sve kontradikcije sistema došle do izražaja. Sam virus došao je do nas zahvaljujući ljubaznosti kapitala, putem njegove nemilosrdne promocije globalnog zagrevanja i krčenja tropskih šuma, koja je izazvala migracije vrsta koje su pokrenule zo-

onotski prenos SARS-CoV-2 na nas. Takođe možemo zahvaliti kapitalu za veliki broj ljudskih žrtava, jer su javni kapaciteti koje smo mogli da iskoristimo za njihovo ublažavanje urušeni tokom četrdeset godina neoliberalne „štednje“ tokom koje je dozvoljeno da se javno-zdravstvena infrastruktura pogorša i lavovski deo svetskih kapaciteta za lečenje i istraživanje preneti su na profitne kompanije, neosputane javnim interesom. Kapital je takođe kriv za iscrpljivanje kapaciteta za negu koji su nam bili toliko potrebni u uslovima zatvaranja, jer režim niskih plata neoliberalizma zahteva povećanje broja sati plaćenog rada po domaćinstvu, uključujući i one koji pružaju primarnu negu. A sposobnost sistema da proceni pravu vrednost rada razotkrivena je kao prevara kroz užasan spektakl „esencijalnih“ radnika koji su bedno plaćeni da se svakodnevno suoče sa opasnostima od infekcije kako bi proizveli i distribuirali stvari koje omogućavaju drugima da se sklone na izolovano mesto – spektakl koji je suštinski povezan sa dinamikom boje kože i klase, svojstvene kapitalizmu.

Pandemija je, tako, savršena ilustracija kapitalističke disfunkcionalnosti i nepravde. Ona razotkriva nerazrešivu isprepletenost svih protivrečnosti i kriznih tendencija sistema. Nema bolje lekcije iz kritičke teorije društva od ove.

Vaš raniji rad o ukrštanjima i tenzijama između redistribucije i prepoznavanja (materijalnih i simboličkih dimenzija dominacije) deluje jednako prikladan danas kao što je bio kada ste ga prvi put formulisali. Kako vidite ovo odigravanje u savremenim društvima, posebno u Sjedinjenim Državama i Evropi?

Jedan vid trenutne krize kapitalizma je kriza *hegemonije*, stanje u kom kritična masa ljudi sada oseća da sistem postaje nelegitiman. Ovo uključuje jednako desničare, poput trampista, i leve populiste, poput Bernija Sandersa (Bernie Sanders) – i jedni i drugi kažu „sistem je namešten“, ali pod time misle na sasvim različite stvari. Postoji gubitak kredibiliteta u zdrav razum koji je podupirao ovaj poseban režim kapitalizma. Socijaldemokra-

tija je bila zasnovana na zdravom razumu koji je kombinovao preraspodelu i priznavanje u idealu *porodične plate*, koja je zahtevala da kapital plati radnicima dovoljno da reprodukuju radnu snagu i žive dostojan život. Radnici su tako mogli postati punopravni članovi društva i živeti „američkim (ili jugoslovenskim) načinom života“ – tu je, stoga, bilo elemenata i priznavanja i raspodele o tome šta znači biti punopravni član društva. U razvijanim društvima, neoliberalno rastakanje ovog režima dogodilo se prvenstveno u obliku *progresivnog neoliberalizma*, za koji bi neki ljudi mogli pomisliti da je protivrečan pojam, ali vas uveravam da nije. U mnogim od najmoćnijih nacija, neoliberalizaciju su uvele i konsolidovale ne desničarske stranke i vlade, već stranke koje su sebe nazivale socijalističkim ili laburističkim, ili (u slučaju SAD) Demokratska stranka, najbliže laburistima što imamo. Ove stranke su u suštini organizaciju ekonomske politike prebacile na Volstrit, što je značilo da su bile spremne da izvezu poslove u inostranstvo, razbiju sindikate, smanje plate i, opšte uzevši, srozaju životni standard dve trećine stanovništva sa dna društvene lestvice, dokle god je berza cvetala. Ključno oruđe za postizanje ovoga bilo je *priznavanje*, koje je omogućilo progresivnim neoliberalima da legitimizuju ogromnu preraspodelu bogatstva naviše time što su oni profeministi, proLGBTQ ili antirasisti. Oni su se oslanjali na verziju progresivne politike priznavanja koja nije bila usredsređena na stvarnu jednakost, već na *meritokratiju*, na omogućavanje malom broju „nedovoljno zastupljenih“ grupa poput žena i seksualnih manjina da se popnu na korporativnoj, vojnoj ili državnoj lestvici. U isto vreme, progresivni neoliberali vodili su ekonomsku politiku koja je nanela štetu većini istih tih ljudi, kao i beloj radničkoj klasi.

Progresivni neoliberalizam uključivao je takve ličnosti kao što su Klinton i Obama u SAD, Toni Bler (Tony Blair) u Velikoj Britaniji, Gerhard Šreder (Gerhard Schröder) u Nemačkoj ili Fransoa Oland (François Hollande) u Francuskoj. Međutim, 2015/2016. došlo je do prelomne tačke, nakon koje su ljudi u SAD i Velikoj Britaniji počeli da odbacuju ovu konfiguraciju – postojao je, s jedne strane, fenomen Sanders–Tramp, koji je uključivao i de-

sničarsko i levičarsko odbacivanje progresivnog neoliberalizma, a s druge – Bregzit. Tekuća populistička pobuna u mnogim zemljama prvenstveno se odnosi na odbacivanje progresivnog neoliberalnog načina sastavljanja preraspodele i priznavanja i pronalaženje drugog načina da se oni povežu. U gramšijevskim pojmovima, mogli bismo reći da se trenutno suočavamo sa *interregnumom* u kojem „staro umire, a novo ne može da se rodi“.

Preraspodela i priznavanje nisu samo filozofske kategorije za analiziranje stanja (ne)pravde – kako sam tvrdila u *Preraspodeli ili priznavanju? (Redistribution or Recognition?)*, ovo su takođe i *narodne paradigme* pravde. One su izrazi osnovnog shvatanja ljudi da društvo treba da ima neki oblik pravedne raspodele i neku vrstu odgovarajućeg poretka za priznavanje u smislu ko se računa kao punopravni član, koga treba poštovati, uvažavati i ceniti – a ljudi mogu imati krajnje različite ideje o tome šta je pravična raspodela ili poredak priznavanja. Ovo su gradivni blokovi za izgradnju hegemonije i njeno osporavanje, za pokušaj izgradnje kontrahegemonističkog bloka, a budući da smo u periodu opšte krize, hegemonističke, kao i strukturne, veoma je važno sagledati nagodbe i sinergije oko preraspodele i priznavanja sa stanovišta izgradnje/dekonstrukcije hegemonije.

Nedavno ste radili na teorijskom programu koji je osmišljen da proširi horizonte kolektivne i individualne slobode, demokratskog građanstva. S obzirom na trenutne uslove, u kojima vanredna stanja postaju norma, možete li nam reći koji bi uslovi bili potrebni za pomak ka preosmišljenim socijaldemokratskim društvima?

I to se opet odnosi na sadašnju krizu kapitalizma, budući da postoji čitav niz strukturnih nepravdi ugrađenih u kapitalistički sistem. Tačan oblik koji ove nepravde poprimaju u različitim periodima, zemljama i režimima, razlikovaće se. Budući da postoji tendencija ka društveno-reproduktivnoj krizi u bilo kom obliku kapitalizma, postoji takođe i tendencija ka rodnoj asimetriji i muškoj dominaciji. Na isti način, postoji tendencija ka rasnoj

imperijalnoj dominaciji i ugnjetavanju zbog ugrađene napetosti između *eksploatisanog* i *ekspropiriranog* rada. Eksploatacija, gledano iz marksističke perspektive, znači da bi radnici trebalo da kroz platu imaju pokriveno troškove života – međutim, rad za platu u kapitalizmu u smislu formalnog ugovora zapravo čini samo mali deo globalnog rada koji se obavlja da bi održavao svet u pokretu, pa imamo i neplaćeni rad kroz negu, ogromnu količinu neslobodnog ili zavisnog rada, neformalnu radnu snagu na sivom i crnom tržištu i krijumčarenje radne snage.

Jedna dimenzija *ekoloških kriza* je, dakle, eksproprijacija bogatstva i prirodnih resursa sa zemlje naroda sa periferije, kao u ideji da socijaldemokratija bogatih počiva na eksproprijaciji siromašnih. Odnos između eksproprijacije i eksploatacije je komplikovan, ali otprilike odgovara globalnoj „liniji boje kože“ (*color line*) – ova linija deli populaciju koja je samo eksploatisana od one koja je brutalno ekspropirisana, a to je strukturna razlika u kapitalizmu. Nasuprot apologetama kapitalizma, dolazimo do zaključka da je eksproprijacija neophodna da bi eksploatacija bila isplativa. Kao što su isticale mnoge ličnosti, od Roze Luksemburg do Dejvida Harvija (David Harvey), postoji ugrađen skup strukturalnih oblika rasnog i imperijalnog ugnjetavanja, čak i oduzimanja imovine i genocida nad starosedecima, koji opasuje kapitalizam. Oblici odlivanja bogatstva i otimanja zemlje koji se danas događaju, prilično su različiti od onih u doba potpunog rasnog ropstva (*chattel slavery*) u Novom svetu, ali oba ova oblika eksproprijacije artikulisana su i podržana kroz sistem eksploatacije.

Kapitalizam poseduje, u sebe ugrađen, ne samo standardni socijalistički problem klasne dominacije, već i strukturno ukorenjene rodne, rasne, etničke i imperijalne asimetrije. Kapitalizmu je svojstvena tendencija ka urušavanju demokratije, koja dolazi od činjenice da ovaj sistem počiva na podeli između javne i privatne moći. Javna moć je odgovorna za brigu o vojsci, zakonima i odlučivanju o nekim pitanjima, a privatna moć (kapitalisti) bi trebalo da se brine o proizvodnji, organizaciji energet-

skog i prehrambenog sistema. Kapitalizam tako stvara klasu ljudi koji imaju značajnu moć i ugrađeni podsticaj da izbegavaju plaćanje poreza, slabe propise, preuzimaju regulatorne agencije, privatizaciju javna dobra i, uopšte, slabe javna ovlašćenja. Sadašnje stanje onemoćalih, oslabljenih građanskih prava i demokratskih sloboda nije samo bitan politički problem koji bi se mogao rešiti redizajniranjem političkog sistema – to su upravo oni uslovi pod kojima navedene tendencije kapitalizma postaju akutne. Moramo preosmisliti odnos između ekonomije i političke zajednice, i ponovo osmisliti način upravljanja odnosom između proizvodnje i reprodukcije, između društva i prirode.

U Sjedinjenim Državama sada se mnogo – i plitko – govori o „jedinstvu dveju stranaka“ (*bipartisanship*) i „uljudnosti“ – ono o čemu moramo zaista razmisliti jeste kako da reorganizujemo odnos javne i privatne moći, jer su države sistematski bivale lišene alata koji su ranije, u socijaldemokratskoj eri, posedovale, da nateraju korporacije da plaćaju poreze ili kontrolišu njihovo zagađivanje. Došlo je do sistematskog pomaka u odnosu između javne i korporativne moći, na štetu prve. Ne možete rešiti ovaj problem ako ne učinite nešto u vezi sa kapitalom i korporacijama i njihovim mestom u svetu – bilo da to znači potpuno ih ukinuti ili pronaći neki novi način njihovog organizovanja. Ali ne možemo govoriti o problemu demokratije, a da ne govorimo o problemu kapitalizma.

U skladu sa navedenim, kako zamišljate ponovno uspostavljanje pojma opšteg dobra u društvima u kojima su neoliberalne politike proizvele duboko ukorenjenu anomiju i atomizaciju? Koji su mogući putevi ka dijalektičkom povećanju individualnih i kolektivnih sloboda?

U društvu koje je sistematski organizovano oko klasne dominacije, rodne asimetrije i rasnog ugnjetavanja, pozivanje na opšte dobro je prevara. Ono o čemu treba da razmišljamo je pitanje moći, kako organizovati neku vrstu moćnog širokog saveza društvenih snaga koji može generisati dovoljno protivmoći da

prisili na promenu institucionalnog okvira i strukture društva. Stalno se vraćam na ideju o *kontrahegemonističkom bloku* – sada postoji širok spektar impresivno kreativnih i odvažnih društvenih pokreta, ali je ukupni pejzaž usitnjen. Oni se još ne stapaju u pravu antihegemonističku snagu sa zajedničkom vizijom, u kojoj bi celokupno pitanje demokratskih sloboda i zajednice moralo biti centralni deo, zajedno sa ekološkom politikom za zaustavljanje globalnog zagrevanja. Bavimo se problemima koji su toliko duboko ukorenjeni u naš oblik društvene organizacije, da njihovo rešavanje zahteva duboku strukturnu promenu u obliku društvene organizacije, a za to je potreban vrlo snažan savez snaga koje bi morale videti da, koliko god se njihovi problemi i situacije koje doživljavaju razlikuju, koreni tih problema koje osećaju ukazuju na istu stvar.

Saglasnost oko toga mogla bi biti osnova za široku kontrahegemonističku koaliciju ili projekat. Ova koalicija bi morala da izgleda znatno drugačije od onoga kako su izgledali socijalistički ili komunistički pokreti u prošlosti, jer su oni prvenstveno bili radnički, previše fokusirani na fabričke radnike – potonji predstavljaju važan aspekt, ali priroda društva XXI veka podrazumeva širenje čitavog niza različitih oblika uslužnog rada, što znači da postoje novi akteri. Danas je teže postići zdravorazumsko uverenje u prilog kontrahegemonističkom projektu, ali će i dalje morati da postoje ideje o preraspodeli, priznavanju i demokratizaciji. Klasičan problem u socijalističkoj teoriji oduvek je bio kako kombinovati demokratsko učešće sa socijalističkim planiranjem. Verujem, suprotno anarhističkoj levisci koja privlači mnoge moje studente, da ne postoji rešenje za toliko naših megaproblema (poput virusa Kovid-19) koje ne bi podrazumevalo ozbiljnu koordinaciju i planiranje na transnacionalnom i globalnom nivou. To su vrste pitanja koja počinju da se postavljaju o tome šta je potrebno kako bi se proširili horizonti kolektivne i individualne slobode i prevazišli anomija i atomizacija.

Pandemija koja je u toku je, kroz naglasak koji daje vrednosti nauke, izazvala izvesno oživljavanje scijentizma tradicional-

ne levice, potkrepljenog takvim pojmovima kao što su „razum“ i „istina“ u prosvetiteljskom smislu. Do ovog oživljavanja dolazi u kontekstu uspona desničarskog populizma i pitanja kako se boriti protiv navale mentaliteta „postistine“ i njegovih tehnika vladanja i političke mobilizacije, koje predstavljaju lažne vesti, „alternativne činjenice“ i teorije zavere. U svetlu Vašeg nepoverenja u fundamentalizam, kako biste odgovorili na scijentističke tendencije na levisi i koja bi bila adekvatna strategija za borbu protiv političkih tehnika desnice?

U pravu ste kad kažete da sam antifundamentalistkinja na nivou epistemologije, ali za mene to ne znači nikakvu sumnju u nauku. Najvažniji način borbe protiv političkih tehnika desnice nema nikakve veze sa odbranom nauke. On ima veze sa borbom za politike koje mogu poboljšati živote ljudi. Ne kažem da loš kvalitet života vodi direktno u razmišljanja o teoriji zavere, ali postoji određena veza. Deo problema sa progresivnim neoliberalizmom je u tome što on uključuje stalnu opasnost od snishodljivosti prema siromašnim, skrajnutim ljudima koji veruju u svakakve gadne stvari – progresivni neoliberali imaju tendenciju da namaknu masku racionalnosti, što antagonizuje ljude. Želim da razumem načine na koje su ti ljudi žrtve. U kontekstu SAD, ne govorim o Ponosnim momcima (*Proud Boys*), ekstremnim milicijama i belim supremaristima. Oni su otpisani, ne pokušavam da ih urazumim. Ali oni se razlikuju od „običnih MAGA“ (*Make America Great Again – Učinite Ameriku ponovo velikom*). Neki obični ljudi iz MAGA su pristupačni, štaviše, moraju to biti – ne smemo početi da mislimo kako su oni beznadežni slučajevi. Da bismo ih privukli, treba da razvijemo društveni pokret koji se bori za njihove interese onako kako ih mi razumemo i za koje mislimo da će im poboljšati život.

Impresivan broj onih koji su glasali za Trampa na američkim predsedničkim izborima i drugi nedavni događaji širom sveta, izgleda da sugerišu da društvene grupe koje su u nepovoljnom položaju i dalje pogrešno shvataju stvarne uzroke svoje obezvređenosti, pogrešno videći ekonomske uzroke

sopstvene uskraćenosti kao „kulturne“. Uprkos opštoj ponovnoj legitimizaciji redistributivne politike nakon krize iz 2008. godine, jezik politike priznavanja (ili „ratova za kulturu“, kako je to danas u modi) izgleda da još uvek ima kapacitet da istisne rečnik ekonomske pravde kao alatku koju ljudi koriste da sebi objasne sopstveni gnev. Kako objašnjavate ovu upornu dominaciju paradigme priznavanja – zašto se ljudi okreću Trampu, a ne Sandersu?

Ljudi su se okrenuli Trampu jer je Klintonovo krilo Demokratske stranke u suštini ugasilo kampanju Bernija Sandersa. Progressivni neoliberali su koristili sva oruđa koja su imali da napadnu levicu, i to smo videli ne samo 2016. već i 2020. godine. Morate razumeti da levica istovremeno ima više od jednog protivnika s kojim treba da se nosi. Činilo mi se da bi Obama-Klintonovo krilo Demokratske stranke radije izgubilo izbore od Trampa nego osnažilo Sandersa. Zatim, imate samog Trampa, i ovo je teško razumeti – on je neka vrsta propagandnog genija. Čak i oni koji ga mrze ne mogu da prestanu da ga gledaju. Svi ti lideri – Erdogan, Putin (Владимир Владимирович Путин), Modi, Bolsonaro – imaju nekakve moćne aure, različite u svakom pojedinačnom slučaju. Potrebna nam je neka vrsta psihološke perspektive kako bismo razumeli *cathexis* koja ljude vezuje za ove ličnosti.

