

## PRIRUČNIK KRITIKE



# Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

# Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

# Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković  
**Uvod**
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić  
**Dijalog i kritika**
- 39 Predrag Krstić  
**Prosvetiteljska kritika**
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković  
**Transcendentalna kritika**
- 99 Predrag Krstić  
**Kritički racionalizam**
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović  
**Istorijsko-materijalistička kritika**
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,  
Predrag Krstić i Andrea Perunović  
**Škola sumnje**
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz  
**Kritička teorija društva**
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević  
i Adriana Zaharijević  
**Feministička kritika znanja**

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**  
**Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,**  
**rasi i rodu**
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**  
**Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu**
- 331 **Damir Zejnullahović i Đorđe Hristov**  
**Postkolonijalna kritika**
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**  
**Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu**
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**  
**Kritički aspekti pragmatizma**
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**  
**Jezičko-pragmatička kritika**
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**  
**Kritička sociologija**
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**  
**Kritičke studije diskursa**
- 537 **Stefan Janković**  
**Šta se zbiva posle? O postkritici**  
**i akritičkim perspektivama**
- 581 **Indeks imena i pojmova**







# Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi, rasi i rodu

Dorde Hristov\*  
Adriana Zaharijević†  
Zona Zarić‡

Immanuel Kant (*Immanuel Kant*) u jednoj rečenici formuliše „najteži problem” s kojim se čovečanstvo, prema njemu, suočava: „Ukoliko živi sa drugim pripadnicima svoga roda, čovek je životinja koja mora imati gospodara [*einen Herrn nöthig hat*]” (Kant 1923a: 23). Problem se sastoji u tome da je i sam gospodar čovek, čime se ulazi u beskonačnu regresiju „potrage za gospodarom”. Za Kanta je, međutim, aksiom da čovek *mora* imati gospodara, jer je ideja gospodarenja neodvojiva od pitanja čovekove društvene egzistencije, pa samim time i od pitanja prirode ljudskog bića. Dok je Ruso (*Jean-Jacques Rousseau*) u prirodnom stanju i dalje u čoveku video nezavisnu životinju koja ne poznaje društvene sprege, usled čega u tom stanju nema gospodara, prema Kantu je čovek uvek već društvenog

\* Dorde Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Adriana Zaharijević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Zona Zarić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

karaktera, čime je problem gospodarenja implicitan u svakom projektu kritike društvenih odnosa. Ima li se to u vidu, postavlja se važno pitanje — kako da kritika odgovori na Kantov prosvetiteljski apel koji nam nalaže da se usudimo da napustimo stanje samoskrivljene nezrelosti (Kant 1923b: 35), ako se društveni život ne može urediti i voditi u odsustvu gospodara. Da je ovaj problem jedan od najtežih sa kojim se čovečanstvo suočava, vidi se u činjenici da će figura gospodara, kao i sa njom usko povezana figura roba, igrati centralnu ulogu u istoriji moderne kritike. Dok je za antičke mislioce figura gospodara bila samorazumljiva, jer se ropstvo smatralo posledicom prirodne razlike među ljudima, prosvetiteljska misao će postaviti ovo pitanje na način da ono i danas, na tragu Kantovog predskazanja, ostaje nerešeno.

Rešenje problema zavisi i od oblika njegove formulacije. U ovom tekstu ćemo se posebno osvrnuti na jedan od najpoznatijih motiva u istoriji filozofije, Hegelovu scenu u *Fenomenologiji duha* u kojoj se pojavljuju gospodar i rob. Odnos gospodara i roba se kod Hegela imenuje kao prva situacija *odnosa* dveju samosvesti, kao prva *društvena* situacija, čime Hegel implicitno prihvata Kantovu tezu: da se pitanje društvenih odnosa mora sagledati kroz pitanje o gospodarenju. Značaj Hegelove formulacije sadržan je u činjenici da ona poseduje bitnu karakteristiku koja će ovaj odnos pretvoriti u matricu za mnoštvo kasnijih interpretacija i kritika gospodarenja. Hegel ovu scenu prikazuje kao *borbu* na život i smrt dveju samosvesti čiji je ulog sloboda. Odnos gospodara i roba time nije zadat, već u centar naše pažnje stavlja i pitanje puta ka slobodi. U *Fenomenologiji duha* gospodarenje je samo jedan u nizu stupnjeva kretanja duha ka sopstvenom krajnjem cilju, te je i centralni motiv te scene emancipacija roba i prevazilaženje stanja u kojem čovek mora imati gospodara. Upravo ova unutrašnja dijalektika koju Hegel uvodi u odnos gospodara i roba ponudiće se kao matrica za kritiku društvenih odnosa u kojima gospodarenje *deluje* nužno.