Da li bi takođe bilo ispravno reći, pošto ste spomenuli Gram-šija, da postoje neki temeljni strukturni razlozi za populistički uspeh koji imaju veze sa hegemonijom – na primer, da je desnica u određenoj meri uspešno stvorila „lanac ekvivalencije“ između progresivnog neoliberalizma i leveće?

To je upravo ono što bih rekla – a populistni svoj uspeh nisu izveli ni iz čega. Uspeli su jer je progresivni neoliberalizam postavio temelje za to, stvorivši utisak da je feminizam elitna stvar za uobražene karijeristkinje, jer su takav vid feminizma podržavali progresivni neoliberali. Oni su stvorili čitav niz mera koje su, umesto da se pozabave promenama u društvu koje su nanosi-

le štetu crnoj i beloj radničkoj klasi, čak i ako su oblici te štete različiti, razvile površnu politiku priznavanja koja nije učinila ništa za bele radnike. Veze koje su izgradili desničarski populisti i demagozi bile su uspostavljene (ili su barem uspostavljene mogućnosti da se one uspostave) putem male prevare progresivnog neoliberalizma oko preraspodele i priznavanja.

Nedavno ste, u rortijevskom duhu, tvrdili da trenutno prolazimo kroz intenzivan period „nenormalne pravde“, stanja u kojem dolazi do rastakanja konsenzusa oko toga ko su legitimni akteri formulisanja zahteva za pravdu, i šta predstavlja fizički i konceptualni prostor mogućih zahteva za pravdom. Da li je stanje nenormalne pravde povoljnije okruženje za transformacionističku političku agendu, u smislu da normativna i simbolička neodređenost koju ona stvara otvara veći prostor društvenim akterima da se radikalnije „ponovo opišu“ (re-describe)?

Da, što može biti i dobro i loše. Ljudi mogu sebe iznova odrediti na fašistički način ili na socijalistički emancipatorski način. Poenta je u tome da, istorijski gledano, politički prostor nije uniforman, postepen i linearan. Ja razumem istoriju modernih, kapitalističkih društava kroz neku vrstu rortijanske ili kunovske (Thomas Kuhn) perspektive: postoje periodi relativne stabilnosti u kojima postoji vodeća paradigma ili zdrav razum – to ne znači da postoji potpuna saglasnost, ali neslaganje je ograničeno u određene okvire, ili marginalizovano. To je period „normalne politike“ u kojoj se ljudi manje-više slažu oko pravila igre, a zatim se bore za bolje pozicije unutar igre onako kako je ona definisana. Ali, onda imamo periode abnormalnosti ili, kunovski rečeno, revolucionarne periode (ili *interregnume* u gramšijevskom smislu). Ove abnormalnosti uvek opisuju situaciju *bivanja između* (*betweenness*), u kojoj nemate ništa poput normalnog nivoa saglasnosti oko onoga oko čega se možete ne slagati. Koristim metaforu „divljanja“ javnog prostora, u kojem postoji mnogo više potpuno netipičnih ideja koje se u normalnom periodu ne bi uzele u obzir, ali se sada mogu čuti.

Tako smo svedoci izvesnog ubrzanja sopstvenog „ponovnog opisivanja“ kod ljudi, ali „ono što je dobro za gusku dobro je i za gusana“, tako da to važi i za desnicu. Mislim da su ljudi sada otvoreni za ideje koje predstavljaju radikalniji raskid sa *statusom quo* – delimično zato što imaju manje da izgube. U normalnim vremenima, ljudi moraju da vagaju – u meri u kojoj su proračunati i instrumentalni – između borbe za nešto veliko i gubitka (i stoga gubitka nečega) ili pravljenja dečjih koraka i veće šanse za pobedu. To su teški izbori.

U situaciji kao što je naša, stvari ne funkcionišu dobro za toliko mnogo ljudi, da postoji osećaj da imate manje da izgubite. Zato mislim da je ovo trenutak kada levica treba da razmišlja o velikim pitanjima.

Najzad, bili ste aktivni u mnogim inicijativama koje se bore za demokratiju i slobodu. Jedna od njih je bila i ona Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, kada ste se pridružili međunarodnom pozivu za podršku i postali član našeg Međunarodnog akademskog komiteta. Verujete li da intelektualci mogu doneti promenu i, ako da – kakvu?

Postoji mnoštvo različitih intelektualaca – klimatski eksperti su napravili promenu, kao što su to, na primer, uradili i Noam Čomski i Edvard Snouden (Edward Snowden). Ja sam pripadnica akademske zajednice, kritička teoretičarka i filozofkinja po obrazovanju i, lično, pokušavam da pišem na način koji je dovoljno rigorozan da zadovolji moje relativno visoke standarde i da se, istovremeno, obrati nešto široj publici. Zato mislim o sebi kao o nekoj „prelaznoj tački“ između akademske zajednice i društvenih pokreta. U mom slučaju, to je zato što sam iznikla iz Nove levice, bila sam aktivistkinja pre nego što sam postala predavačica i moj položaj u akademskoj zajednici uvek je uključivao žongliranje sa ovim tenzijama. Trenutno, iz svih razloga o kojima smo razgovarali – krize hegemonije, ozbiljnosti ekološke krize, otvaranja i opasnosti, ponovnog pojavljivanja u Sjedinjenim Državama nečeg bližeg „levici“ nego što smo imali pre – po-

ново počinjem da se osećam mlado, spremno da rizikujem i budem smelija, a to se verovatno vidi u mojim najnovijim spisima.

Ljudi su sada spremniji da saslušaju neočekivane ideje, i ja se nadam da to takođe znači da su intelektualci voljni da promišljaju i iznose takve ideje. Intelektualci mogu biti inicijalne kapije – to nije jednosmerna ulica, jer većinu najboljih ideja dobijamo razmišljajući o onome što ljudi rade na ulici. Ono što mislim da mogu da učinim je da pomognem da se sistematizuju neke od dobrih ideja koje su oko nas u ovom trenutku. Napisala sam rad „Šta bi socijalizam trebalo da znači u XXI veku“ (*What Should Socialism Mean in the 21st Century*) jer me je inspirisalo što svi u poslednje vreme govore o socijalizmu, što je izuzetna stvar. Ovo je primer onoga što intelektualac može učiniti u ovoj situaciji – kao i potpisivanje peticija, ustupanje bilo koje vrednosti koju vaše ime ima kao intelektualac – u podršci dobrim razlozima i ljudima kojima je podrška potrebna, poput vašeg Instituta.

Razgovor vodili Zona Zarić i Marjan Ivković

Preveo Aleksandar Pavlović

Filip Golub: Moć, profit i prestiž – o američkom i kineskom imperijalizmu

Filip Golub (Philip Golub, 1964) je profesor političkih nauka i filozofije na Odeljenju za međunarodne odnose Američkog univerziteta u Parizu. Njegova proučavanja su usmerena ka pitanjima globalizacije, države i njene strukture, savremene međunarodne i imperijalne istorije. U svojim radovima bavi se i razmatranjem problema savremenog civilnog društva, diplomatije i međunarodnog prava i politike, s naglaskom na američka i azijska savremena ekonomsko-politička pitanja. Saradnik je i bivši gostujući urednik mesečnika *Le Monde diplomatique*.

Autor ste vrlo zanimljive, čak impresivne knjige pod naslovom Moć, profit i prestiž: istorija američke imperijalne ekspanzije, u kojoj predstavljate sintetičku „alternativnu“ istoriju Sjedinjenih Država. Možda najpoznatiju alternativnu istoriju Sjedinjenih Država, Narodnu istoriju Sjedinjenih Država (A People’s History of the United States) napisao je Howard Zin (Howard Zinn). Šta mislite o ovoj knjizi i njenom autoru? Čini nam se da su Vaše knjige komplementarne: Vaš fokus je više na makroperspektivi, a Zinov na mikroperspektivi. Kako vidite vezu između ove dve knjige?

PPP, kako ja volim da zovem knjigu, predstavlja istorijsko-sociološku studiju o materijalnim i ideološkim snagama uključenim u nastanak Sjedinjenih Država kao ključne države svetske kapitalističke ekonomije. U njoj situiram uspon SAD u širi kontekst industrijske revolucije i evrocentrične globalizacije, postulira-

jući tezu da je teritorijalna i ekonomska ekspanzija zemlje u XIX veku bila sastavni i dinamičan deo ovih širih sistemskih transformacija. U isto vreme, cilj mi je bio da pažljivo i oštro posmatram imperijalne kosmologije – skup pretpostavki o istorijskoj svrsi i kulturnoj i rasnoj hijerarhiji – koje su postale matrica elitnih vizija svetskog poretka. Identifikujući pravilnosti tokom vremena, pokazujem da je imperija postala habitus dominantnih društvenih grupa u SAD, baš kao i u Evropi, gde predstavlja prošlost koja nikada zaista nije prošla. Ovaj fokus na globalne logike moći razlikuje se od Zinovog rada, koji se prvenstveno bavi domaćim društvenim borbama i ima za cilj da dà glas ugroženima i progonjenima. Obe knjige se tiču moći, dominacije i nasilja i mogu se čitati kao deo šireg pokreta kritičkih društvenih studija koji je doživeo uzlet šezdesetih godina XX veka osporavajući dominantne evrocentrične istorijske i kulturne narative, i otvarajući nove vidike za kritičko istraživanje o mračnim stranama zapadne modernosti: imperiji, kolonijalnosti i problemima roda, rase i klase.

Da li biste mogli da opišete istorijsku dinamiku koja je omogućila Sjedinjenim Državama da, za samo vek i po, od bivše britanske kolonije izrastu u ekonomsku, vojnu i kulturnu velesilu koja prevazilazi Evropu i postaje hipersila, da citiram Ibera Vedrina (Hubert Védrine), ili možda najveća svetska sila u ljudskoj istoriji?

Uopšteno govoreći, možemo razlikovati početnu razvojnu fazu, koju pokreće uključivanje SAD u brzo rastući transatlantski ekonomski sistem, drugu fazu kontinentalne integracije i intenzivne industrijalizacije krajem XIX i početkom XX veka, i fazu globalnog uspona tokom i posle Drugog svetskog rata, kada su SAD istisnule zapadnu Evropu iz centra i sa vrha. U prvoj, ekonomski razvoj SAD i teritorijalno širenje na kontinentu sa ogromnim prirodnim resursima, bili su vođeni transnacionalnim vezama atlantskog sveta. Britanska ekonomska ekspanzija i američka ekspanzija bile su deo simbiotske dinamike razvoja strukturirane oko robovskog rada, međunarodnih robnih lanaca i transnacionalnih tokova kapitala. Već u drugom delu XVIII veka, kolonije kontinentalne

Amerike postale su vitalno središte u transnacionalnim vezama „atlantskog sveta“, u kojem je stalno rastuća britanska potražnja pretvarala SAD u vodećeg izvoznika kolonijalne robe iz Novog sveta (prvenstveno šećera, duvana i pamuka). Transatlantska trgovina neprestano je rasla kroz kolonijalno doba, sve do Rata za nezavisnost i uveliko je napredovala u prvoj polovini XIX veka. Udeo Sjedinjenih Država u ukupnom izvozu iz obeju Amerika porastao je sa 0,02% 1650. godine, preko 22,2% 1800. godine, do nešto više od 56% sredinom XIX veka.

Rast od prvih decenija XIX veka pa nadalje se najvećim delom može pripisati pamuku, koji je diktirao tempo industrijskih promena tokom Prve industrijske revolucije u Britaniji, dakle ropskom radu. Dok su plantaže u zapadnoj Indiji bile primarni britanski izvor šećera i sirovog pamuka sve do devedesetih godina XVIII veka, britanska tekstilna industrija – prva globalizovana industrija – „stekla je nov i praktično neograničen izvor u plantažama robova na jugu SAD“ (Erik Hobsbaum). Pre građanskog rata (1861–1865), SAD su proizvodile preko dve trećine svetske proizvodnje pamuka. Jug SAD, prema rečima Adama Rotmana (Adam Rothman), postao je „vodeća bordura dinamičnog, ekspanzivnog robovlasničkog režima koji je politički integrisan u Sjedinjene Države i čvrsto vezan za transatlantski sistem robne razmene“. Ovaj sistem ne samo da je južnjačkim veleposednicima doneo ogromno bogatstvo, već je i promovisao akumulaciju kapitala u severnim državama, koje su služile kao čvorišta međunarodne trgovine Sjedinjenih Država i bile centri sopstvene, domaće tekstilne industrije. Trgovci sa severa bili su posrednici u transatlantskoj trgovini, a američke firme su gradile značajan deo brodova koji su obavljali trgovinu. Finansiranje je dolazilo iz Britanije i severnih američkih finansijskih institucija: Njujork je izrastao u američku ekonomsku prestonicu zbog svoje uloge u finansiranju i strukturiranju transatlantske trgovine pamukom.

Druga faza nakon građanskog rata obuhvatala je uspostavljanje integrisanog kontinentalnog tržišta, čije je dinamičko jezgro bio industrijski sever, budući da su SAD završile svoju ekspanziju i

ustpostavile suverenitet od jedne do druge obale. Sever srednjeg zapada inkorporirao se u brzo razvijajuću industrijsku ekonomiju istoka zemlje, a ovom procesu pogodovao je stalan dotok kapitala, posebno iz Britanije koja je većinu svojih viškova uložila u SAD i doseljeničke kolonije (od kraja građanskog rata do 1900. godine, udeo investicija koje su pricale u Sjedinjene Države u proseku je iznosio 22% ukupnih britanskih ulaganja u svetu). Takođe, presudno su mu pogodovale transnacionalne migracije koje su odigrale odlučujuću ulogu u industrijalizaciji i urbanizaciji u drugoj polovini veka, stvarajući ogroman rezervoar jeftine radne snage u potrazi za platama za potrebe rastuće *post bellum* severoistočne i severozapadne industrijske ekonomije, koja je konstantno visokim carinama bila zaštićena od inostrane konkurencije. Od 1860. do 1920. godine, udeo imigranata u ukupnom stanovništvu iznosio je u proseku 13–14%, ali je obuhvatao znatno veći udeo u ukupnoj radnoj snazi (20% 1900. godine). Više od 33 miliona imigranata stiglo je u Sjedinjene Države između 1820. i 1924. godine. Bez njih bi, prema nekim procenama, danas bilo za trećinu manje stanovnika Sjedinjenih Država.

Evropa je stoga bila nesvesni saučesnik uspona SAD u XIX veku, a još više tokom dva opšta rata u prvoj polovini XX veka. U poslednjoj deceniji XIX veka, SAD su već postale vodeća svetska industrijska sila. Do 1914. godine, one su obuhvatale udeo od 23,5% svetske proizvodnje (Britanija 18,5%; Nemačka 13,5%, Francuska, 6%), koji je porastao na oko 39% neposredno pre Velike depresije (31% tokom ranih 1930-ih). Tokom i posle Velikog rata, Njujork je postao poznat kao međunarodni finansijski centar, a dolar je postajao sve važniji instrument međunarodnih plaćanja. Baš kao što su se SAD u XIX veku oslanjale na britanske finansije (važno je napomenuti da su SAD prikupljale sredstva za svoj osvajački rat protiv Meksika između 1846. i 1848. u Londonu), Britanija je postala zavisna od američkog kapitala da bi finansirala rat u Evropi.

Tokom Drugog svetskog rata, SAD su postale industrijska „svetska radionica“ i njen tehnološki lider: ekonomija je porasla za

skoro 50%, dok su kontinentalna Evropa i Istočna Azija bile devastirane. Godine 1945, SAD su obuhvatale skoro polovinu svetske proizvodnje i svetske trgovine i postale jedini svetski pove-rilac. Zemlja je stekla planetarni strateški domet i uspostavila hegemonističke (u gramšijevskom smislu) savezničke sisteme u Zapadnoj Evropi i Istočnoj Aziji koji su se pokazali istrajnima tokom, čak i nakon, Hladnog rata. Uprkos mnogo priča o opada-nju SAD tokom 1970-ih i 1980-ih, kolaps sovjetske države i ras-pad SSSR-a 1991. godine otkrili su strukturne asimetrije koje su dugo bile na strani Sjedinjenih Država. U deceniji i po nakon te „tihe kataklizme“, SAD su uživale u kratkom trenutku potpune globalne nadmoći. Danas je ponovno pojavljivanje Kine i njena rastuća uloga u kapitalističkoj svetskoj ekonomiji iz temelja promenila ovu konfiguraciju.

Često čujemo kako se krećemo ka multipolarnom svetu i kako više nećemo imati vodeću silu koja će ostatku sveta nametnuti disciplinska pravila igre. Pošto dovodite u pitanje pojam multipolarnosti, kako Vi gledate na to?

Dajem sve od sebe da izbegnem osiromašeni jezik i konceptualnu suvoću „geopolitike“ i nemam stpljenja za determinističko-realistički okvir međunarodnih odnosa koji svode svetsku politiku na neku vrstu slepe i vanvremenske njutnovske mehanike. Takođe sam duboko skeptičan prema formalizovanim modelima uspona i pada „velikih sila“ prema ciklusima i pretpostavljenim „zakonima“ istorijskog kretanja (Modelski [George Modelski], Kondratijev [Nikolai Kondratieff] itd.). U svojim analizama nastojim da razvijem genetičke uvide u promene koji su osetljivi na dijalektiku strukture, delanja i kontingencije.

Sistemsku promenu kojoj smo sada svedoci trebalo bi smestiti u dugu istorijsku perspektivu. Rani moderni svet karakterišu podudarne regionalne evolucije u kojima su delovi Otomanskog carstva, Južne Azije, Kine, Jugoistočne Azije i Evrope istovremeno bili uključeni u „marljive (*industrious*) revolucije“, sa širenjem komercijalnih kultura. U Evropi, kako elegantno pokazuje

Brodel (Fernand Braudel), pomorski gradovi-države smenjivali su se kao jezgra transkontinentalne trgovine, znanja, zanatstva, finansija i umetnosti. Ova čvorišta rane moderne globalizacije, okružena zaostalim kontinentalnim zaleđem, povezala su Evropu sa drugim čvorištima u Aziji i na Bliskom istoku kroz trgovinu koja se odvijala na velikim udaljenostima.