Ova analiza će se zato voditi Hegelovom formulacijom „naj-težeg problema”, s osvrtom na prosvetiteljske debate koje su prethodile hegelovskoj formulaciji problema, kao i na potonje klasne, rasne i rodne kritike i reinterpretacije navedene „prvo-bitne” društvene situacije.

### Figure gospodara i roba

U vreme kada Hegel sastavlja *Fenomenologiju duha*, ropstvo je postojeća institucija. Haićanska revolucija kojom su se robovi oslobodili kolonijalne vladavine robovlasnika, tek se okončala (1804), ostavši upamćena kao svojevrsni istorijski presedan. U izvornom Hegelovom tekstu gospodar i rob se, međutim, pojavljuju pod staleškim imenima *Herr* i *Knecht*. Takva imena upućuju na feudalni odnos između gospodara i kmeta, daleko više od engleske varijante prevoda, *master/slave* i *lord/bondsman*, koji ponešto bolje pogađa značenjski kontekst evropskog 18. veka (*bondsman* je rob, i to često onaj koji je pao u ropstvo, ali i sluga, *indentured labourer*, što je bila česta forma belaćkog oročenog služenja u američkoj koloniji, te, u načelu, onaj ko se obavezuje da na sebe preuzme odgovornost za drugog). Uvreženi par *master/slave* u duhu je engleskog prevoda Aristotelove *Politike*, u kojoj se gospodar (*despotes*) i rob (*doulos*), određuju relaciono i u relaciji prema svojini. „Imovina [je] dio doma i nauk o imovini [je] dio gospodarstva (*oikonomia*)” (1253b23), a da bi se ona pribavila i održala neophodna su pripadna oruđa od kojih su neka živa, neka neživa. Rob predstavlja živo oruđe, odnosno živu imovinu, to jest ono što, kao i svaka imovina, služi životu gospodara. Dok je „gospodar samo gospodar roba, i ne pripada mu; rob dočim nije samo rob gospodarov, nego mu i u cijelosti pripada” (1254a10-13). Budući da je robu u naravi da pripada, on je naprosto deo doma, deo imovine. To statično, „prirodno” stanje robovanja zadržava se i u kontekstu transatlantskog ropstva, u kojem se rob definiše kao *animated chattel*, oživljeni posed, ili *chattel personal*, pokretna imovina. *Chatell slavery*, kako se danas

najčešće određuje plantažno ropstvo širom Amerike, podrazumevalo je da rob nije čovek, te da se poput bilo kog drugog oblika pokretne imovine može kupiti, prodati ili trampiti. Odupre li se „gospodaru ili vlasniku ili drugoj osobi, i ako bi, po njegovom ili njenom naredenju bio kažnjen, i tokom te kazne ubijen, taj se čin neće smatrati krivičnim delom... [već se tretirati] kao da do nezgode nije ni došlo” (An act 1705: xxxiv). Pravo na otpor ugnjetavanju koje će *Deklaracija prava čoveka i građanina* (1789) proglasiti prirodnim i nezastarivim (nav. u Mrđenović 1989: 137), robovima neće pripadati ništa više od druga tri prirodna i nezastariva prava čoveka: na slobodu, svojinu i sigurnost.

Moderne filozofske rasprave o gospodarstvu i ropstvu su uglavnom zanemarivale savremene oblike robovanja (Christman 2022). Nekada se, štaviše, u istoj ravni i naizgled sasvim neprotivrečno zadržavala *prirodna jednakost* među ljudima i *posedovanje* ljudi kao pokretne svojine. Najčuveniji iskaz koji očuvava taj paradoks bez sumnje je drugi paragraf *Deklaracije nezavisnosti* (1777) kojim se tvrdi: „Mi smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki, i da ih je njihov Tvorac obdario neotudivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće” (nav. u Mrđenović 1989: 107). Ovaj iskaz takode jasno odslikava kontekst u kojem se rasprave o gospodarstvu i ropstvu u modernom dobu vode. Čini se da činjenica da „predstavnici Sjedinjenih Država” — potpisnici *Deklaracije nezavisnosti* — poseduju robove, nije ni u kakvom neskladu s aksiomatskom istinom (*self-evident truth*) o jednakosti, ukoliko se ta jednakost priziva zarad trajnog raskida zavisnosti od tiranina, u ime i po ovlašćenju dobrih naroda ovih kolonija i uz afirmaciju Vrhovnog sudije vaseljene kao svedoka pravednosti njihovih namera (ibid.: 109).

Premda je ropstvo motiv koji se pojavljuje u modernim raspravama o gospodarenju, u njihovom je središtu drugačiji oblik neslobode. Počev od teorija društvenog ugovora, gospodarenje se preispituje iz perspektive *podaništva*. Otpor tiraniji, kao u slučaju američke kolonije prema britanskoj

kruni, odnosno otpor ugnjetavanju, u slučaju francuskog svrgavanja *Ancien regime*, zapravo su načini reartikulacije dotadašnjeg statusa podaništva.

Lokov (*John Locke*) temeljni tekst *Dve rasprave o vladi*, u odeljku *O ropstvu* definiše slobodu kao postupanje „prema vlastitoj volji u svim stvarima gde pravilo ne postoji, i da ne budem podanik nestalnoj, neizvesnoj, nepoznatoj arbitrarnoj volji drugog čoveka” (2002: 248). Kao i kod Hobsa (*Thomas Hobbes*), za Loka je savršeno stanje ropstva „produženo stanje rata između zakonitog osvajača i zarobljenika” (ibid.: 248). Međutim, za razliku od Hobsa, prema kojem se gospodarom ili gazdom (*lord, master*) postaje „zavojevanjem ili pobedom u ratu”, za šta je neophodno da poraženi, „da bi izbegao sadašnji smrtni udarac, obeća bilo izričnim rečima ili drugim pogodnim znacima izjavljivanja volje da će sve dotle dok mu se ostavlja život i sloboda tela, pobedilac moći da ih koristi po svojoj volji” (Hobz 1991: 206; Hobbes 1965), Lok tvrdi da čovek ne može dati saglasnost da „sebe učini nečijim robom” (Lok 2002: 249). Sloboda „od apsolutne arbitrarne vlasti” na nužan je način jedno sa samoodržanjem čoveka. Premda na toj tezi počiva teza o slobodi u reartikulisanom podaništvu, to Loka neće sprečiti da prihvati i zdušno podrži ono ropstvo koje se očigledno ne obrađuje u odeljku naslovljenom *Of Slavery*. U njegovom posthumno objavljenom tekstu *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), tvrdi se da će „svaki slobodnjak Karoline imati apsolutnu vlast i autoritet nad svojim crnim robovima (*negro slaves*), koje god veroispovesti ili uverenja bio” (čl. 110). S druge pak strane, nešto dosledniji Hobs gospodaru suprotstavlja slugu (*servant*), jer služi onaj ko to čini sopstvenom voljom, ko izričito pristaje na pokornost. Suprotno slugi, rob (*slave*) — okovani zatočenik, zarobljenik, koji je to protivno sopstvenoj volji — može da „raskine svoje okove ili da provali tamnicu i da ubije ili odvede svog gospodara kao zarobljenika, i to potpuno opravdano” (Hobz 1991: 206). Haićanska revolucija proizlazi iz Hobsa, iako je nezamisliva iz Lokove perspektive.

Dakle, za razliku od antičkog/plantažnog razumevanja ropstva kao svojine, moderni aspekt figure robovanja u sebi, pre svega, prepliće pitanja suverenosti, saglasnosti i slobode, odnosno reartikulisane ideje podaništva koja nadilazi feudalne odnose gospodara i kmeta, ali još nema adekvatnu formu da se izrazi. Podanik koji poniče iz teorija društvenog ugovora, a realizuje se kroz revolucije 18. veka, nije rob — jer kako 1762. godine piše Ruso, „reči *rob* i *pravo* protivrečne su; one se uzajamno isključuju. Bilo da to kaže čovek čoveku, ili čovek narodu, ovakav govor biće uvek besmislen: 'Sklapam sa tobom sporazum čiji sav teret pada na tebe, a sva korist na mene, i koji ću poštovati dok mi se to sviđa, a i ti ćeš poštovati dok se meni sviđa'” (Ruso 1993: 34). Podanik je u stvari jedan novi oblik političkog bića, *subditus*, onaj ko se svojevoljno podređuje: njegova se „duša pokorava, te on nikada ne može biti suverenova 'stvar' (koja se može upotrebljavati i zloupotrebljavati); njegova pokornost je upisana u poredak koji bi, na kraju, trebalo da mu donese spasenje, što uravnotežuje odgovornost (obaveza) na strani vladara” (Balibar 2017: 28). Grci, prema Balibaru, nisu imali ni približnu ideju voljne podređenosti ili slobodnog pokoravanja, što na sličan način opstaje u kontekstu crnačkog ropstva savremenog teorijama ugovora. Uhvaćeni stanovnik zapadne Afrike koji preživi transatlantsku plovidbu i bude prodat na aukciji, poput konja ili druge marve, ne sklapa sporazume i, u kolonijalnom imaginarijumu ljudskosti, njemu, kao ni drugoj marvi, ni ne može pripadati pravo na otpor ugnjetavanju.