Industrijska revolucija i evrocentrična imperijalna globalizacija razbile su ovaj pluralni obrazac, dovodeći do izuzetne koncentracije bogatstva i moći na severnoatlantskom „Zapadu“, te do podele sveta na dominantna jezgra i kolonijalne periferije. Velika Britanija, epicentar industrijske revolucije, bila je vodeći, ali ne i jedini akter u ovom hijerarhijskom preuređivanju koje je stvorilo nove, dugotrajne strukture međunarodne nejednakosti. Neko vreme, Evropa je uspostavljala globalna pravila i režime, a „modernost“ je postala neraskidivo vezana za kolonijalnost. Sjedinjene Američke Države, kao što sam naznačio u svojim ranijim napomenama, bile su sastavni deo ovog opšteg trenda. Neteritorijalno carstvo koje je nastalo 1945. godine, zasnovano na strukturnoj moći zemlje kao gravitacionom centru kapitalističke političke ekonomije, reprodukovalo je neka od obeležja evropske ere (disciplinujuće „intervencije“ u postkolonijalnom svetu), ali ih je inoviralo legitimišući svoje određivanje pravila putem institucija (Svetska banka, MMF, NATO itd.) koje asimetrije moći stavljaju u drugi plan, čuvajući fikciju *de iure* jednakosti, ali zapravo kodifikuju hijerarhiju.

Ova duga era evroatlantske prevlasti bliži se kraju. Trenutni proces rebalansiranja Istoka i Zapada znači da su značajni, iako ne svi, delovi „periferije“ izašli ili izlaze izvan ograničenja koja su donedavno inhibirala međunarodnu uzlaznu mobilnost i ekonomsko-tehnološku konvergenciju sa najnaprednijim ekonomijama „Severa“. Ponovno pojavljivanje Istočne Azije označava početak nove sekvence u svetskoj politici u kojoj će se svet još jednom okretati oko pluralnih, ali međuzavisnih centara gravitacije.

Sistemska transformacija o kojoj govorite odvija se unutar samog kapitalističkog sistema. Kina je kapitalistička zemlja, čiji je kapitalizam brutalniji od onog u današnjoj Zapadnoj Evropi, ali njen razvoj opovrgava neoliberalnu tezu u smislu da je njen izuzetan rast uglavnom rezultat državne intervencije i planiranja. Šta činjenica da su Kina i Sjedinjene Države kapitalističke sile menja, u smislu njihovog rivalstva, u poređenju sa američko-sovjetskim rivalstvom?

Proučavaoci industrijske revolucije i uspona modernog kapitalizma dugo su se pitali zašto Kina, sa svojom bogatom ranom modernom istorijom naučno-tehničkih inovacija, nije napravila iskorak sa marljive na industrijsku revoluciju. Jedan uticajan, ali duboko pogrešan odgovor, bio je da je težina kulturnih faktora (konfučijanizam i njegovi institucionalni efekti) inhibirala razvoj i primenu sistematskog naučnog znanja, blokirajući proces racionalizacije koji je doveo do širenja modernog kapitalizma u severnoj Evropi i njegovih izdanaka u iseljeničkim kolonijama. „Zašto Zapad?“ i „Zašto ne Kina?“ postala su međusobno povezana pitanja u priči koja je upirala prstom na navodnu evropsku kulturnu posebnost. Veberova *protestantska etika* bila je najraniji i najsofisticiraniji izraz ove misli, iznedrivši kasnije teoretičare modernizacije (Parsons [Talcott Parsons], Ejzenštat [Shmuel Eisenstadt], Bela [Robert N. Bellah] i Rostov [Walt Rostow]...) i, u opadajućoj intelektualnoj putanji, njihove naslednike (Huntington [Samuel P. Huntington], Dejvid Lendis [David Landes], Nil Ferguson [Niall Ferguson] i sl.). Uprkos svom evrocentризму, Marks se pokazao pronicljivijim i dalekovidijim kada je tvrdio da će globalizacija kapitalizma izvući Aziju iz onoga što je on potcenjivački nazvao „idiotizmom seoskog života“, dovodeći do prelaska iz „seoskog sistema“ u industrijsku modernost i otuda, u njegovoj teoriji istorije, do socijalizma. Bio je u pravu u vezi sa prvom tačkom, ali ne i sa drugom: Kina je prešla iz maoizma u državni kapitalizam, sa posledicama koje su promenile svet.

Postepenom i poželjnom integracijom Kine u svetsku kapitalističku ekonomiju 1980-ih i 1990-ih pažljivo je upravljala država,

čija je politika u velikoj meri zasnovana na iskustvima razvijenih istočnoazijskih država (Japan, Južna Koreja, Tajvan, Singapur). Tokovi stranih ulaganja iz regionalnog kapitala, a onda i iz sveta, služili su za izgradnju endogenih proizvodnih kapaciteta i, što je još važnije, za davanje pristupa znanju i tehnologiji kineskim firmama i tehničarima. Kina je postala proizvodna platforma, u početku za izvozne proizvode niske vrednosti, a zatim za sofisticiranije proizvode sa većom dodatom vrednošću. Otvaranje i internacionalizaciju su sa oduševljenjem podržale transnacionalne firme u potrazi za komparativnim prednostima (jeftina, disciplinovana radna snaga) širom sveta u sklopu restrukturiranja kapitalizma. To su ohrabrile i Sjedinjene Države, koje su pretpostavile da će ekonomska liberalizacija, osim što će koristiti zapadnim kompanijama, dovesti do prilagođavanja Kine disciplinama zapadocentričnog svetskog poretka i postepeno promeniti njen unutrašnji politički poredak. To se, naravno, nije dogodilo: autoritarizam je išao ruku pod ruku sa kapitalističkom transformacijom, obesmišljavajući upornu liberalnu pretpostavku da su demokratija i kapitalizam bili i ostali sinonimi.

Nasuprot tome, SSSR se isključio iz kapitalističke svetske ekonomije i bio je čvrsto držan podalje od nje putem zapadne politike odvrćanja. To je, do kasnih 1970-ih, dovelo do naglog ekonomskog pada sovjetske ekonomije koja je postala neukrotiva i na kraju dovela do kolapsa države. Perestrojka i Glasnost su došli prekasno. Kina je izabrala put domaće ekonomske liberalizacije i međunarodne integracije kako bi spasila partijsko-državni sistem, koji je držao čvrstu represivnu kontrolu nad politikom (Tjenanmen). Uprkos zavisnosti od stranog tržišta i tehnologije i zabrinutosti zbog industrijalizacije „bez tehnologije“, NR Kina je uspela da napreduje u globalnom lancu vrednosti (o tome detaljno govorim u *Ponovnom usponu Istočne Azije*). Od poslednjih godina XX veka, Kina je postala „aktivna jedinica“ svetskog kapitalističkog sistema „čiji program nije jednostavno prilagođen svom okruženju, već koji okruženje prilagođava svom programu“ (da pozajmimo koncept koji Fransoa Peru [François Perroux] koristi u drugom kontekstu. Multisektor-

ske industrijske politike od 2000. godine, strateška ulaganja u istraživanje i razvoj i kontinuirano veliki priliv kapitala u sektore srednje i visoke tehnologije, učinili su zemlju velikom tehnološkom silom, s nekim ključnim sektorima na ili blizu tehnološke granice. To ima strateške implikacije, u vidu značajnog i trajnog povećanja i unapređenja kineskih oružanih snaga.

Za SAD, kao i mnoge zemlje u Aziji koje sada žive u kineskoj senci, Kina je postala prebogata, premoćna, prebrza. Kina, sa svoje strane, vidi SAD, koje su od 1945. dominirale regionalnom političkom ekonomijom, kao potencijalnu pretnju. Uprkos dubokim ekonomskim međuzavisnostima, strateške tenzije su se poosttravale zbog rastućih kineskih težnji prema Tajvanu, Hong Kongu i Južnom Kineskom moru, njenog postupanja tokom pandemije koronavirusa i dramatične unutrašnje represije nad Ujgurima. SAD preduzimaju mere kako bi onemogućile i ograničile kineski pristup esencijalnim tehnologijama i blokirale kineska ulaganja. Dakle, rizik od potresa raste, utoliko više što nacionalistički krugovi u SAD u Kini vide aktuelnu konkurentnost u suprotnim kulturnim pojmovima. Kineski naučnici bliski režimu oživeli su neo-veberovsku kulturnu paradigmu i okrenuli je naglavačke, tvrdeći da je kineska modernizacija ukorenjena u etici konfučijanizma (koju je Mao [毛澤東] nazvao „feudalno smeće“), suprotstavljajući zapadnoj „dekadenciji“ „azijske vrednosti“ (za koje se tvrdi da obuhvataju prihvatanje društvene hijerarhije, autoriteta odozgo prema dole i štedljivost). S druge strane Pacifika, Hantingtonova performativna ideja o „sukobu civilizacija“ nikada nije daleko od površine. Kulturna esencijalizacija vrlo je zapaljiva stvar...

Poslednja misao na ovu temu: sa stanovišta globalne pravde, ponovno uspostavljanje ravnoteže je dobro, jer ispravlja istorijski izgrađene nejednakosti. To odgovara istorijskim ciljevima generacija antikolonijalnih vođa i kritičkih mislilaca koji su zahtevali *de iure* i *de facto* jednakost u pravednijem svetskom sistemu. Ipak, za razliku od glasova zagledanih u budućnost koji su nastojali da iznađu „treći put“ između kapitalizma i komunizma, i da nezavisnost usklade sa društvenim napretkom, akteri trenutne promene pre-

tenduju na centralno takmičarsko mesto u svetskom kapitalističkom sistemu koji su njihovi prethodnici pokušavali da reformišu ili uklone. Uspeh takvih nastojanja, posebno u Kini, potpuno je potisnuo šire emancipatorske ili univerzalističke dimenzije duge borbe za nezavisnost, jednakost i socijalnu pravdu. Odsustvo mašte sadašnjih zapadnih lidera ogleda se u siromaštvu filozofije njihovih postkolonijalnih južnih i istočnih kolega, kojima – uz vrlo male izuzetke – nedostaje pozitivna ideja koju je Arturo Eskobar (Arturo Escobar) nazvao „alternativnim uređenjem stvarnog“.

Prema Vašem mišljenju, kolika je verovatnoća da će trenutna pandemija promeniti ravnotežu snaga između globalnih sila? Hoćemo li imati geopolitičke pobednike i gubitnike ove krize na njenom kraju?

Pandemija je iznela na videlo duboko problematičan karakter globalnog režima slobodne trgovine i ulaganja, na dva načina. Prvo, otkrila je rizike ranjivosti izazvane akutnom zavisnošću od Kine u pogledu medicinske opreme i lekova, kao i od drugih zemalja, poput Indije, u pogledu proizvodnje vakcina. Ove zavisnosti proističu iz višedecenijskog globalnog preusmeravanja proizvodnje koje vrše transnacionalne farmaceutske kompanije (*big farma*). Drugo, pokazala je etičku skandaloznost međunarodnog režima vlasničkih prava (TRIPS), koji sprovode SAD i EU, a koji upravlja proizvodnjom i distribucijom dobara neophodnih za javno zdravlje. Teško je pronaći dovoljno jake reči kojima bi se opisala odluka SAD i EU početkom marta 2021. godine da blokiraju zahtev 80 zemalja u razvoju za ukidanje patentnih prava globalnih kompanija na proizvodnju vakcine protiv koronavirusa za siromašnije zemlje. Suštinska pitanja su, dakle, kako smanjiti ranjivosti i stvoriti pravičan globalni režim koji se oslanja na ideju da je zdravlje globalno javno dobro.

Da li biste sebe nazvali angažovanim intelektualcem? Ili je to pleonazam? Na isti način kao što je javni intelektualac pleonazam, jer – zar ne bi intelektualac nužno morao morao biti javno angažovan?

Smatram sebe kritičkim teoretičarem društva, u smislu koji je tom pojmu prvobitno dala Frankfurtska škola ili srodne perspektive koje teže rigoroznoj proizvodnji znanja koja unapređuju ono što je Horkhajmer nazvao „emancipacijom“, ili širenjem granica individualnog i kolektivnog samoopredeljenja da se „zadovolje potrebe i moći ljudskih bića“. Drugi način da se ovo kaže bilo bi – da je kritička društvena teorija usmerena na otkrivanje polja sila, strukturnih uslova i mehanizama koji generišu različite oblike materijalne i simboličke dominacije, asimetrije moći unutar i između društava koja sprečavaju slobodu, i na mobilisanje ovih otkrića u emancipatorske svrhe. Ovo normativno moralno-filozofsko i političko-filozofsko opredeljenje leži u pozadini, ali nikada ne izostaje iz rigoroznog istraživanja koje samo po sebi ima kritičku funkciju time što iznosi na svetlost dana logike društvenog bića i društvenog delovanja kojima nije moguće pristupiti jednostavnom intuicijom ili neposrednom percepcijom, jer su one pohranjene u strukturama, u „nesvesnom“ društvenog poretka.

Ovo intelektualno pozicioniranje polazi od pretpostavke da naši sudovi i tumačenja menjaju činjenice na kojima se zasnivaju i koje „ulaze u istinsko uspostavljanje ili proizvodnju“ društvenog sveta. Ono se može smatrati oblikom „angažovanja“, iako ne sartrovski tipa, koje otvara puteve za otpor i potencijalne promene. To implicira izbor objekata za istraživanje i nastavnih predmeta koji se dotiču problema dominacije. U mom slučaju: nasleđa imperija, materijalnih i simboličkih lica moći i, naravno, društveno-ekonomskih nejednakosti. Taj izbor sadrži normativno opredeljenje ka većoj jednakosti, društvenoj pravdi, samoopredeljenju i opštem dobru – opredeljenje koje se iznosi na javnu scenu.

Kao što sam drugde pominjao, direktno angažovanje pokreće pitanja različita od epistemoloških i metodoloških problema društvenog istraživanja, ali naučnik je nužno i građanin koji ne može izbeći pitanje moralnog izbora, budući da je neizbežno zahvaćen istorijskim tokovima, borbama i etičkim dilemama sadašnjosti. Pošto dolazim iz porodice slikara, vidim analogije

između naučnika i umetnika. Pero, poput četkice, može stvoriti nova značenja ili senzibilitete koji čitaoci i slušaoci prisvajaju i reinterpetiraju i koji im pružaju „razloge da delaju“ (da pozajmim naziv čuvene zbirke knjiga koju je osnovao Pjer Burdije).

Na kraju, bili ste aktivni u mnogim inicijativama koje se bore za demokratiju i slobodu. Na primer, sa Pjerom Burdijeom ste 1999. godine potpisali peticiju protiv bombardovanja Beograda. Najnovija inicijativa je bila za srpski Institut za filozofiju i društvenu teoriju kada ste se pridružili međunarodnom pozivu za podršku koji je doneo neke pozitivne rezultate. Verujete li da intelektualci mogu da naprave razliku i, ako da, kakva bi to razlika bila?

Moji javni angažmani ove vrste nisu bili ograničeni samo na Srbiju, iako sam, usitinu, ponosan što sam doprineo odbrani IFDT-a! Da li intelektualci mogu da naprave razliku? U ovom slučaju da, budući da je peticija koja je okupila veliki broj mislilaca pozitivno uticala na rezultat. Zola je napravio razliku, zbog moralne snage i nadmoći svog „*J'accuse*“. U drugim slučajevima, poput ratova i sukoba velikih razmera, razlika je daleko manja ili je uopšte nema. Jedan prost primer: mnogi od nas su se, sa različitih polazišta i perspektiva, protivili invaziji na Irak 2003. godine, bez ikakvog efekta. Dakle, to veoma zavisi od konteksta, od istorijskih okolnosti koje okružuju ovu vrstu direktnog angažovanja. Iako posmatram ove intelektualne intervencije kao neku vrstu moralne obaveze, mislim da intelektualci na temeljniji način oblikuju društvo i istoriju kada nastaju nove konstelacije ideja koje generišu nova shvatanja o tome šta jeste i šta bi trebalo da bude, nove normativne granice koje se zatim dalje šire u društvu.

Razgovor vodili Zona Zarić i Ivica Mladenović

Preveo Aleksandar Pavlović

Gašpar Mikloš Tamaš: Krizna socijaldemokratije je samo poslednji u nizu levičarskih poraza

Mađarski filozof i publicista Gašpar Mikloš Tamaš (Gáspár Miklós Tamás, 1948), postao je poznat još devedesetih godina prošlog veka kao jedan od najznačajnijih levičarskih intelektualaca Evrope. Glasnik protivnik mađarskog socrealizma, danas je poznat kao snažan kritičar Viktora Orbana. Angažovao se i politički kao predsednik Zelene levice u Mađarskoj. Predavao je u Budimpešti (ELTE, CEU) i mnogim univerzitetima na Zapadu (Oksford, Čikago, Džordžtaun, Jejl, Kolumbija, itd). Bio je direktor Instituta za filozofiju Mađarske akademije nauka.

Već godinama postoji intenzivna saradnja između Aleksandra Vučića i Viktora Orbana. Šta mislite o ovoj saradnji i zajedničkim karakteristikama njihovih režima?