Prosvetiteljska uobličena kritike gospodarenja zahtevaju novu ideju podaništva koja će uzeti u obzir prirodnu slobodu i prirodnu jednakost, takvu da prestaje da važi da je „čovek rođen slobodan, a svuda je u okovima” (Ruso 1993: 27). Pišući odrednicu o gospodarar — uz uočljivo odsustvo filozofske odrednice o robu — Volter (*Voltaire*) u sličnom duhu postavlja pitanje: „kako je jedan čovek mogao postati gospodar drugog čoveka i kakvom je nerazumljivom mađijom mogao postati gospodar više ljudi?” (Volter 1990: 103). Sasvim se

izmeštajući iz francuske apsolutne monarhije, pa tako i iz vlastite savremenosti, Volter poseže za induskom basnom, jer basne najbolje pripovedaju o „mađijama”, posebno one koje su nastale u delovima sveta koji će ubrzo postati atavistički simbol despotija. Spram basni u kojima džinovi gospodare, stoji realnost — poredak prirode — u kojem se svi ljudi radaju jednaki. Otuda se „mora priznati da su umešnost i nasilje stvorili prve gospodare; zakoni su stvorili poslednje” (ibid.: 104), te je stoga probitačno, i u skladu s prirodom, takve zakone menjati da bi se prilagodili novom razumevanju slobode i jednakosti (koje temeljito ispušta iz vida plan-tažnu nejednakost i neslobodu).

Rusoov čovek „rođen slobodan, a svuda u okovima”, nije crnac koji na čuvenom abolicionističkom medaljonu Džosaje Vedžvuda (*Josiah Wedgewood*) nemušto pita „zar ja nisam čovek i brat?” Ti „okovi” ometaju potencijal Rusoovog čoveka da bude građanin: pošto je zapreten lošim zakonima, on je *subditus*, podanik u lošem smislu, predstavljen od drugoga, a ne samom sebi predstavnik. „Što se vas, moderni narodi, tiče, vi nemate robova (sic!), ali ste sami robovi... Ma šta bilo, čim jedan narod da sebi predstavnike, nije više slobodan” (Ruso 1993: 96). Implikacija ove (istorijski beslovesne) tvrdnje sastoji se u ideji da antička sloboda gospodara poseduje autentičan karakter, dok moderna sloboda nije ništa drugo do puka simulacija slobode ukoliko „reči *podanik* i *suveren*” nisu istovetne korelacije „koje se sjedinjuju u izrazu građanin” (ibid.: 92).

### Hegel i Marks: začeci kritike gospodarskih diskursa

Prosvetiteljstvo je pristupalo kritici gospodarstva sa stanovišta prirodnog prava, koristeći se figurama gospodara i roba u svrhu formulacije moderne građanske slobode. Evidentno je ipak da je 18. vek ostao zarobljen u protivrečnom odnosu spram same institucije ropstva. Iako nalazimo primere kritike ove institucije u antičkom obliku, isto tako imamo primere ignorisanja ili

čak legitimacije njenog modernog oblika. Kod Rusoa su ove protivrečnosti prisutne u jednom autoru. Uprkos kritici robovanja, Ruso i dalje uzdiže antički model građanstva, zasnovan na ropstvu, kao ideal koji modernost ne može ispuniti.

Tek sa Hegelom figure gospodara i roba zadobijaju neposredno društveno značenje za kritiku tadašnjih ekonomskih i političkih odnosa. U opisu sukoba dve neravnopravne samosvesti Hegel se ne poziva na prirodno pravo ili sistem aksioma kao uslov kritike, već predstavlja odnos gospodara i roba kao sukob za priznanjem, koji poseduje unutrašnju logiku samoukidanja.

Priznanje je za Hegela sprega koja gospodara vezuje za roba. Kako on u prvoj rečenici ovog odeljka piše, „samosvest postoji po sebi i za sebe time i usled toga što ona za neku drugu samosvest jeste po sebi i za sebe; to jest ona postoji samo kao jedna *priznata* samosvest” (Hegel 1986: 112). Na početku odnosa između dve samosvesti rob je određen svešću gospodara, dok je gospodar samoreferentan. Odnos priznanja je nejednak, jer je gospodar „samostalna svest za koju je suština biće za sebe”, dok je rob „nesamostalna svest za koju suština jeste život ili biće za neku drugu svest” (ibid.: 116). Gospodar ne formira svest o sebi kroz roba, već postoji za sebe. Razlog ovome je što je začetak odnosa — gospodareva pobeda nad robom u borbi za život i smrt (ibid.: 114). Time rob u očima gospodara ne nosi vrednost, zbog čega on nije pogodan da služi kao legitimni izvor priznanja. Sa druge strane, kao gubitnik u borbi za priznanjem, rob je podređen želji gospodara. Ali iako svest gospodara nije uslovljena ropskom svešću, ona ipak stoji u relaciji sa njom, jer želja gospodara potrebuje ropski rad (ibid.: 116). Ova karika onda dozvoljava Hegelu da izvede dijalektiku kojom rob dolazi u poziciju da se osamostali. S obzirom na to da je rob iz straha od smrti osuđen na rad kojim podržava samoreferentnost gospodara, njemu pripada i sredstvo samokultivacije. Gospodar pak nije više suočen sa borbom za život i smrt, niti je primoran da obavlja rad. Ovo vodi do razvoja kojim rob progresivno prevladava datost stvari kroz



sopstveni rad, dok gospodar u svojoj dokonosti i uživanju objekata ništa ne proizvodi. Drugim rečima, umesto gospodarevog priznanja kojeg nije dostojan, rob pronalazi „*vlastiti smisao*” (ibid.: 119) u radu, dok gospodar u svom neradu ostaje u poziciji zavisnosti od rada koji vrši rob (ibid.: 118).

Iako u analizi odnosa gospodara i roba Hegel nigde ne koristi pojam kritike, ovaj odeljak iz *Fenomenologije duha* moguće je razumeti kao formu kritike na više načina. U prvom smislu, reč je o dijalektičkoj formi kroz koju se odnos gospodara i roba formuliše, koja funkcioniše kao proces imanentne samokritike duha u procesu sopstvenog razvoja i samoosvešćivanja (Williams 2003: 61). Drugi smisao proizlazi iz ove tvrdnje i tiče se samog odnosa između dveju samosvesti. Pošto Hegel opisuje duh u kritičkom ophođenju sa sobom, figura gospodara nužno gubi reifikovani status nadređenosti koji nalazimo u prosvetiteljskim kritikama. Drugim rečima, figure gospodara i roba nisu statične svesti, već poseduju unutrašnju logiku transformacije. Ovim se ujedno rešava i ambivalentnost spram vrednovanja stare gospodarske slobode, koju nalazimo na primer kod Rusoa, jer se antički model devaluira sa stanovišta zavisnosti te slobode od robovskog rada. Ovakav argument (koji povratno vrši kritiku staleških odnosa antike) vodi nas neposredno u Marksovu kritiku dominacije. Ali ona sada nije isključivo moralno-kulturološkog, prirodno-pravnog ili fenomenološkog karaktera, već operiše kao društvena kritika uopšte, pa time i kao kritika diskursa.

Kako su to kasniji autori primetili, Marksova kritika, posebno u svojoj ranoj formi kritike otuđenja, korene ima u Hegelovoj dijalektici gospodara i roba (Marcuse 1999: 115; Sartre 1943: 276)<sup>73</sup>. No, sa stanovišta Marksove kritike ideologije,

73 Za kritiku ovih stanovišta, koja negira direktan uticaj Hegelove analize gospodara i roba na Marksa, videti: Arthur 1983: b. s. Nezavisno od činjenice da Marks nigde ne referiše na ovaj odeljak iz *Fenomenologije duha*, njegova kritika ideologije neposredno pogada i ovaj Hegelov motiv, kao što to i sam Kris Artur pokazuje (ibid.).