Istočnoevropski sistemi, uprkos svojim razlikama, slični su u tome da je „realno postojeći socijalizam“ bio poslednje racionalno stanje kojeg se mogu setiti. Planska privreda, redistributivna država koja pokreće sve segmente društva, partija koja čuva i ograničava jednakost i mobilnost, paternalizujuća javna uprava koja vodi brigu o građanima, razvoj putem industrijalizacije, urbanizacije i obrazovanja naroda, odnosno civilizacijska struktura koja daje prednost visokoj kulturi – nije zadovoljila modernizacijske želje kojima je sistem težio, ali je ipak imala jasne konture, i – naravno, autoritarne – argumente u prilog disciplini i stabilnosti. Taj proces je u Jugoslaviji ojačala antifašistička mitologija, antistaljinizam i federalističko-antinacionalistička državna ide-

ologija (kojih nije bilo u drugim zemljama). Ukidanje poslednjeg poznatog poretka u očima istočnoevropskih naroda predstavlja pad, dekadenciju. Od državnih praksi nakon 1989. godine jedino je etnicizam uspešan, a tržišno-kompetitivni kapitalizam, koji se zasniva na privatnoj svojini, takođe nije popularan, kao što nije popularan ni pogled na svet koji nosi sa sobom poštovanje ljudskih prava, različite slobode, civilno društvo, pluralizam, itd. Čini se da su jedina stvarnost ekonomski interes i viša klasa koja se spojila sa politikom. Doduše, i oni su okruženi mržnjom. Nema ničeg sto bi društva držalo zajedno, osim sumnje spram ovakve ili onakve „spoljašnjosti“: nisu samo muslimani ili Rusi (u Poljskoj ili Rumuniji) ili Evropska unija (u Češkoj ili na mađarskoj desnici) neprijatelji, već je takva spoljašnjost i domaći politički protivnik. U pitanju su društva bez veziva u kojima pozadina diktatorskih pretenzija nije tiha poslušnost, već haos, raspadanje, i naročito krah državne uprave – i infrastrukture i socijalne politike u njoj.

Pridružili ste se međunarodnom pozivu na solidarnost sa Institutom za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. S druge strane, već godinama se oglašavate zbog represije nad različitim obrazovnim i naučnim institucijama u Mađarskoj (npr. Centralnoevropski univerzitet, Mađarska akademija nauka). Dok je u IFDT promenjen sastav Upravnog odbora i izabran je novi direktor, mađarske institucije su iz svojih borbi uglavnom izašle kao gubitnici. Da li je moguće da je to zbog toga što Srbija još nije članica Evropske unije? Pitam to i zbog toga što ste nedavno objavili članak o tome da je EU zapravo prilično indiferentna prema Orbanovim političkim potezima.

Evropska unija nije federacija koja bi mogla da vrši pritisak u pogledu zajedničkog ustavnog poretka. Hipoteza prema kojoj se u njoj ujedinjuju države sa sličnim ustavnim sistemima pokazala se pogrešnom: centralno-istočnoevropske zemlje nisu liberalne demokratije ili uređene države, a to se ne može reći ni za Višegradsku četvorku, niti za Sloveniju, Bugarsku ili Rumuniju (iako ima značajnih razlika), kao što se inače ne može reći ni za Srbiju, Albaniju, Severnu Makedoniju ili Kosovo. Nijed-

na od bivših „socijalističkih“ zemalja nije konsolidovana, svuda nedostaju bitne slobode i garancije, svuda je neverovatan stepen društvene nepravde, te iz svih zemalja ljudi beže ka Zapadu. Bez obzira na to da li su dotične zemlje članice Evropske unije ili nisu. Čak i u zapadnoevropskim zemljama nestaje labav kompromis napravljen između 1945. i 1989. godine. I donedavno važne i snažne zemlje nalaze se u haosu, kao Velika Britanija, Francuska ili Italija. Više nema solidarnosti – ako je ona uopšte ikada postojala – između članica EU. Ne vidimo ništa osim primitivne sebičnosti. Nestao je balans koji je postojao tokom hladnog rata, a Evropa ga ničim nije zamenila.

Podržali ste proteste mađarskog studentskog pokreta 2012. godine. Sećam se vaše primedbe u jednom članku u kojem tvrdite da je i pojam autonomija univerziteta zapravo veoma problematičan. Da li biste nam to objasnili?

Autonomija univerziteta – ili drugih kulturnih institucija – (kao i ostalih neizabраниh institucija poput ustavnog suda ili centralne banke), naravno, nije demokratska i egalitarna, već predstavlja privilegiju. To važi i za autonomiju tržišta na kojem je takmičenje regulisano, ali je u pitanju regulisana anarhija koja ne daje obeštećenje gubitnicima. Nisam pristalica elitizma. Međutim, nažalost, u sadašnjim okolnostima, kada su sve vrste sloboda i prava ugroženi, moramo biti oprezniji. Štaviše, moramo braniti autonomiju naših elitnih institucija od dvostruke opasnosti, naime, diktature i haosa. Ukoliko su privilegije kulturne elite poslednje preostale sfere slobodnog govora, onda naš levičarski prezir prema elitizmu nije aktuelan, jer bismo na taj način samo podržali diktatorske pretenzije. Tako da bi trebalo eksperimentisati sa produžavanjem i širenjem privilegija, te stvaranjem samoupravnih institucija (pre svega sindikata) i u drugim sferama, što se u sadašnjoj situaciji čini utopijom bez ikakvih šansi.

Koronavirus u mnogim zemljama nosi sa sobom različite fenomene autoritarizma i sekuritizacije. Da li se nešto slično dogodilo u Mađarskoj?

Nikako nije reč o tome. Mere protiv koronavirusa – osim opravdanih tehničkih rešenja – donete su konsenzusom. Orbanova vlada je uvela autoritarne mere pozivajući se upravo na to, a kasnije ih je delimično ukinula (iako ih inače ipak neprestano, s vremena na vreme, uvodi), sa više ili manje efikasnosti. Podela javnih dobara nastavlja se između različitih snaga „duboke države“, a *underclass* i prekarijat su još više osiromašeni. Rasizam i fašizoidna ideološka propaganda su i dalje dominantni u centralnim medijima – bez obzira na to da li ima epidemije ili je nema.

Napisali ste mnogo tekstova o onome što ste nazvali postfašizmom, upoređujući različite pojavne oblike te političke ideologije. Kako gledate na sadašnje proteste u Americi, sa posebnim osvrtom na Black Life Matters? Može li se povući neka paralela sa dešavanjima u Evropi proteklih godina?

Antirasistički talasi su se pojavili i s ove strane Atlantskog okeana. Iako emancipatorski pokret – poput antiglobalizma i ekološkog pokreta – ne cilja na državu (te nije revolucionarni pokret), on je i te kako intenzivan i strastven, pokreće ga moralno negodovanje. Veoma je lepo to što je jednom od represivnih društava (jer je svako od njih takvo) sramota zbog svoje strašne prošlosti i sadašnjosti, te pokušava da ispravi nešto. Mislim da je licemerna žalba u pogledu prekomernih postupaka ili nasilnih dešavanja – jer zaboravlja moralnu suštinu stvari. Nažalost, evropske kritike spram BLM-a smrde na rasizam. Svaka moralna revolucija je uvek i destruktivna, a ne samo konstruktivna – onaj ko to ne vidi, naprosto je slep. Kada je crnački egalitarni pokret stigao u Evropu, mi smo već živeli period nakon rasističkog preokreta povodom migrantske krize. Taj preokret je postao otrov za javnost svih evropskih država. Mračna evropska stvarnost koja se prvi put pokazala tokom jugoslovenskih ratova, nije samo na Balkanu odredila prirodu politike, već u celoj Evropi. Od Francuske revolucije je prošlo dva veka, a ideja jednakosti je otprilike istog značaja kao i tada, štaviše, možda sada ima više otpora u odnosu nju nego u feudalnim društvima XVIII veka.

Nisu samo socijalistička dostignuća u opasnosti, već i rezultati građanskog društva. Ništa ne znače naše simpatije prema američkim crncima ako proganjamo muslimane ili Rome, odnosno ako pravoslavci mrže katolike ili orbnuto, ako sopstvenu etničku grupu lišavamo odgovornosti zbog masovnih ubistava, a pritom druge osuđujemo. U tom pogledu se naš zadatak ne menja ni ako vekovi prolaze – i naši ciljevi se ne ostvaruju.

Poznati ste kao jedan od vodećih levičarskih intelektualaca. Kako trenutno gledate na ulogu levičarskih partija i da li mislite da postoji mogućnost da će posle krize socijaldemokratije neke druge levičarske (i radikalnije) partije imati veću ulogu? U čemu se tačno sastoji kriza savremene levice – ako ona uopšte postoji?

Kriza socijaldemokratije je samo poslednji u nizu levičarskih poraza. Pre svega 1914, 1933. i 1989. godine su šovinizam, rasizam, antisemitizam i etnicizam odneli pobjedu nad socijalističkim radničkim pokretom. Između ostalog, zbog transformacije ekonomije i tehnike, radnički pokret (kao politički subjekt) izgubio je inicijativu, te ili je politički pasivan ili prilazi diskriminativnoj desnici koja smatra da su suparnici tradicionalnog radništva (žene, obojeni i imigranti) neprijatelji. Često se sugerije da leвица mora prestati da brani manjine, te da bi trebalo da zastupa interese koji su svojstveni većini radništva. To je elitizam. Radnički pokret nije bio ovakav ili onakav zato što mu je jedna prethodno postojeća „levica“ rekla šta treba da uradi, već zbog toga što je radnički pokret bio pokret samih radnika, te su sami odbacili nacionalne okvire (kao pre njih stoici ili hrišćani), a njihovi saveznici su bili levi intelektualci – radnički pokret nije kreacija levih intelektualaca, već posledica samostalnog kretanja proletarijata koje je stvorilo svoju verziju visoke kulture – čiji smo mi naslednici. Trenutno se suočavamo sa biopolitičkim pokretima (rasa/etnicitet, rod, okolina), a umesto Marksovog modela emancipacije organizujući princip je radikalno građanski pojam jednakosti. Najznačajniji moderni teoretičar jednakosti, Džon Rols, bio je liberal, a ne socijalista. Tradicionalni socija-

lizam je mrtav. Manje levičarske, radikalne partije (kao *Levica* u Sloveniji, *Možemo* u Hrvatskoj, *Razem* u Poljskoj ili *Bloko de Eskverda* u Portugaliji, itd.) nesumnjivo su prijatelji radnika, ali se njihova glasačka baza uglavnom sastoji od supkultura i populacija mladih ljudi, administrativnih radnika, intelektualaca, lokalnih saveta, predstavnika socijalnih usluga i studenata. Te supkulture su ponekad više udaljene od mejnstrima, a ponekad manje, ali alternativu „novog sveta“ niko i ništa ne otelovljuje, kao ni između 1917. i 1919. ili 1945. godine. Istorijska konfiguracija zajedništva utopije i miliona radnika – ili, kako je još davno nazvana: fuzija proletarijata i filozofije – nestala je.

Razgovor vodio i preveo Mark Lošonc

Patrik Baert:

Za nove narative na levisi

Patrik Baert (Patrick Baert, 1961) je belgijski sociolog i društveni teoretičar, profesor socijalnih teorija na Univerzitetu Kembridž. Usmeren je na proučavanje socijalne i političke teorije, kulture i politike, angažovanih intelektualaca i intelektualne istorije, ali u značajnoj meri se bavio filozofijom društvenih nauka. Bavio se i analizom francuskog egzistencijalizma, posebno proučavajući Sartrovu filozofsku misao. Baert u svojim radovima nastoji da razume na koji način društvene nauke i teorija omogućavaju reevaluaciju uvreženih kategorija i pojmova na koje se inače svakodnevno oslanjamo i time doprinose društvenoj promeni. Njegova najskorija akademska interesovanja tiču se intelektualnih korena populizma.

Pandemiju koronavirusa koja je u toku mnogi s levice vide kao priliku da „preokrenu tok“ simbolične borbe protiv ideologije tržišnog liberalizma i populističkog antiintelektualizma Desnice. Da bi to postigla, leвица je donekle revitalizovala jezik tradicionalnog scijentizma – jer nam pandemija navodno iznova otkriva „vrednost nauke“ – sa svojim temeljima, premisama naturalizma, epistemološkog reprezentacionalizma i „istine“ i „razuma“ u prosvetiteljskom smislu. U svetlu Vaših pragmatičkih afiniteta, kako vidite ovu diskurzivnu strategiju levice i postoji li održivija alternativa?

Nisam siguran da li bih se složio sa Vašim zapažanjem o nedavnim strategijama na strani levice; to umnogome zavisi od toga šta mislite pod „levim“ (i, zaista, „desnim“). Verovatno bih se složio da su u poslednjih desetak godina političari i komentatori sa levog (ali i sa desnog) centra bili skloni da prigrle nauku i struč-

nost pre nego da ih dovedu u pitanje, ali oni su to, generalno uzevši, oduvek radili, i sâm ne bih nužno pripisao ovu nedavnu strategiju levici uopšte. Ono što nazivate „antiintelektualizmom“ nije ograničeno samo na desničarski populizam i radije bih rekao da je to odlika svakog oblika populizma. „Antiintelektualizam“ je širok pojam, ali je svakako slučaj da sve veći broj ljudi dovodi u pitanje naučne dokaze i stručnost, koje oni, iz različitih razloga, vide kao pristrasne ili u službi određenih interesa. Mislim da je to povezano sa širim nezadovoljstvom različitim oblicima racionalno-pravnog autoriteta i, po ekstenziji, sa širim preispitivanjem tvrdnji o neutralnosti i objektivnosti; ovo se ispoljava kroz neprijateljstvo prema pravosuđu, nauci, nekim oblastima medija itd. Iako bi se vrlo mali broj savremenih filozofa pretplatilo na „reprezentacijalizam“ u svom osnovnom obliku, on ipak ima svoju funkciju, jer pruža prepoznatljivo uporište legitimiteta u ophođenju sa širom javnošću, mada postoje i znakovi, kako ste i sami zaključili, da je ovoj specifičnoj retoričkoj strategiji istekao rok trajanja. Ako zaista govorimo o strategijama prema široj javnosti – na kraju krajeva, čini se da je to ono na šta vaše pitanje cilja – onda bi moglo biti preporučljivo komunicirati ne samo u smislu kognitivne valjanosti, već i predstaviti uverljivu priču koja međusobno zbližava ljude. Mnoštvo je primera u kojima mišljenja stručnjaka nisu imala odjeka niti su podstakla javnost. Dovoljno je samo prisetiti se kako su tokom britanskog referenduma 2016. godine upozorenja više istaknutih ekonomista o napuštanju EU ostala bez odjeka. Već nekoliko godina, uprkos medicinskim savetima i javnim intervencijama kvalifikovanih naučnika, odbijanje vakcine je sve učestalije u nekim zemljama i moglo bi poremetiti naše kolektivne napore da kontrolišemo trenutnu pandemiju. Okretanje ka stručnjacima ne vodi daleko ako želite da dospete do velikog broja ljudi, posebno ne u trenutnom kontekstu društvenih medija. Umesto toga, kako su kulturni sociolozi istakli, potrebna vam je ubedljiva priča – koja sadrži stavove o traumi, bolu i nepravdi, kao i nadu i solidarnost. Pod pretpostavkom da se želimo držati vašeg razlikovanja između leve i desnice (nisam potpuno uveren u ovu jukstapoziciju, jer uključuje nekoliko različitih dihotomija), rekao bih da je desnica

u poslednjih nekoliko decenija bila uspešnja u pružanju snažnog narativa. Na primer, koliko god se ne slagao sa duhom iza Bregzita i onim što on predstavlja, ne može se poreći da se on oslanjao na ubedljivu priču o izgubljenom suverenitetu i o tome kako ga povratiti – priču koja je odjeknula u delu britanske javnosti, posebno među onima koji su tradicionalno bili povezani sa laburistima, ali koji više nisu osećali da ih ta partija reprezentuje. To nije priča sa kojom se Vi ili ja identifikujemo, ali mnogi ljudi u Velikoj Britaniji jesu. Na sličan način, uvođenje vakcine u Velikoj Britaniji bilo je uspešno i relativno mali broj ljudi je odbio da se vakciniše, delimično i zato što je to organizovala Nacionalna zdravstvena služba (eng. NHS – prim. prev.). NHS je duboko usađen u kolektivnu svest nacije i ima status svetinje. Čitav napor oko vakcinacije predstavljen je kao herojski nacionalni napor, koji je podsvesno budio uspomene na ratne napore nacije suočene sa izazovom. Ne kažem da progresivne partije treba da prigrle nacionalizam – upravo suprotno – ali im je potrebna priča, i to takva, da nadilazi naučnu racionalnost.

Izgleda da se slažete sa Ričardom Rortijem da su nas društvene transformacije u proteklim decenijama sve više približile onome što je Rorti nazvao „postmetafizičkim” stanjem, prevladavajućom kulturnom klimom prihvatanja krajnje epistemičke neizvesnosti, pluralizma i skepticizma prema „utemeljivačkim” političkim (i teorijskim) projektima. Ali, razvoj događaja u proteklih nekoliko godina, uspon populizma i rađanje onoga što se na neki način nazivalo „mentalitetom postistine” na neki način izgleda kao ostvarenje „obrnutog” rortijevskog ideala – prihvatanje epistemičke neizvesnosti i istoričnosti znanja koristi se za opravdanje esencijalističkih i isključujućih pogleda na svet i politiku, za promovisanje „alternativnih činjenica” i ometanje dijaloga umesto da se u nje-ga upušta. Šta mislite o sadašnjem trenutku?

Nema sumnje da su digitalne tehnologije odigrale važnu ulogu u fenomenu koji opisujete i ne moram da opovrgavam argument o tome kako algoritmi doprinose stvaranju eho-komora, gurajući

ljude u sve ekstremnije položaje – sve je to dobro dokumentovano. Ali, postoji i šire pitanje, koje sam već ranije dotakao, a koje se odnosi na preispitivanje racionalno-pravnog autoriteta i, šire, na skepticizam prema pozicijama neutralnosti i objektivnosti. Zapadne demokratije su dugo funkcionisale na osnovu toga što njihovi građani manje-više veruju neutralnom i objektivnom stavu različitih institucija, u koje spadaju, na primer, pravosuđe, državne službe, univerziteti i javni medijski servisi. Njihovo samopozicioniranje kao neutralnih nikada nije bilo savršeno, delimično zato što se kultura koja je u temelju tih institucija ne podudara sa kulturom šire javnosti. Ipak, sistem je radio prilično dobro. U novije vreme, međutim, bilo je nekoliko slučajeva koji su pokazali da je poverenje koje su ljudi imali u te institucije postalo iznenađujuće krhko, čemu su podsticaj, naravno, dali populistički političari, a olakšao internet koji omogućava pristup „alternativnim“ izvorima informacija. Za mene, krhkost tog poverenja ima mnogo veze sa sve većim kulturnim jazom koji stvara disparitete u obrazovanju i sa rastućim prezirom onih sa „pogrešne“ strane obrazovne podele prema onima koji imaju obrazovne i akademske kvalifikacije.