Hegelovo razumevanje odnosa roba i gospodara problematično je iz dva razloga. Prvi se tiče same forme izlaganja, koja za Hegela nije predmet kritike. Hegel uzima ove dve figure kao apstraktne pojmovne oblike svesti, pa je i sam odnos na taj način uslovljen logikom razvoja samosvesti. Drugim rečima, njihov odnos je element stvarnosti kao samoodređenja pojma. Kako Marks navodi, Hegel razmatra progres isključivo kao „razvoj samog pojma” (Marx, Engels 1978: 48–49). Iz Marksove vizure, ovakva forma izlaganja odnosa gospodara i roba zapravo je sadržana unutar diskursa gospodarstva, odnosno, pojavljuje se unutar korpusa vladajućih ideja (ibid.). Upravo ova tačka stavlja celokupnu Hegelovu analizu u pitanje.

Hegelova logika priznanja postulira emancipaciju kao transformaciju u svesti roba kroz gospodarevo priznanje. Kada ovo priznanje nije moguće, rob svoju afirmaciju traži u odnosu prema predmetu svog rada. Kroz pedagogiju rada, rob stiče svest o sebi i afirmiše sebe u aktivnosti koja zamenjuje priznanje gospodara. Ali to što rob dobija kroz rad i dalje je zamena za ono što rob traži od gospodara. Drugim rečima, samo gospodarstvo ostaje uslov emancipacije. Iz ovog razloga kritičari poput Majkla Harta (*Michael Hardt*) tvrde da je „dijalektička kritika” ovog odnosa nedovršena: ona vodi roba do samoosvešćivanja, ali negativnost tog procesa očuvava svest roba (Hardt 1993: 43). Ovim je „Hegelova kritika roba od onoga ko je kritikovan učinila herojem drame. Trijumf dijalektičke kritike sadržan je u tome da je suštinsko biće roba očuvano” (ibid.). Gospodarski nametnuta „pedagogija” rada zapravo je uslov mogućnosti samoosvešćenja roba. Kako Kris Artur (*Chris Arthur*) tvrdi:

Temeljna razlika između Marksa i Hegela postaje očigledna kada uvidimo da Marks tvrdi da samo promena u formi proizvodnje vraća radniku njegov osećaj sopstva i ispunjenja, dok Hegel misli da je obrazovni efekat rada, čak i u eksploatišućim odnosima proizvodnje, *dovoljan* da se radniku manifestuje „smisao” u njegovom proizvodu.

Štaviše, na ovom stupnju fenomenološke dijalektike „strah i služenje” se postuliraju kao nužni uslov da rob stekne svest o sebi. (Arthur 1983: b. s.)

Kako Artur, citirajući Marksa, dalje pokazuje, Hegelov opis samoosvešćivanja roba kao pedagoškog procesa zasnovan je na „pukom prividu kritike” (nav. u Arthur 1983: b. s.). Ovakav pristup pretpostavlja razrešenje odnosa u okvirima filozofije, koja time služi kao zamena za realnu, istorijsku negaciju gospodarstva.

Marks od Hegela svakako nasleđuje centralnu tačku kritike, koja pretpostavlja rad kao uslov emancipacije, ali njegova kritika ne postulira pedagošku autonomiju rada kao uslov prevazilaženja otuđenja. Razlog ovome je što je iz pedagogije rada Hegel mogao da zaključi da je istorijsko ropstvo, pa samim time i gospodarstvo, igralo pozitivnu ulogu u kultivanju čoveka: „Čovečanstvo nije steklo slobodu *od* ropstva, koliko *kroz* ropstvo” (Hegel 1923: 875). Ovakvo stanovište ne samo da istorijski legitimise instituciju ropstva, već se može instrumentalizovati i za racionalizaciju modernih odnosa dominacije, za šta je primer i Hegelovo prihvatanje tadašnjih kolonijalnih odnosa na temelju pedagogije ropstva (Stone 2020: 256). Uzdizanje „pedagoškog” karaktera rada sadržina je samog gospodarskog diskursa. Isto važi i za postuliranje nužnosti straha kao uslova razvoja slobode, koja se takođe može uzeti za legitimaciju političke upotrebe straha.<sup>74</sup>