Vaša teorija pozicioniranja intelektualne sfere osporava „opadajuću“ poziciju u raspravama o javnim intelektualcima – shvatanje da smo danas svedoci smanjenja broja i uticaja javnih intelektualaca u poređenju sa početkom i sredinom dvadesetog veka, kao rezultat tehnološke promene i „pripitomljavanja“ intelektualaca kroz profesionalizaciju akademske zajednice. Možete li ukratko objasniti svoje razlikovanje autoritativnog, profesionalnog i ukorenjenog (embedded) javnog intelektualca? Da li su ukorenjeni javni intelektualci inherentno progresivni, ili smo svedoci porasta onoga što bi se moglo nazvati „utemeljiteljskim“ ukorenjenim intelektualcima, kako sa desnice tako i sa leve (nedavno ste, u knjizi Tamna strana Podemosa? [The Dark Side of the Podemos?] izneli stav da čak i napredni savremeni politički akteri kao što je Podemos u Španiji mogu gajiti esencijalističke, antidemokratske premise)?

Argument koji sam pokušao izneti u knjizi *Egzistencijalistički trenutak (Existentialist moment)* govori o promenama uloge javnog intelektualca. Kao što ste istakli, zalagao sam se protiv rasprostranjenog stava da je uloga javnog intelektualca u opadanju, jer taj stav pogrešno vidi pad *određene* vrste javnog intelektualca kao pad javnog intelektualca *tout court*. U tom kontekstu sam napravio razliku između tri idealna tipa, koje pominjete. Tako, autoritativni javni intelektualac bio je dominantan do sredine dvadesetog veka, i oličavale su ga ličnosti poput Sartra ili Rasela (Bertrand Russell). Dolazeći iz humanističkih nauka, ovi tipovi intelektualaca koristili su svoje značajne kulturne i obrazovne resurse da govore – često sa velikom moralnom snagom – o širokom spektru tema bez odgovarajuće stručnosti ili metodologije istraživanja. Želeo sam da kažem da je ova vrsta intelektualnog angažmana postala manje uverljiva ili manje verodostojna u kontekstu institucionalizacije i profesionalizacije društvenih nauka. Umesto toga, razvojem društvenih nauka sredinom dvadesetog veka, došli su do izražaja profesionalni javni intelektualci, što ilustruje sve veći ugled ljudi poput Fukoa ili Burdijea. Delajući kao predstavnici društvenih nauka (ili s njima povezanih disciplina), ovi intelektualci oslanjali su se na stručnost u odnosu sa svojom publikom. Ti profesionalni intelektualci ipak liče na autoritativne po tome što i jedni i drugi govore „odozgo“, *obraćajući se* svojoj publici, a ne *razgovarajući* sa njom. Krajem dvadesetog veka, ovakvo pozicioniranje postalo je manje održivo iz različitih razloga. U filozofiji, i samoproglašeni neopragmatičari i takozvani postmodernisti napali su fundacionalizam. Društveni naučnici su sve više osećali nelagodno zbog inherentnih hijerarhija impliciranih u modelu profesionalnog intelektualca – između znalca i subjekta, iniciranih i neiniciranih itd. U tom kontekstu su ukorenjeni javni intelektualci postali istaknuti, promovišući egalitarniji odnos između intelektualaca i publike, posebno u pogledu načina na koji se znanje stiče. Zaista, želeli su da naglase da se znanje na neki način zajednički stvara, čak su išli do toga da kažu da je intelektualac – puki prenosilac ili da su na određenom nivou sve epistemičke kulture podjednako važne.

Nasuprot nekim tumačenjima, nisam mislio da promovišem ukorenjenog javnog intelektualca – jednostavno sam pokušao da opišem i objasnim nedavni razvoj događaja. Ne mislim da je prelazak na ukorenjenog javnog intelektualca nužno uvek pozitivan razvoj – to umnogome zavisi od toga kako je artikulirano. Ukorenjeni intelektualni angažman nije „inherentno progresivan“ – opet, mnogo zavisi od toga kojoj vrsti političkih ciljeva služi. Jedno od neslaganja koje imam sa Majklom Baravojem je što on promovise javnu sociologiju pretpostavljajući da bi ona nužno služila političkim ciljevima s kojima on oseća jaku bliskost (pomaganje sindikatima ili imigrantskim organizacijama, na primer). Međutim, oblik javnog angažovanja koji on predviđa može služiti ostvarivanju čitavog niza ciljeva, uključujući i one koji su dijametralno suprotni onima koje on ceni. Da li bi se i u tom slučaju još uvek zalagao za javnu sociologiju? Slično, ukorenjeni intelektualci mogu služiti ili promovisati vrlo različite političke interese i savršeno je moguće zamisliti ukorenjene intelektualce u službi isključive političke agende.

Samo jedna teza o *Tamnoj strani Podemosu*, pošto izgleda kako Vi sugerirate da ona predstavlja kritiku Podemosu, što nam svakako nije bila namera. Neki komentatori su knjigu videli u ovom svetlu: sećam se svog bivšeg kolege Gorana Terborna (Göran Therborn) na tribini organizovanoj povodom knjige, koji ju je čak opisao kao ogled iz „hladnoratovske“ retorike. To je bilo umnogome pogrešno čitanje. Džoš But (Josh Booth) i ja pokušali smo da kontekstualizujemo jedan pomak u širi kontekst političke teorije, i nastojali da ukažemo na značaj Karla Šmita.

Teza o „padu“ javnih intelektualaca ponekad se takođe smešta u okvire kritike „neoliberalne revolucije“, restrukturiranja društvene stvarnosti (i akademske sfere) obeležene neprestanom kvantifikacijom, merenjem uspeha i „optimizacijom“ troškova, navodno usmerenih na maksimizovanje „produktivnosti“ i „efikasnosti“. Kruta realnost ove transformacije ide ruku pod ruku sa diskursom opravdanja koji se poziva na naizgled postmetafizičke i pragmatične figure poput „ekspe-

*rimentisanja”, „fleksibilnosti”, „dijaloškog zaključivanja” i re-
fleksivne inkorporacije kritičkih perspektiva – strategije koju
je francuski sociolog Lik Boltanski (Luc Boltanski) nazvao
„složenom” (menadžerskom) dominacijom, koja ima oblik si-
mulirane otvorenosti i inkluzije, čak i antifundacionalizma.
Koja je vrsta intelektualnog angažovanja danas najpriklad-
nija za suprotstavljanje i razotkrivanje složene dominacije?
Možete li ukratko objasniti svoj centralni koncept „samospo-
znaje” ili „samoreferencijalnog znanja”?*

Pa, za mene, precizna i pronicljiva priroda Vašeg pitanja daje odgovor. Jedan od izuzetnih aspekata fenomena koji opisujete je nenamerno uplitanje društvenih teoretičara i društvenih naučnika u ovu novu igru moći. Upravo su ta dobronamerna te-orijska i sociološka razmišljanja o prirodi moći ugrađena u nove i moćne oblike dominacije. Dovoljno je samo zaviriti u kurseve i priručnike za menadžment – oni su puni kritičke teorije! Pripadnici akademske zajednice skloni su da laskaju sebi kada tvrde, a to čine bez izuzetka, da njihova dela imaju jasnu emancipatorsku dimenziju. A zapravo, jednom kad ova vrsta „kritičkog” razmišljanja postane javno dostupna, ona se može koristiti na beskonačan broj načina, i njena buduća upotreba je suštinski van kontrole onih koji su inicirali ili propagirali tu teoriju. Sve čemu možemo da se nadamo je da smo ljudima pružili nove i pronicljive načine da ponovo opišu sebe – na to sam mislio kada sam se zalagao za „sticanje samoreferencijalnog znanja”. Druga je stvar šta oni rade sa tim.

U Sukobu na akademiji (Conflict in The Academy) tvrdili ste da simboličke borbe u akademskoj sferi, iako se javnosti mogu činiti kao trivijalne „bure u čaši vode” koje nemaju značaj za „stvarni svet”, zapravo imaju dalekosežne posledice po čitavu društvenu stvarnost, jer u sebi sažimaju šire društvene borbe današnjice oko institucionalizovanih principa klasifikacije. Koliko su univerziteti i druge akademske institucije važne kao mesta na kojima se klasifikacione šeme koje regulišu naš svakodnevni život (npr. neoklasična ekonomija) pro-

izvode i transformišu kroz borbu? Koliko su u ovim borbama važni kontingentni izbori i strategije učesnika u poređenju sa stabilnim determinantama (kao što su „dominantni“ nasuprot „marginalnim“ narativima, fiksni identiteti i klasni položaji i „unutrašnja vrednost“ ideja i argumenata)?

Dozvolite mi da počnem sa ispravkom, ako Vam ne smeta. U *Sukobu na akademiji*, Markus Morgan (Marcus Morgan) i ja nismo nameravali da pokažemo da sporovi u akademskim krugovima imaju značajne efekte na društvo – već pre da oni često *izražavaju* šira društvena pitanja. Slučaj koji smo proučavali – navodno, sukob oko ponovnog imenovanja mlađeg predavača na Kembridžu početkom 1980-ih, ali koji se isto tako ticao uvoza strukturalizma i „francuske teorije“ u anglosaksonsku akademiju – odražavao je dublje strepnje tog doba oko društvene mobilnosti, šireg pristupa visokom obrazovanju i osećanju opadanja standarda. Međutim, glavni deo argumenta se bavio performativnim strategijama koje su u ovom sporu koristila dva suprotstavljena tabora, posebno oko tvrdnji o čistoći i zagađenju. Nedavno sam čitao *Groves of Academy* Meri Mekarti (Mary McCarthy) – jedan od njenih manje poznatih romana, koji je prvobitno objavljen početkom 1950-ih i prikazuje mali humanistički fakultet u SAD – i cela prikazana scena podsetila me je na našu studiju: Fakultet za književnost, sukob oko ponovnog imenovanja i dublje podele oko identiteta discipline, koje okupljaju tradicionaliste protiv „mladoturaka“.

Kada je Burdije napisao svoja glavna dela o akademskoj sferi, priroda visokog obrazovanja bila je bitno drugačija od današnje. On je bio u pravu što je stavio naglasak na autonomiju univerziteta i istakao da je to relativno novija pojava. U nekim aspektima, i *Sukob na akademiji* i roman Meri Mekarti bave se onim što se, barem ljudima koji su u to uključeni, činilo kao takav tip samodovoljnog sveta. Jasno je da ova slika autonomije nije više održiva iz različitih razloga. Ono što je Majkl Pael (Michael Povell) nazvao kulturom revizije ozbiljno je promenilo naše univerzitete, posebno imajući u vidu nedavni naglasak na

potrebi za istraživanjem koje je usmereno ka ostvarivanju im-pakta. Političko uplitanje je rasprostranjeno, što se najočigled-nije vidi u postavljanju ciljeva za prijem studenata koji dolaze iz nedovoljno zastupljenih grupa. Gomilaju se slojevi zakona koji propisuju šta treba, a šta ne treba raditi. Ne tvrdim nužno da je sve ovo štetno – jednostavno ukazujem na to da se priroda insti-tucije promenila do neprepoznatljivosti. Do 1980-ih, akademici su i dalje mogli delovati pod iluzijom da čuvaju odvojen, kritički glas – to je uvek bilo teško izbalansirati, ali sadašnje akademsko okruženje čini ga posebno neodrživim za samopozicioniranje.

Podržavali ste Institut za filozofiju i društvenu teoriju u Beo-gradu u njegovoj borbi za očuvanje autonomije i integriteta – smatrate li ovu borbu važnom u pomenutom smislu?

Da, podržao sam Institut, jednostavno zato što izuzetno cenim rad koji izlazi iz Instituta i, kada sam ga posetio, shvatio sam kakva okrepljujuću intelektualnu atmosferu on ima. Takođe, poštujem istoriju Instituta i ulogu koju je imao u političkim pro-menama od svog osnivanja. Ako se moji prethodni odgovori doimaju kao pomalo cinični i kao moguće opravdanje za kvije-tizam, vredi istaći da su oni zamišljeni kao komentar na stanje anglosaksonske akademske zajednice – a ne na izazovan kon-tekst u kojem Institut deluje.

Razgovor vodio Marjan Ivković

Preveo Aleksandar Pavlović

Glasovi za budućnost

Mark Krepon: Društvo na ispitu moralnih afera

Mark Krepon (Marc Crépon, 1962) je savremeni francuski filozof, profesor na Višoj normalnoj školi (École Normale Supérieure) u Parizu. Autor je dvadesetak knjiga, od kojih je većina posvećena tematici nasilja kroz proučavanje genocida i totalitarnih režima XX veka. Nasilje kao osnovni fokus u njegovim razmatranjima, kako u privatnoj tako i u javnoj sferi, služi i kao izazov da se ukaže na načine prevazilaženja i mirnog suprotstavljanja tom problemu savremenog sveta. Krepon nam pokazuje neophodnost normativnog cilja moralnog kosmopolitizma kao jedinog mogućeg rešenja, pogotovu u vremenu globalnog sveta, uz društvene mreže koje su izbrisale realne i zamišljene granice i omogućile potpunije razumevanje ranjivosti i smrtnosti koju svi osećamo i delimo. Njegova istraživanja usmerena su i na komponente lingvističkih zajednica (*linguistic communities*) u frankuskom i nemačkom društvu od XVIII do XX veka.

Vaša knjiga Smrtonosno ćutanje (Le consentement meurtrier), prevedena na srpski, italijanski i engleski, ima za cilj da predloži „odnos etike i kosmopolitike“. Da li to znači da prethodne etike nisu bile kosmopolitike? Kako razumeti singularnost i aktuelnost hitne potrebe za „kosmopolitiskom etikom“?

U jednom prethodnom delu, naslovljenom *Geografije duha*, težio sam da analiziram, pa čak i dekonstruišem, sve opise karaktera naroda koje je filozofija proizvela u XVIII i XIX veku. Svaki put kada bih potkazivao te opise, činio sam to vođen duplom pretpostavkom, koja je počivala s jedne strane na uvidu da su oni uvek proizvođači nasilja, i s druge, na pozivu na jednu kosmopolitičku tačku gledišta. Upravo ovu tačku gledišta sam želeo

da preispitam u *Smrtonosnom ćutanju*, svestan činjenice da je ona u doba kada sam pisao *Geografije duha* bila suštinski kantijanska. Ako sam skovao koncept „kosmopolitske etike“, to sam učinio da bih opravdao mogućnost jedne kosmopolitike koja ne počiva na univerzalističkom i transcendentnom shvatanju čoveka. Možda se sećate prve rečenice iz Levinasovog (Emmanuel Levinas) *Totaliteta i beskonačnosti*: „Od najveće je važnosti znati da li smo nasamareni od morala“. U suštini, mogao bih da nadovežem svoje pitanje na njegovo: dakle, ono što bi bilo od najveće važnosti da znamo jeste da li smo nasamareni od morala i etike svaki put kada zahtevamo artikulaciju etike i politike.

Dalja refleksija se stoga situira na duploj ravni. Prva strana te ravni preispituje uslove pod kojima možemo promišljati ovu artikulaciju; a sam uslov sastoji se iz usvajanja tačke gledišta sveta. Pri izostanku ovakve pažnje, uvek rizikujete da moral koji želite da nametnete politici bude jedan partikularni, partijski moral, vođen interesom i uvek odveć kompromitovan, u svojoj univerzalističkoj vokaciji, od vrste nasilja koje prihvatamo kao prigodno. Druga strana prispituje, ovaj put, uslove kosmopolitike, pokazujući da ona podrazumeva artikulaciju jednog etičkog principa. Na tom principu počiva celo *Smrtonosno ćutanje*: on iskazuje da su intersubjektivni odnosi zasnovani na odgovornosti pred negom, pažnjom i ispomoći, koje iziskuju svuda i uvek – ranjivost i smrtnost drugog.

Kako ste došli do formulisanja jednog takvog principa?

Moja polazišna tačka je bila dekonstrukcija prizivanja identiteta, svih filozofskih, ideoloških i političkih korišćenja prvog lica množine „mi“: „mi Evropljani“, „mi koji se zalažemo za tu i tu religiju“, „mi koji govorimo taj i taj jezik“, itd. Na kraju te dekonstrukcije pripadnosti, ostaje jedno i jedinstveno „mi“: „mi smrtnici“. U *Živeti s mišlju o smrti i sećanjem na ratove*, došao sam do zaključka da bi trebalo misliti uporedo pripadnost svetu kao zajedničkom svetu i raspodelu smrtnosti. Smrtnost i ranjivost su ono što nam je ponajviše zajedničko, što nadilazi sve kultur-

ne, religijske, jezičke i druge razlike, sve, iako treba istaći da je ta ranjivost u svetu vrlo nejednako raspodeljena. Jer, ništa nije kadro da nas ujedini pred pravom više nego taj osećaj ranjivosti i smrtnosti, ma kakve bile kulturne razlike koje nas dele – uspeo sam da postavim princip etike odgovornosti nege, pažnje i ispomoci koje su zahtevane svuda i svima.

Ovaj etički princip uspostavlja intersubjektivni odnos: u svom odnosu s drugim, ja sam dužan ili odgovoran za tu negu, pažnju i ispomoc. Ne zaviseći od nekakve transcendentne ideje čoveka, on se odnosi na konkretno i imanentno iskustvo – iskustvo odsustva te odgovornosti. Njegova slabost ili njegova propast se manifestuju kroz sve transakcije koje sebi pridajemo kroz univerzalnost zahteva, iako ovaj poslednji ne bi trebalo da trpi nikakav izuzetak. Ne postoji drugi način na koji možemo živeti svoju pripadnost svetu. Mi ne prestajemo da se navikavamo na nasilje, da zatvaramo oči i zapušavamo uši. Mi „tolerišemo“ činjenicu da postoje muškarci i žene koji nikada nisu ispomognuti i prihvatamo da živimo u sistemu koji, na svaki način, doprinosi održavanju, ili, u svakom slučaju, ne doprinosi brisanju tih oblika ranjivosti i tom povećanju smrtnosti. Takozvano „smrtonosno ćutanje“ se ne svodi na raspodelu između nevinih i krivih, ono je konstitutivna dimenzija našeg bivstvovanja u svetu. Niko mu ne izmiče. Na primer, mi živimo veoma dobro znajući pouzdano da sa druge strane Mediterana postoje stotine hiljada muškaraca i žena koji umiru od gladi, da postoje zaboravljeni ratovi, ogromne nepravde između Severa i Juga, nejednakosti u prisutupu zdravstvu, itd.

U godinama koje su usledile posle objavljivanja Smrtonosnog ćutanja, objavili ste još dve knjige u kojima se čini da nastavljate prethodno razmišljanje: Izazov mržnje, esej o odbijanju nasilja (L'épreuve de la haine, essai sur le refus de la violence) i Nehumani uslovi. Boriti se protiv neprihvatljivog (Inhumaines conditions. Combattre l'intolérable). Možete li objasniti na koji način su Vam se nametnula ova dva produžetka?

Ono što su *Smrtonosno ćutanje i Izazov mržnje, esej o odbijanju nasilja* stremili da uspostave je, ukratko rečeno, artikulacija dva etička principa: ne samo onog koji smo spominjali malopre (odgovornost za pažnju, negu i ispomoć koji prizivaju svuda i za sve ranjivost i smrtnost drugog), nego i nečega u njegovom tragu što predstavlja bezuslovno odbijanje nasilja koje odatle proističe i osudu, bez pribegavanja opravdanjima, razlozima i alibijima koje su u poslednjem veku i mnogo pre toga, toliko pisaca, toliko mislilaca usuđivali da mu pronađu. Što se tiče tog drugog principa, malo je reći da nisu prestali da ga osporavaju svi koji su želeli da nas ubede da se nasilje da pomešati sa realnim, da je ono ponekad neophodno ili da politički realizam isključuje mogućnost da ga se okanemo, primoravajući nas, naprotiv, da izaberemo nasilja koja osuđujemo i ona koja prihvatamo, ili pak podržavamo, po cenu jedne nepodnošljive „kazuistike krvi“.

Dakle, zadatak koji mi se ispostavio je bio vrlo jasan. On se sastojao pre svega u prikazivanju nasilja kao nečega što nije neizbežnost i tezi da se istoričnost ljudskog stanja, baš naprotiv, definiše izmenom percepcije nasilja, što će reći – kapacitetom da identifikujemo, označimo i prestanemo da tolerišemo njegove manifestacije, na koje se ono do sada prilagodilo. Drugačije rečeno, trebalo je pokazati da odbijanje nasilja nije samo etički princip, nego da ono daje mogućnost, na vrlo precizan način, angažmanima političke misli i akcije, koji doprinose pomeranju našeg praga tolerancije. Bez sumnje, nikada se globalno nećemo osloboditi nasilja. Malo je važno čak i da znamo da li danas živimo u društvima koja su više ili manje nasilna nego neka prošla. Ali ipak, važno je prepoznati zajednički rad umetnika, pisaca, mislilaca i udruženih pokreta koji omogućavaju društvima (ne svi u isto vreme, ni istim ritmom) da se otrgnu pojedinačnim formama nasilja, čineći ih u isto vreme vidljivim i nepodnošljivim. Eto moje teze. I postoje najmanje tri primera koji je savršeno ilustruju: dečji rad, koji je u XIX veku populacija sasvim tolerisala, jer im se činilo da nisu mogli da se odreknu njegovih beneficija – to danas više nije slučaj; smrtna kazna i okrutna telesna kažnjavanja, za koje su brojna društva naučila

da uvide neopravdiv karakter, a koje su potom izbacili iz svojih represivnih aparata. Na kraju, obrazovna i kućna nasilja, koja su se dešavala dugo iza zatvorenih vrata i roletni, daleko od pogleda i bez intervencije legislatora, danas su procesuirana.

Vaši filozofski radovi se ističu veoma širokim pozivanjem na književnost. Možete li nam reći šta opravdava takvu praksu?

Književnost me oduvek prati u mojim knjigama. Postoje dva preovlađujuća načina na koja možemo promišljati odnos između književnosti i filozofije. Prvi među njima čini od filozofa najuzvišenijeg hermeneutu književnog teksta, kojem kao da pripada da prevede na svoj konceptualni jezik istinu teksta. Rizik je u tome uvek isti: da singularnost književnog dela, njegovog pisanje, forma i neizvesnosti nestanu u korist filozofske teorije, koja pretenduje na posed smisla, kada već od nje ne čini svoju garanciju ili ilustraciju. Drugi način se, obratno, ne sastoji iz preispitivanja smisla književnih tekstova, već iz neke od njegovih funkcija u društvu. U *Nehumanim uslovima*, odlučio sam se pre za taj pravac, kao što sam to učinio i u *Pozivu pisanja*. Bez želje da je zatvorim u određenu ulogu, cilj je bio da pokažem kako se politika književnosti sastoji u tome da načini vidljivim ono što ne znamo (ili ne želimo) da vidimo, zamislivim ono za šta nemamo hrabrosti da zamislimo. Tako shvaćena, književnost doprinosi promeni naše percepcije, ne nasilja uopšteno, već načina na koji njegove vrlo konkretne manifestacije napadaju, ako ne i uništavaju, svaki put na poseban način, tela i duše na kojima se njihova snaga ispoljava. To je lgoova strategija – kada se angažuje, knjigu za knjigom, kroz sve žanrove, da nam učini smrtnu kaznu neprihvatljivom. Njegov roman *Poslednji dani na smrt osuđenog* ostaje u tom smislu, prema mom viđenju, jedna izuzetna knjiga. Branioci smrtne kazne, u ime njene društvene neophodnosti, ne znaju o čemu govore, toliko, da se nisu pomučili ni da vide šta lgoov narativ dopušta da zamislimo. Ostaje uverenje da književnost u tom naporu nije usamljena. Ovo je takođe poziv na koji odgovara i kinematografija, kao što podse-

ćam u analizi dva filma braće Darden (Jean-Pierre Dardenne, Luc Dardenne; *Rozeta* i *Dva dana, jedna noć*), kojom otvaram *Nehumane uslove*.

Ono što nam ova paralela između filma i književnosti nudi za razmišljanje možemo nazvati jednim iskustvom desaturacije. Jer sve slike, baš kao i svi tekstovi, čak i kada teže da nam pokažu nasilje ili da nam ga prepričaju, ne omogućavaju neophodno doživljaj iskustva neprihvatljivog. Naprotiv, njihova najezda čini jednu istinsku saturaciju koja uništava samu mogućnost promene u srcu i duši, koji ostaju privilegovane staze putem kojih možemo pomeriti svoj prag tolerancije. Ujedno, književnost i film nas pozivaju da nanovo promislimo tu protivmoć reči, kao i protivmoć slika, kako bismo se suprotstavili sporog sedimentaciji neprihvatljivog koje na kraju, polako ali sigurno, čini nepodnošljivo uobičajenim.

Pređimo sada na Vašu poslednju knjigu Ova vremena, društvo na ispitu moralnih afera, objavljenoj u jesen 2020. Ona je posvećena aferama zlostavljanja, seksualnih agresija i pedofilije koje su uzburkale poslednjih godina svetove filma, književnosti, crkve i sportskih federacija. Kako vidite ovu epohu?

U *Nehumanim uslovima* nisam se toliko interesovao za nasilje po sebi, koliko za uslove koji dozvoljavaju njegovo povlačenje u neku određenu oblast, u nekom datom društvu. Ne želim da verujem da su društva osuđena na oblike nasilja kojih se nikada ne mogu otarasiti, protiv kojih se ne mogu boriti i koje moraju posmatrati kao neizbežne. Povlačenje njihovog praga tolerancije podrazumeva uvek tri stvari. S jedne strane, pojedinačne glasove koji izdaju to nasilje za ono što jeste. Potom, niz pokreta mišljenja koji se bave tim pitanjem i daju mu publiku koju pojedinačni glasovi ne bi bili u stanju da mu pribave. I, na kraju, rad zakonodavca koji će da prevede to odbijanje nasilja u zakon. Završavajući ovu prethodnu knjigu, znao sam da mi je nedostajalo makar jedno poglavlje koje bih posvetio seksualnim zločinima.

To poglavlje je postalo knjiga. Ono što razumem iz aktuelne situacije je da se društvo najednom prihvatilo pitanja seksualnih zločina i da su se ti različiti akteri ujedinili kako bi povukli unazad naš prag tolerancije kada su u pitanju pomenuti prestupi. Pojedinačni glasovi koji se prihvataju teme su u početku pre svega glasovi žrtava. One su te koje probijaju zid tišine iza kog su bile zatvorene godinama. Njihov odjek dolazi od onoga što čine da se pojavi sa ogromnim intenzitetom trauma vezanih za oblike nasilja koji su seksualne agresije, pedofilija, incest, silovanje i na jedan uopšten način – sve vrste zlostavljanja. Moja impresija je da trenutno živimo značajnu epohu sa te tačke gledišta: tolerancija društava spram seksualnog zlostavljanja, čiju srazmeru ona nisu želela da uzmu u obzir, niti da razumeju traum koje ono nosi, u fazi je povlačenja.

To je istinski zemljotres, čim uspeva da uzdrma izvanredno čvrste institucije: Crkva više ne može da zatvara oči, svet umetnosti i spektakla takođe, kao i svet sporta. Svi miljei su tako suočeni sa sopstvenom tišinom i sopstvenim saučesništvom, koji više ne prolaze. Razmišljajući o svojoj deci i svojim studentima i studentkinjama, postaje mi jasno da se ovde radi o fenomenu koji je određujući i vrlo značajan za celu jednu generaciju. Ne želim da kažem da moja generacija, ona rođenih šezdesetih godina, nije imala svest o postojanju zlostavljanja, seksualnih prestupa i silovanja, ali ne mislim ni da je saznanje koje smo mogli da imamo na početku osamdesetih, imalo u našem duhu, našim angažmanima, našim borbama, istu važnost koju ima za generaciju moje dece i mojih studenata i studentkinja. Mi smo tada još bili nošeni protivljenjima i preispitivanjima prethodnih generacija, kako bismo se suprotstavili različitim oblicima porodične, moralne, društvene, religiozne represije seksualnosti, koje su činile teret nad našim željama. Ono što je tada bilo zaboravljeno ili je pak skliznulo u drugi plan, jeste ono što bi moglo biti (što i dalje jeste) nasilno u takvim ispoljavanjima i brutalno u svom oslobođenju. Desila se, čini mi se, promena paradigme u tom smislu. Akcenat se pomerio sa oslobođenja seksualnosti na uviđajnost prema žrtvama seksualne agresije.

*Kako iz ove perspektive definišete specifičnost incesta, ko-
jem posvećujete veliku pažnju u ovoj knjizi?*

Ono što je užasavajuće u vezi s incestom jeste da je tvrdava koja štiti njegovu tajnu bila i ostaje zastrašujuće solidna: ona nije ništa manje od naše idealizacije porodice. Ako je ostao toliko dugo tabu, ako je bio spominjan samo prikrivenim rečima, to je zbog dvostruke slike o porodici koju sami sebi stvaramo i koju slavimo. Pre svega, mi imamo potrebu da verujemo – i imamo razloga zašto to želimo – da privrženost koja povezuje, u okviru porodice, decu sa svojim roditeljima, babama i dedama, stričevima i strinama, braćom i sestrama, između njih stvara izvesnu snagu koja dozvoljava svakom pojedinačno da se konstruiše i da se projektuje u budućnost. Čini nam se prirodnim, odista ispravnim, da edukacija pronalazi svoj oslonac u poverenju i ljubavi koje donose ove veze. Ono što nam incest bolno otkriva je da nije nikada isključeno da erotizacija nasilja, na kojoj počiva svaka seksualna agresija, pretvara ljubav u svoju suprotnost, što će reći, u silu uništenja. Dešava se, češće nego što bismo želeli da poverujemo, da privrženost napusti svoje uzuse, dajući pravo jednoj seksualnosti koju bi trebalo da zabrani. Ono na šta bez prestanka treba podsećati je da je takav iskorak zločin koji ništa ne može opravdati. „Inicijacija u seksualnost“, u svoje „zadovoljstvo“, ne može konstituisati, ni na koji način, činilac obrazovanja. Ono nije, ono nikada nije bilo, ništa drugo nego zverski alibi koji sebi daju odrasli predatori kako bi raspolagali telima dece, u cilju zadovoljenja svojih nagona. Ali to nije jedini razlog zašto incest uzdrmava i kvari našu percepciju porodice. Zašto ljubav izlazi iz svojih okvira? Zašto okolina previše često ostaje nema? Zato što se incest ne može odvojiti od manifestacija patrijarhalne dominacije, čineći njen produžetak, kao i njenu najkriminalniju perverziju. Svaki slučaj priziva drugačiju analizu i ne bismo smeli generalizovati. Ali mnogo se priča i svedočenja preklapa da bi opisali jednu „porodičnu scenu“, u kojoj jedan ili više muškaraca, u posedu moći potpune dominacije nad celokupnom porodicom, nad kojom vladaju kao gospodari, proširuju pravo koje sebi daju na suvereni posed dečijih tela.

To je bez sumnje razlog zašto je moć javnosti posustajala da se uvuče u porodične tajne, koliko god monstruozne one bile. U interesu dece, bilo je vreme da ona otvori vrata.

Ideja kraja, ili barem opadanja uloge intelektualaca, brani se u značajnom broju teorijskih tekstova objavljenih u poslednjih trideset godina. Da li se Vi slažete sa tom tezom i koja je, za Vas, uloga i mesto angažmana intelektualaca u savremenim društvima i društvenim previranjima? Na kraju, učestvovali ste aktivno u brojnim inicijativama borbe za demokratiju i slobodu. Poslednja se vodila za srpski Institut za filozofiju i društvenu teoriju, u kojoj ste se priključili internacionalnom pozivu na podršku koji je doneo pozitivne rezultate. Mislite li da intelektualci mogu da načine razliku i koja bi ta razlika bila?

Iz principa, uvek sam nepoverljiv prema retorikama „kraja“ i „opadanja“, kojima su imanentni pasivnost, odustajanje i oblik nihilizma koji uvek završe pristankom na najgore. Sve teme koje smo dotakli u našem razgovoru, prateći Vaša pitanja, dokazuju suprotno: a to su upravo potreba i mesto, nezgodni za vlast, koje intelektualci zauzimaju u društvu. Kako misliti puteve koji vode van smrtonosnog ćutanja, odbijanje udruženih kultura straha i neprijatelja koji ga hrane, identifikaciju oblika nasilja koje društva ne žele ili ne umeju da vide, povlačenje praga tolerancije koji čini da prihvatamo neprihvatljivo, bez priznanja odlučujućeg udela koji zauzima skup snaga posvećenih (jer to je njihov poziv) da probude „kritički duh“, bez kog nema ni izlaza, ni odbijanja, ni identifikacije ni povlačenja koji bi bili mogući. Te snage, to su istovremeno intelektualci i udruženi pokreti koji ih otelotvoravaju. I nije slučajno što autoritarni i diktatorski režimi pokušavaju uvek da ih zabrinuto učutkaju – a ako se njihova represija događa u demokratiji, to je siguran znak da je ona ugrožena i odveć oslabljena. Ako zaista svedočimo „kraju“ intelektualaca, zašto se njih toliko pribojavaju čak i režimi sa najboljim namerama? Zašto bi ih oni inače zabrinjavali? Ako od njih strepe, to pokazuje, naprotiv, da je funkcija intelektualca suštinski u izvršavanju jedne protivmoći, dajući građanima kritičko oruđe

koje će njihov duh navesti na takozvanu kritiku. Svaki put kada neka politička moć, ma koja ona bila, iskaže svoje nepoverenje ili odusustvo vere u intelektualce, iz straha da oni možda hrane jedan takav duh, oni prilažu dokaz da, podležući iskušenju vertikalnosti, ona sve manje i manje trpi različite oblike osporavanja koji pružaju otpor njenoj arbitrarnosti.

Razgovor vodila Zona Zarić

Preveo Edvard Đorđević

Mauricio Ferraris: Glupost je ozbiljna stvar

Mauricio Ferraris (Maurizio Ferraris, 1956) je istaknuti italijanski filozof i profesor na Univerzitetu u Torinu. Kao italijanska filozofska zvezda, koja ima svoju emisiju na TV RAI5 i kolumnista lista *La Repubblica*, uspeo je da filozofiji napravi mesta u svakodnevicu, na televiziji, u novinama i na radiju i tako uvede sofisticiranu argumentaciju o banalnim stvarima. Intenzivno se bavi pitanjem tragova, odnosno dokumentima i arhivama u vreme internet-tehnologija. Njegova kratka knjiga *Glupost je ozbiljna stvar* izazvala je veliku pažnju široke javnosti zbog izazovne tvrdnje da je čovek generalno – glup.

Koronavirus je promenio značenje prisustva. Brzo smo se prebacili na Zoom-sastanke, čak su i škole reorganizovale svoja predavanja putem televizije ili interneta. Kako Vi posmatrate ovu novu realnost?