74 Ovo ima konkretne političke posledice. Hegel nasleđuje antičku legitimaciju ropstva, jer ponavlja Aristotelov argument da je ropstvo samoskrivljeno stanje koje koreni u strahu od smrti (Hegel 1970: 126). Politička sloboda je sadržana u prevazilaženju ovog straha, što je centralni motiv aristokratskog diskursa antike. Naime, rob jeste rob jer bira ropstvo umesto smrti, što onda Hegela vodi do zaključka u *Filozofiji prava* da je rat nužnost političkog jedinstva, pošto kao i borba za život i smrt u *Fenomenologiji duha*, rat funkcioniše kao „test” za građansku slobodu (Gordon 2000: 318). Opširnije o ovom problemu videti: Hristov 2022.

Kritika za Marksa mora da zahvati i ideološku formu filozofskog diskursa kroz koju Hegel izlaže odnos gospodara i roba. Time kritika gospodarstva pretpostavlja i autokritiku sopstvene forme izlaganja. Naravno, kritika diskursa ne funkcioniše zarad sebe same (u svrhu filozofskog samoosvešćivanja), već pretpostavlja i praktičnu kritiku materijalnih društvenih procesa, dakle kapitalističke forme rada, kao i njegove pedagoške legitimacije u kontekstu odnosa klasne borbe. Ona mora da zahvati formu apstraktnog rada, pošto je prvenstveno „praktična kritika” proizvodnih odnosa (Renault 1999: 183). Kako Beno Hercog (*Benno Herzog*) piše, za Marksa „analiza diskursa mora da referiše na materijalnost, jer ukoliko to ne čini, ona postaje puka dekontekstualizovana semantička igra” (Herzog 2018: 403). Istovremeno, materijalistička kritika ne može da operiše kao takva a da nije ujedno i kritika diskursa kroz koju se materijalni odnosi mistifikuju i predstavljaju kao odnosi slobode (ibid.). Ovo se tiče diskursa filozofije, kao što je slučaj sa Hegelom, ali i religije, ekonomske i istorijske nauke, kao i ostalih formi diskursa koje će Marks takođe podvrći materijalističkoj kritici. Kritika dominacije, to jest, kritika gospodarstva, time pogađa i društvene diskurse kojima se odnosi dominacije održavaju, što se odnosi i na samu filozofiju.

Rezultat ovog dvostrukog zadatka kritike jeste da Marks ne shvata odnose dominacije kao „borbe za priznanje”, koje kod Hegela vode u pomirenje unutar filozofskih, religijskih ili umetničkih afirmacija datih odnosa. Naprotiv, istorijsko-materijalistička kritika polazi od odnosa gospodara i roba kao figura političke klasne borbe, čije razrešenje ne očuvava njihovo biće u višoj instanci pomirenja, već kroz *klasnu borbu ukida figure kapitaliste i radnika*. Prema Marksu, neće rad spasiti radnika, već politički konflikt kojim se cilja na ukidanje pozicije radnika uopšte, kao i svake potrebe za priznanjem koja bi afirmisala njegovu poziciju i legitimisala eksploataciju.<sup>75</sup>

75 Naime, neke od mogućnosti kritike Hegelovog koncepta emancipacije nalazimo kod Horkhajmera, Adorna i Arent. Logika

## Niče i kritika ropskog diskursa

Uprkos svim razlikama u njihovim pretpostavkama i prilazima, zadatak kritike za Hegela i Marksa jeste da ukaže na put kojim rob imanentno prevazilazi stanje podređenosti i stiče sposobnost vlasti nad sobom. Za Hegela se ovo prevazilaženje sastoji u sticanju rusooovskog identiteta suverena i podanika (koji za Hegela ne može da se realizuje na tragu antičke republikanske slobode, već samo unutar dijalektike moderne reprezentacije). Obe figure su time ukinute ali i „očuvane” u modernoj osobi građanina. U Marksovoj slici pak radi se o potpunom ukidanju ovih figura (a problem političke „vlasti” razrešava se u tehničkoj administraciji proizvodnje unutar komunističkog društva). Kod Marksa ove figure postaju integrisane unutar šire društvene kritike, koja funkcioniše kao kritika materijalnih odnosa, ali i kao kritika diskursa.