U određenom smislu, virus odgovara na već postojeću krizu, na jedno ubrzanje koje je obuzelo čitavo čovečanstvo, a da ono to nije ni primetilo. Polazim od ličnog iskustva: dešavalo mi se da imam četiri leta nedeljno, dok od kraja februara nisam imao ni jedan, već samo nekoliko putovanja vozom. Da li sam radio lošije? Da li sam razmišljao lošije? Ne bih rekao. Ideja da filozof piše svoje knjige u avionu je očigledno skorašnja i može nestati isto tako kao što se i pojavila. Mnogo komuniciranja se može obaviti putem interneta, štedeći tako novac i vreme. U ovom trenutku prepoznajem dva velika problema u vezi sa internetom. Prvi je činjenica da su ovi instrumenti komunikacije i dalje ekstremno rudimentarni (verovatno jer je njihovo korišćenje bilo sporadično), a drugi je što ako naučno i filozofsko istraživanje može do-

brim delom da se obavlja na daljinu (na kraju krajeva, niko od nas nikada nije upoznao Platona [πλάτων]), oblast obrazovanja se potpuno menja. Školovanje je period formiranja i socijalizacije koji ne mogu da se obavljaju nikako osim lično, prisustvom, što dobrim delom važi i za univerzitete. Upravo zbog ovoga, rešenje da se komunicira na daljinu nije dovoljno i mora se razviti način da se održi fizička društvena prisutnost, nadajući se da će virus nestati u dogledno vreme.

Pisali ste o stvarnosti i kako ona utiče na naše ideje. Međutim, u poslednje vreme smo videli značajan porast nepoverenja prema nauci i promociji takozvanih „alternativnih činjenica“. Kako ovo objašnjavate? Da li su alternativne činjenice intrinzično povezane sa internetom, kao sa prostorom koji nudi slobodan pristup idejama, mišljenjima i verovanjima?

Da li ste sigurni da je tako? Prema situaciji koja se dešava u Italiji, postoje dva fenomena iz prethodnih godina koji su radikalno predimenzionisani tokom Kovid-krize. Prvi je bio upravo zavera, poziv na alternativne istine, nepoverenje prema nauci. Zapravo, jedno protivljenje vakcini (antivakcinaški pokret) u eri u kojoj je glavna preokupacija čovečanstva naći vakcinu protiv koronavirusa je patetično i zastarelo. Upravo kao što su se pokazali patetični i zastareli oni suvereni, kada je postalo jasno da nijedna zemlja ne može sama. A ličnosti koje su tvrdile da su harizmatične i koje su verovala da se snagom volje i tvrdoglavošću može promeniti stvarnost činjenica, ponižene su i ismevane: pomislite samo na Trampa, Borisa Džonsona (Boris Johnson), Bolsonara. Iluziju koju su pružili svojim biračima, jednu vrstu trijumfa volje i odlučnosti, virus je razbio. Sve u svemu, dobro je prošlo, jer se takve iluzije obično prelome u ratovima.

Tvrdite da se naša sposobnost da se fokusiramo smanjila. Prepuštamo se kratkim formama – sitkomima, video-snimcima – koji nam pružaju „istinsku realnost“. Jezik se promenio, pojednostavljen je i sve se mora reći u nekoliko rečenica. U biznisu postoji termin „elevator’s pitch“, što znači da morate

reći sve što imate, da prodate svoj proizvod, ideju, za manje od dva minuta. Kako vidite dalji razvoj čovečanstva u ovakvim okolnostima? I kako vidite nejednakosti i jaz ka onima bez pristupa tehnologiji?

Da li smo sigurni da smo nekada imali tako veliku mogućnost da se koncentrišemo? Lično, često sam bio dekoncentrisan tokom predavanja i konferencija, dešavalo mi se da zaspim i verujem da sam, kao i svaki čitalac na planeti Zemlji, u nekom trenutku preskočio stranice u kojima se Balzac (Honoré de Balzac) gubi u opisivanju nameštaja u sobi. Tvrdim da mogućnost koncentracije ima suštinsku vrednost, nažalost zahtevnu, koju sam dostigao sa mukom i za koju mislim da se može dostići u bilo kojoj epohi, dokle god postoji volja za tim. Ona ima ogromne prednosti, ali me tome nisu naučili mediji moje mladosti, koji su takođe imali za cilj odvratanje pažnje i kratkoću, nego dobri nastavnici i zahtevne škole. Umesto da se ljutimo na Tviter, koji radi svoj posao (i doseže do onih grupa ljudi koji su nekada bili nepismeni, ne zaboravimo to), moramo više da mislimo i ulažemo u obrazovanje.

Napisali ste briljantan pamflet o gluposti. Tuđa glupost nas zasmehava, ali to nije tako bezazleno i bez opasnih posledica. Vi tvrdite da muškarci/žene zaista jesu imbecili i da nam tehnologija samo otkriva tu činjenicu. Kako možemo da uspostavimo poredak u svetu ili u državi, da bismo ograničili posledice gluposti danas?

Onako kako se to oduvek radilo: suzbijanjem, ograničavanjem, podržavanjem. Suprotno raširenom verovanju, nije tačno da je danas više glupih nego što je to ranije bio slučaj (proporcionalno, podrazumeva se). Siguran sam da je u paleolitskim pećinama bilo skoro toliko glupih kao na savremenom univerzitetu ili parlamentu. Jedina razlika je u činjenici što glupi u paleolitu nisu ostavljali trag, dok postmoderna glupost ispunjava stranice i stranice socijalnih mreža. Takođe je tačno da su praistorijski glupi ljudi trpeli veće rizike, da ih ne pojede sabljasti tigar,

nego što trpe savremeni profesori ili poslanici. Vrlo je jasno da civilizacija smanjuje okrutnost selekcije, ali ja bih se poslednji žalio zbog toga, s obzirom na to da ne znam kako da komuniciram sa sabljastim tigrom.

Politički teoretičari prijavljuju veliki porast populizma, posebno autoritarnog populizma. Da li možete kratko da uporedite stanje u Italiji i Srbiji? Poslednji talas protesta u Srbiji je bio otvoreno protiv promocije gluposti, jer su demonstranti tvrdili da ih njihova Vlada laže i pravi glupim.

Nedovoljno poznajem situaciju u Srbiji, ali ovu u Italiji poznajem i previše i čini mi se da liče. Želeo bih da naglasim aspekt koji predstavlja tračak nade. Teško je naći trenutak u istoriji sveta u kojem vlast nije tretirala svoje podanike kao glupe. Staljin (Иосиф Сталин), kao ekspert za lingvistiku, Elena Čaušesku (Elena Ceaușescu) kao velika naučnica, dogma o papinoj nepogrešivosti (ideja da kraljevski autoritet dolazi od Boga). I tretirali su ih kao glupe, jer su bili glupi, ili tačnije, uglavnom su bili neobrazovani i ponašali su se poslušno i tradicionalno. Činjenica da danas nije više tako, činjenica da ljudi teže tome da razmišljaju svojom glavom, drastično su promenile scenu, koliko loše (populizam je ostvarenje diktature proletarijata, vladari troše svoje vreme na slanje tvita i posmatranje efekta koji proizvodi), toliko i dobro, upravo u revoltu, nekada nezamislivog, naroda koji ne traži hleb, već intelektualno poštovanje.

Koja je uloga intelektualaca u tom smislu? Vi svesrdno zagovarate tezu da nauka i filozofija treba da budu dostupne i korisne i van škole. Međutim, stručnjaci i intelektualci, makar u Srbiji, osećaju se preplavljeni nekompetentnostima. Kako prići ovom problemu na pravi način?

Pre svega, treba uzeti u obzir istorijsku veličinu problema. Moć je oduvek imala konfliktni odnos sa znanjem: Platon je bio proteran iz Sirakuze, Fridrih Veliki (Friedrich der Große) je otpustio Voltera (Voltaire)...; na drugom mestu, ne treba zanemariti či-

njenicu da stručnjaci i intelektualci često mogu da pogreše, ništa manje od političara. Očigledno nam je, kao klasi, teško da priznamo grešku autoriteta, ali ako tokom jedne večere čujemo kolegu koji priča o drugom kolegi, shvatićemo koliko je malo konsenzusa u intelektualnoj sferi. Na trećem mestu, specifičnost ovog trenutka je u činjenici da nauku i filozofiju kritikuju ne samo tirani, već i obični građani. Ovde ću se nadovezati na prethodni odgovor. Koliko god delovalo čudno i koliko god bilo žalosno, ovo je posledica prosvetiteljstva, odnosno sprovođenja principa „Odvažite se da mislite sami“. Nažalost, ostala dva principa prosvetiteljstva – „Naučite da razmišljate u dogovoru sa sobom, odnosno na konsekventan način“ i „Naučite da razmišljate stavljajući se u poziciju drugih“, nisu dostignuti, jer su mnogo teži za sprovođenje. Ali koliko god bilo tužno videti čoveka koji govori i piše osrednji engleski, koji veruje da Portoriko nije deo Sjedinjenih Američkih Država, koji savetuje da se borimo protiv virusa injekcijama za dezinfekciju, koji tretira velikog virusologa kao da je jedan od mnogih, svakako ne autoritativniji od njega, sve je to ogromna posledica demokratije koja pokazuje da bilo ko, bukvalno bilo ko, može da postane predsednik Sjedinjenih Američkih Država i može izraziti svoje mišljenje na bilo koju temu. Ne zaboravimo da, kada su fabrički saveti tražili mišljenje druga radnika, on nije imao isti autoritet kao drug Tramp, ali mogao je da izgovori gluposti, ne manje od njegovih. Razumem da ovo nije velika uteha za one koji su pod populističkom vlašću, jer najopresivniji efekat nije toliko u odlukama šefa, koliko u činjenici da mnogi sunarodnici stoje iza njega. Iz iskustva, kao Italijan, mogu vam dati jednu dobru vest: populizmi u doba interneta traju nešto duže od tvitova koji su ih doveli na vlast. Pre gotovo tačno godinu dana, Salvini je šetao italijanskim plažama, najavljujući nameru da zatraži puna ovlašćenja, mašući brojanicama i *mohito*-koktelima. Danas nema više nikakav značaj.

Razgovor vodila Gazela Pudar Draško

Prevela Sanja Iguman

Asger Serensen: Otvorimo umove za snove i nadanja

Asger Sorensen (Asger Sørensen, 1960) je danski filozof – predavač filozofije obrazovanja na Univerzitetu Aarhus i predsednik Danskog filozofskog društva. U sferi njegovog proučavanja su akademske slobode, otuđenje, demokratija, pravda i mir. U okviru filozofije obrazovanja zainteresovan je za permanento redefinisane uloge univerziteta i građenje demokratskog mišljenja kao etičko-političke kategorije. Filozofija nauke i sociološka teorija kao i politička filozofija, posebno etički problemi koji iz njih crpi, kritika savremenog kapitalizma i otuđenja – sve to spada u domen Sorensenovog promišljanja.

Pandemija koronavirusa je definitivno dodatno izoštrila naše razumevanje nedostataka kapitalizma kao oblika proizvodnje društvene stvarnosti. Koje su, prema vašem shvatanju, osnovne slabosti kapitalizma kao sveobuhvatne forme života? Kako biste ukratko definisali održivu alternativu kapitalizmu?

„...ukratko definisali...“ – ovo je zaista sjajna prilika da otvorimo umove za snove i nadanja. Želeo bih da, u klasičnom humanističkom duhu, naglasim višedimenzionalnost ljudskog i društvenog bića, i pluralnost ljudskih talenata koje vredi kultivisati. Jedna održiva alternativa trenutnoj formi života mora da uzme u obzir sve ove dimenzije i talente tj. aktivnosti i ambicije koje leže izvan oblasti rada, tehnologije i ekonomije, dakle – politiku, umetnost, ekologiju, nauku, kulturu, porodični život, sport, razbibrigu, itd. Sve ove dimenzije i talenti ljudskih bića, i specifične aktivnosti i ambicije kroz koje se realizuju, trebalo bi da

se institucionalizuju, kako bi se jasno izrazilo njihovo društveno priznanje. Kapitalizam je štetan po ljudska bića upravo zato što ima tendenciju da redukuje ovo neverovatno bogatstvo, raskoš i šarolikost ljudskog i društvenog života na robu i akumulaciju kapitala.

Stoga bih radije ograničio upotrebu pojma „kapitalizam“ na jedan problematičan istorijski sistem proizvodnje, dok bih sadašnju formu života u sveobuhvatnom smislu nazvao „modernošću“. Pitanje u tom smislu glasi: kako da zamislimo moguću modernost bez kapitalizma, tj. da li sistem proizvodnje determiniše društveni život i stvarnost u celini, ili postoje druge determinante modernosti koje mogu da prevaziđu, neutrališu ili barem ograniče štetne efekte kapitalizma? A pošto se ljudsko i društveno biće očigledno sastoje od mnogo toga osim proizvodnje i komodifikacije, mislim da je ipak potonje shvatanje ispravno. Štaviše, modernost je ipak unapredila civilizacijski nivo ranijih formi života, dajući mogućnost sve širim slojevima stanovništva da učestvuju u politici i kulturnom životu, dajući im pristup zdravstvu, obrazovanju, itd. Ovi civilizujuć efekti ne treba da se tretiraju kao zasluge kapitalizma, kako to marksisti često čine; naprotiv, zahtevi za demokratijom, obrazovanjem i brigom o zdravlju ljudi prethode kapitalizmu i stoje u suprotnosti sa njim, i težnje za ovim društvenim dobrima – usudio bih se da tvrdim – mogu se u manjoj ili većoj meri naći u svim epohama, od početka ljudske istorije.

Kapitalizam je jedinstven sistem proizvodnje koji kombinuje državnu zaštitu prava na privatno vlasništvo sa proliferacijom pohlepe, tehnološkim napretkom i širenjem logike tržišta i robne forme na sve više domena ljudskog i društvenog života. Međutim, društveni zahtevi poput pomenutih kočili su razvoj kapitalizma u najsirovijoj formi, iako, u modernosti, i oblasti društvene stvarnosti koje su bile utemeljene na ovim nesebičnim principima, sve se više podvrgavaju logici robne forme i samim tim kapitalističkoj eksploataciji. Vizija društva za koju se zalažem jeste vizija ljudskih bića rukovođenih idealima istine, znanja,

etike, politike, solidarnosti, umetnosti, zabave i igre, dakle bića koja pokreće mnogo više od proste želje za sticanjem različitih roba i akumulacijom kapitala. Zapravo, modernost u formi države blagostanja dvadesetog veka je sama po sebi dokaz da ovo mnoštvo ljudskih potreba čini samu osnovu ljudske i društvene stvarnosti, i iz tog saznanja treba da crpimo inspiraciju. Samo-određenje, komunalna solidarnost i umetničko izražavanje moraju ponovo da postanu centralne teme političkog odlučivanja.

lako je pandemija jasno ukazala na mane kapitalizma, za sada ne vidimo neke njene značajnije politički progresivne posledice – pandemija nije, kako su se mnogi na početku nadali, delegitimizovala desni populizam niti stvorila novi momentum na levisi. Projekat kritičke teorije društva je nastao 1930-ih u donekle sličnim uslovima, kao rezultat refleksije o „paradoksalnoj“ činjenici da konvulzije i kriza kapitalizma iz 1920-ih nisu rezultirali revolucijom, već usponom fašizma i njegovim kooptiranjem radničke klase. Kako nam klasična kritička teorija koju baštinite može pomoći da protumačimo trenutna događanja?

Klasična kritička teorija je analizirala i kritikovala ideološke forme kulture i mišljenja u kapitalističkom sistemu proizvodnje, tj. kritikovala je činjenicu da se nauka i akademski rad, jezik, imaginacija, umetnost i kultura u kapitalizmu realizuju u iskrivljenoj formi. Inspiracija za ovo je bila kritika ideologije mladog Marksa, koji je argumentovao da su brojne ideje koje se predstavljaju kao univerzalne, i koje su stoga atraktivne i radničkoj klasi, u stvari formulisane na takav način da od njih korist imaju samo određeni slojevi društva, najčešće viši slojevi. Kako je Marks naglašavao u *Nemačkoj ideologiji*, vladajuće ideje su često ideje onih koji vladaju, dominantne forme mišljenja često reflektuju mišljenje onih koji dominiraju društvom i stoga – njihove interese. Ove ideje i forme mišljenja su dakle ideološke, a ono što je ideološko u ovom smislu ne može biti istinito. Naprotiv, jednostavno rečeno, ideologija je laž, a kritička teorija nastoji da kroz kritiku ideologije formuliše istinito viđenje stvari, ne samo

još jednu perspektivu. Ukazivanje na to da se iza navodne jasnoće i jednodimenzionalnosti kriju pristrasnost, opskurnost i višedimenzionalnost, razotkrivanje sumnjivih korena onoga što se predstavlja kao neproblematično – to su bile istine kojima je kritička teorija doprinosila filozofiji i društvenim naukama.

A ovakvi doprinosi su danas potrebni nego ikad. Svakodnevni jezik, onakav kakav danas jeste, u tolikoj je meri ideološki u pomenutom smislu, da je postalo veoma teško iskreno se zalagati za, recimo, pravdu, demokratiju i mir. Instrumentalnost i operativnost, strah i nepoverenje, takmičarstvo i profitabilnost su postali dominantni oblici mišljenja, i kada su jezičke kategorije i pojmovi na ovakav način redukovani, tj. kada je svest na ovakav način ograničena i čak lažna, naravno da je levo teško da stvori politički momentum. Deluje kao da se na levo zadatak formulisanja preko potrebnih istina i ideala doživljava kao neugodan i čak podložan ismevanju. Posebno kada je reč o pandemijskim politikama – sa jedne strane je zapanjujuće koliko lako su obrazovani ljudi prihvatili da se njihova teško izvojevana politička prava ograničavaju pomoću društvenih tehnologija kojima se služi vlast širom sveta. Sa druge strane, međutim, ohrabruje činjenica da su ljudi izgleda odlučili da veruju svojim susedima, vladama i međunarodnim organizacijama, kada je u pitanju koordinacija nekih nužnih aktivnosti, i da su akteri usmereni na sticanje profita takođe prihvatili tu koordinaciju. Možemo samo da se nadamo da će sve ovo voditi jednom opštem oživljavanju kejnzijske političke ekonomije i socijalne demokratije, i da nećemo ponovo doživeti brz oporavak neoliberalnog tržišnog fundamentalizma kao nakon završetka krize iz 2008.

Nasuprot mnogima koji misle da levica mora da postane postmetafizička i antifundacionalistička – čini se da se nove „generacije“ kritičke teorije i širok spektar postmodernih stanovišta slažu po ovom pitanju – Vi smatrate da levica treba da ostane posvećena Istini sa velikim „i“, idealu Uma u prosvetiteljskom smislu i smeloj metafizičkoj spekulaciji o ljudskoj prirodi i društvenoj stvarnosti, oličenoj u pojmovima kao što

su otuđenje i dijalektika. Ovakvo „nepopularno“ stanovište se danas neumitno suočava sa primedbama pomenutih pravaca da je „autoritarno“, normativno partikularno i „evrocentrično“ ili zapadnocentrično“. Kako biste odgovorili na ove kritike?

Da, tačno je da se zalažem za to da sačuvamo, u neokrnjenom obliku, normativnu privlačnost klasičnih supstantivnih ideala kao što su Istina, Um, Obrazovanje, Pravda, Mir, itd. I da, u savremenoj socijalnoj i političkoj filozofiji ovo se uglavnom doživljava kao problematično; pored savremene kritičke teorije i poststrukturalizma, i politički liberalizam sebe takođe definiše u suprotnosti sa onim što naziva sveobuhvatnim doktrinama. U pogledu kritika da sam autoritaran, normativno partikularan i evrocentričan zato što sledim reflektivni metafizički realizam, dobrodošle su sve kritike koje ukazuju na konkretne probleme ove vrste u mom radu. Niko nije imun na ideologiju i lažnu svest, i naravno da je lakše videti trun u tuđem oku nego balvan u svom. Zbog toga su toliko važna prava na slobodu govora, obrazovanje i akademsku autonomiju, i zbog toga svakom donošenju zakona u savremenim demokratijama treba da prethode duge parlamentarne debate i javne rasprave.

Kada su u pitanju savremene diskusije na radikalnoj levici, zaista postoji određeno oklevanje da se ozbiljno razmotre tradicionalna metafizička pitanja, kao što su ljudska priroda i tok istorije, i u tom smislu današnja postmetafizička ideologija opstruira nastavak i dalji razvoj kritičkih debata dvadesetog veka. Smatram, nasuprot tome, da treba da reaktuelizujemo i klasičnu kritiku političke ekonomije i njene metafizičke premise kako bismo prevazišli ideološke implikacije empirističkih agendi savremenog poststrukturalizma, konstruktivizma i pozitivizma, naime – preterani individualizam, površnost, očajanje i decizionizam. Kako su Habermas i drugi još davno argumentovali, prihvatanjem empirizma i pozitivizma postajemo impotentni kao politički akteri. Ako u osnovi ne možete ništa zasigurno da znate o stvarnosti, ako u suštini nije moguće doći do istine, onda zapravo nemate nikakav ubedljiv argument zašto treba

politički delati na određen način, a ne na neki drugi. U tom duhu je i Djuj (John Dewey) kritikovao „posmatračku teoriju saznanja“ (*spectator theory of knowledge*), i smatrao je da društvene konstrukte kao što su pravo i obrazovanje treba tretirati kao realne. A u pogledu nauke, Aleksandar Koare (Alexandre Koyré) je smatrao da su pozitivizam i empirizam defanzivne i neambiciozne strategije koje samo skromno opisuju kako se objekti u svetu percipiraju i doživljavaju, umesto da tvrde kakvi oni jesu. Ukratko, empirizam je defetizam.

Sve ovo se može sažeti u opštu tvrdnju da je metafizički realizam nužan preduslov za mogućnost da društvenim problemima pristupimo na progresivan način. Naravno, ovakvo stanovište mora počivati na razumevanju da ne možemo uvek biti u pravu. Reč je o refleksivnom, ne o naivnom realizmu. Zato su prosvetčivanje, obrazovanje i učenje od ključne važnosti, zato moramo da kritikujemo, argumentujemo i raspravljamo. Sve ovo bi trebalo da nam izoštri uvid u stvarnost. Još od antike, skeptici ukazuju na to da i naša čula i naš um mogu da nam pomute razumevanje stvari, i ja svakako uzimam u obzir ideologiju i lažnu svest; ali ukoliko bismo na temelju iskustva jedne greške zaključili da ne treba da verujemo ni u šta što iskusimo, to bi bila logička greška. Dijalektika, a ne empirizam, konstruktivizam i pozitivizam, pravi je kognitivni odgovor na stvarnost prožetu konfliktima i protivrečnostima. Dijalektičko mišljenje može da pojmi stvarnost koja je u pokretu i menja se, i ono nas podseća da stvari nisu uvek onakve kakvim se čine, da mogu biti drugačije. Dijalektičko mišljenje na taj način osnažuje i kritiku jedne problematične stvarnosti i nade u oslobođenje od današnjih nepravdi i otuđenja.

Kritika otuđenja se danas ponovo – nakon decenija zanemarijanja – uzima za ozbiljno u kritičkim raspravama o savremenom društvu. Po svojoj društvenoj i političkoj prirodi, ljudska bića moraju biti u relaciji sa zajednicama kojima pripadaju. Problem je u tome što kapitalizam, politički realizam, militarizam, seksizam, paternalizam i tome slično otuđuju ljude od realizovane

modernosti, i ključno političko pitanje je stoga da li – i ako da, na koji način – otuđenje može da se prevaziđe, ili bar da se ublaži. Tradicionalno gledano, prevazilaženje otuđenja se postiže kroz dostizanje subjektivne svesti o ljudskoj prirodi i načinu na koji je ona iskrivljena u kapitalizmu, čime se dolazi i do saznanja o nužnosti revolucije, reforme ili barem prosvetavanja i obrazovanja.

U savremenoj kritičkoj teoriji, međutim, o otuđenju se pre svega govori u kategorijama individualnog ljudskog iskustva života u zajednici u okviru zapadne modernosti, u smislu doživljavanja sopstvenog odnosa sa svetom kao defektnog, gluvog i nemog, kao odnosa u kojem nema rezonancije. Ovakvo privatizovano razumevanje otuđenja, međutim, onemogućava nam da konceptualizujemo mogućnost istorijskog i političkog ostvarivanja sveta bez otuđenja ili sa znatno manje otuđenja. Ali u *locus classicus*-u kritike otuđenja, u Marksovim *Ekonomsko-filozofskim spisima*, a naročito u Markuzeovom (Herbert Marcuse) čitanju tih spisa, metafizička spekulacija o ljudskoj prirodi i istoriji shvata se kao suštinski značajna ako želimo da naše nade u bolji svet deluju smisljeno i racionalno. Za Marksa, kritika otuđenja je nesumnjivo integralan deo kritike klasične političke ekonomije, kapitalističkog sistema proizvodnje i naročito zaštite privatne svojine koju obezbeđuje država. Upravo je integrisanje metafizike u političku argumentaciju to što kombinovanu kritiku kapitalističke nepravde i otuđenja čini smislenom i racionalnom.

Dosta ste pisali o veoma originalnom i neortodoksnom levičarskom misliocu Žoržu Bataju (Georges Bataille). Da li Batajeva centralna koncepcija „opšte ekonomije“ može biti osnova za današnje političke borbe protiv društvenih uzroka klimatskih promena i uništenja životne sredine, i da li može da bude inspiracija progresivnim političkim pokretima uopšte?

To je teško pitanje, i često sam o njemu razmišljao tokom godina, a mislim da je zaokupljalo i samog Bataja – kako bi se njegova ideja opšte ekonomije mogla tretirati kao progresivna po-

litička ekonomija? Tokom većeg dela svog života, Bataj je bio angažovan oko društvenih pitanja kojima se bavila radikalna levica, ali moglo bi se reći da je njegov odnos sa dominantnim komunističkim i socijalističkim školama mišljenja bio nelagodan. Ideja opšte ekonomije proizilazi iz dvostruke kritike klasične političke ekonomije koju poduzimaju Dirkem i Marsel Mos (Marcel Mauss). Prvo, oni kritikuju političku ekonomiju kao nedovoljno naučno rigoroznu, pošto ona ne može da na empirijski način opiše i predvidi ekonomske fenomene, i pošto počiva na nerealističnoj premisi ekonomskog čoveka, tj. čuvenog *homo economicus*-a. Drugo, oni u moralnom smislu kritikuju egoizam i instrumentalnu racionalnost ekonomskog čoveka.

Za Bataja, međutim, ova kritika ima i metafizičke implikacije u pogledu ustrojstva ljudskih bića. Od tri toma njegovog dela o opštoj ekonomiji, *Prokleti deo*, samo se prvi tom bavi ekonomijom u uobičajenom smislu; druga dva toma su o konstituisanju ljudske egzistencije i subjektivnosti, i predstavljaju jednu filozofsku antropologiju. Ukratko, ljudska egzistencija se konstituše kroz stalnu negaciju prirode putem zabrana koje se odnose na seks i nasilje, a koje omogućuju rad, moralnost i racionalnost. Ova fundamentalna negacija, međutim, i sama stalno biva negirana kroz transgresiju i postepeno rafiniranje zabrana, što omogućava unutrašnja iskustva i radosti i nemira. Bazična negacija se dakle i sama negira kako bi se uspostavila subjektivnost svakog ljudskog bića, i kroz ovu dinamičku strukturu dvostruke negacije rađa se želja za ličnom suverenosti, koja konstituše svako ljudsko biće kao subjekt.

Za ovakvu koncepciju ljudskog bića krucijalno je generalizovanje onog shvatanja ljudske želje koje se može naći u ideji ekonomskog čoveka. Najšire gledano, ekonomija se tiče naše želje za onim što nam nedostaje, i u perspektivi Batajeve opšte ekonomije, klasična i neoklasična ekonomija se mogu smatrati samo ograničenim vrstama ekonomije. Štaviše, kada je u pitanju materijalni aspekt ekonomije, opšta perspektiva podrazumeva zanemarivanje novca i fokusiranje na cirkulaciju resursa

i energije, i naglašava nužnost traćenja akumulirane energije. Sve ovo je zaista fascinantno, i otvara čitav jedan spektar kritičkih agendi koje se tiču očuvanja energije i prirode, ali nažalost nijedna od njih se ne tiče kritike nepravde, niti se mogu eksplicitno povezati sa normativnim raspravama u političkoj filozofiji ili etici. Stoga, kao i drugi analitičari Bataja, i ja sam došao do zaključka da je opšta ekonomija apolitična ili čak anti-politična. Ipak, nisam u potpunosti raskrstio sa ovim pitanjima, i nadam se i dalje da postoji neki način da se konceptualno objedine briga za prirodu i za čovečanstvo.

Još jedna oblast Vašeg rada je filozofija obrazovanja, uključujući debate o prirodi i misiji univerziteta. Nasuprot neoliberalnom (komodifikujućem) i klasično liberalnom (odviše individualističkom) pristupu obrazovanju, zalažete se za „republikanski“ model obrazovnog sistema i univerziteta. Takođe, sledite bogatu tradiciju shvatanja obrazovanja kao „bildunga“ (oblikovanja ličnosti) i, nadovezujući se na Habermasa, argumentujete da je specifična vrsta kolektivnog bildunga, naime „podučavanje građanstva“, nužna za snažnu demokratiju. Kakvo obrazovanje, i u širem i u užem smislu, bi danas bilo najadekvatnije za borbu protiv napredujućeg mentaliteta „postistine“ i srodnih tehnologija vladavine (otelovljenih u fenomenima poput lažnih vesti, „alternativnih činjenica“, teorija zavere, itd.) koje, kako se čini, cvetaju ne samo zbog patnje koju kapitalizam proizvodi, već i zbog ograničenih kapaciteta liberalnog normativnog „arsenala“ da inspiriše jedan kontrapokret?

I ovo su složena pitanja, i za početak moram priznati da sam poprilično iznenađen jačinom kontradikcije u razvijenim demokratskim društvima između, s jedne strane, klasičnih ideala univerziteta i nauke i, sa druge, današnjeg sve jačeg antiintelektualizma. Kada je u pitanju kolektivni *bildung*, pokušao sam ozbiljno da shvatim činjenicu da širi društveni slojevi „podučavanje građanstva“ često doživljavaju kao paternalističko, indoktrinirajuće i generalno neprivlačno, čak i mnogi od onih koji u

principu podržavaju takvo obrazovanje. Stoga sam, kada je ova tema u pitanju, zapravo kritikovao Habermasovu ideju kolektivnog *bildunga*-a kao previše istanjenu, formalnu i zaokupljenu razrešavanjem konflikata putem prava da bi mogla da privuče pozitivnu pažnju samog građanstva. Umesto toga, zalažem se za jednu „postistinitu“ strategiju koja se fokusira na kulturu i inkluziju u multikulturno građanstvo, a ne na činjenice, nauku i političke principe. Bez osećaja pripadnosti zajednici, demokratiju je teško realizovati. Moramo da stvorimo *demos* kroz odgovarajući kolektivni *Bildung*. Nasuprot tome, kada su u pitanju neoliberalne politike zapadnih vlada koje ugrožavaju nauku i univerzitet, tvrdoglavo se zalažem za očuvanje najklasičnijih mogućih ideala Znanja i Istine, i argumentujem da se ovi ideali najbolje ostvaruju kroz akademsku slobodu koja se institucionalizuje unutar autonomnih univerziteta, koji su na spoljašnjem planu slobodni od države, crkve i tržišta, a na unutrašnjem su ustrojeni prema republikanskom modelu. Potraga za znanjem i istinom su naprosto *raison d'être* univerziteta.

Ovakvo različito argumentovanje, kada su u pitanju opšta javnost sa jedne strane i univerzitet sa druge, može delovati kontradiktorno i podsećati na paternalizam i elitizam, i takva ocena ne bi bila sasvim pogrešna. Međutim, nasuprot Žižeku (Slavoj Žižek) i još nekima, ne mislim da nam je sve u vezi sa ljudskom i društvenom stvarnošću dobro poznato, i da jednostavno nastavljamo da postupamo pogrešno uprkos tom znanju. Zapravo, smatram da je ovakvo stanovište ideološko i da oslobađa akademske radnike njihove intelektualne odgovornosti. Znanje je privilegija nas, univerzitetskih poslenika, ali je i naš teret i stoga moramo da preuzmemo na sebe odgovornost elite koja treba da obezbedi znanje, ali i da ima poverenja u moralne i političke instinkte ljudi kada je istina u pogledu nekog problema dovoljno jasno izložena. Akademaska sloboda u tom smislu služi Istini, Znanju i Umu u najširem smislu, i zato bez akademske slobode, tj. bez mogućnosti prezentovanja neprijatnih istina, demokratsko društvo gubi jedan od svojih potpornih stubova.

Jedan ste od potpisnika Pisma podrške Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Šta je, u smislu vaših filozofskih i političkih uverenja, bilo to što vas je najviše podstaklo da podržite Institut u njegovoj borbi za očuvanje autonomije i akademskog integriteta?

Za studenta Univerziteta u Kopenhagenu 1980-ih sa radikalnim naklonostima, beogradski Institut za filozofiju i društvenu teoriju bio je jedan svetionik. Uopšte, Jugoslavija je bila veoma poštovana u liberalnim i anarhističkim levim krugovima zbog svojih socijalističkih eksperimenata sa radničkim samoupravljanjem. Naročito kada je bila u pitanju filozofija, postojala je i određena aura glamura koja je okruživala čuvenu grupu Praxis, za koju smo znali da je mogla prilično slobodno da raspravlja o ključnim društvenim i političkim problemima u svom međunarodnom časopisu, *Praxis*, a slušali smo i priče o fantastičnoj letnjoj školi u Dubrovniku, koju je Habermas redovno posećivao. Tih godina, Jugoslavija je bila jedno od uporišta humanističkog marksizma, dajući svoj doprinos, između ostalog, i ranije pomenutoj debati o otuđenju. Stoga, kada smo saznali da su članovi grupe Praxis naposletku izbačeni sa univerziteta i da su izgubili svoje akademske afilijacije, nama, danskim studentima, bilo je fantastično da svedočimo ogromnoj međunarodnoj akademskoj solidarnosti sa njima. Bilo je još sjajnije kad smo saznali za ponovno okupljanje grupe, osnivanje novog časopisa, *Praxis International*, i naposletku osnivanje novog autonomnog istraživačkog instituta u okviru Univerziteta. Kada sam prošle godine saznao da je ovaj legendarni institut na udaru vlasti u Srbiji, bilo mi je više nego drago da potpišem pismo podrške, a još draže kada sam saznao da je to pismo po svoj prilici doprišlo srećnom razrešenju konflikta. Nikada nisam učestvovao u Dubrovačkoj letnjoj školi, s obzirom da sam relativno sporo sazrevao u akademskom smislu, i moram priznati da dugo godina nisam pridavao neki veliki značaj ovim iskustvima iz svoje mladosti. Već više od jedne decenije, međutim, veoma mi znači što sam deo institucije koja predstavlja naslednicu letnje škole u Jugoslaviji, naime petodnevni godišnji seminar *Filozofija i*

društvene nauke u Pragu, a nedavno sam imao prilike da se i u Beogradu uverim da su naučna rigoroznost i akademska posvećenost i dalje veoma vrednovani u diskusijama o socijalnoj i političkoj filozofiji. Čini mi se da je beogradska filozofska zajednica u odličnoj formi, i nadam se da će povratiti svoju nekadašnju međunarodnu slavu.

Razgovor vodio Marjan Ivković

Preveo Aleksandar Pavlović

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

141.7(082)
316.621(082)

ANGAŽOVANE reči / priredile Zona Zarić, Gazela Pudar Draško ;
[prevod Marjan Ivković ... [at al.]. - Beograd : Institut za filozofiju i društvenu
teoriju, 2022 (Novi Sad : Sajnos). - 208 str. ; 21 cm. - (Edicija Trg / [Institut za
filozofiju i društvenu teoriju])

Tiraž 100. - Str. 7-9: Reč urednica / Zona Zarić, Gazela Pudar Draško.

ISBN 978-86-80484-86-0

a) Друштвени ангажман -- Зборници

COBISS.SR-ID 57982985