Kao što je to bio slučaj i sa prethodnim stolećem, 19. vek neće ostati bez svojih protivrečnosti. I ovde, kao i u prosvetiteljstvu, nailazimo na kontradiskurse, koji će svoje argumente crpeti iz antike i koji će potpuno drugačije vrednovati „pobedu” roba nad svojim stanjem. Štaviše, tek sada nailazimo na sasvim eksplicitnu „nostalgiju” za „starom” slobodom gospodara, koja će obeležiti mnoge tadašnje političke, kulturološke i moralne debate. Tomas Karlajl (*Thomas Carlyle*) će, na primer, u ovakvoj pobedi prepoznati pobedu masovne demokratije, plitkog utilitarizma i „ostvarenje [principa] odsustva vladanja” (Carlyle 1840: 162). U pozadini ove kritike je odbrana idealizovane aristokratije (Zaharijević 2014: 77–80), motiv koji se ponavlja u mnoštvu tadašnjih napada na srednju klasu u usponu i politički sve aktivniju

„instrumentalne emancipacije” kritikuje se kao logika instrumentalnog uma, a kao izlaz iz te logike nudi se koncept samosvršishodnosti (oslanjajući se u velikoj meri na antičke predloške). Ovde je od značaja i pojam priznanja, koji takođe prevazilazi Hegelovu teoriju, kojim se bavi Honet (upoređi Ivković 2017), ali i Fanon i Butler (upoređi Zaharijević 2020).

radničku klasu. Jer robovi, istorijski, nisu bili isključivo servilni i govoriti o „ropskoj duši” zapravo je govor gospodara.

Filozofski najuticajnija od ovih kritika je svakako Ničeova (*Friedrich Nietzsche*) teza o pobedi „morala robova [*Sklavenmoral*]”, oličenog u hrišćanstvu, modernoj demokratiji i principu jednakosti (Niče 1980: 198). Niče nigde ne referiše Hegelovu scenu iz *Fenomenologije duha*, ali njegova formulacija ovog problema, kao i interpretacija odnosa gospodara i roba, implicitno kritikuje neke od centralnih tačaka odnosa iz *Fenomenologije*. Naime, kao i Hegel, Niče prikazuje odnos gospodara i roba kao sukob koji vodi ka emancipaciji roba. Ali za razliku od Hegela, sam motiv emancipacije kod Ničea zadobija negativno značenje. Niče eksplicitno uzima nejednakost ljudskih tipova kao osnovu kritike modernih demokratskih i masovnih pokreta (Losurdo 2019: 439). Ropska moralnost je centralna tema kod Ničea, posebno u *Genealogiji morala*. Za njega postoje dva fundamentalna tipa morala: „moralnost gospodara” i „moralnost robova”. Gospodarski moral je usmeren na ponos i moć, dok je ropski moral usmeren na ljubaznost, empatiju i saosećanje. Emancipacija potonjeg tipa morala ne predstavlja razvoj samosvesti ka samoutemeljenoj slobodi, već je naprotiv simptom pada gospodara u robovske odnose.

Govoreći da je poniznost dobrovoljna, moralnost robova izbegava da prizna da im je poniznost u početku nametnuo gospodar. Biblijski principi poniznosti, milosrđa i sažaljenja rezultat su univerzalizacije nevolje roba na čitavo čovečanstvo, što vodi i porobljavanju gospodara. Niče prati liniju razvoja nihilizma kroz hrišćanstvo, demokratiju i socijalizam (Losurdo 2019: 253, 292), pišući da je „demokratski pokret naslednik hrišćanstva” — politička manifestacija ropskog morala zbog opsednutosti slobodom i jednakošću. Niče dalje obrazlaže:

Jevreji [...] su bili ti koji su izveli čudo prevrednovanja vrednosti, čudo zahvaljujući kojem je život na zemlji stekao

novu i opasnu draž za nekoliko milenija: njihovi proroci su se „izdašno”, „bezbožnički”, „opako”, „nasilnički” i „čulno” združili i bili prvi koji su reč „svet” upotreбили kao porugu. U tom prevrednovanju vrednosti (koje isključuje upotrebu reči „siromašan” kao sinonima za „sveti” i „pri-jatelj”) počiva značaj jevrejskog naroda: s Jevrejima započinje *ustanak robova u moralu*. (Niče 1980: 108–109)

Nasuprot ovoj inverziji stoji gospodarski moral koji procenjuje postupke kao „dobre” ili „loše” (na primer, klasične vrline plemenitog čoveka naspram poroka rulje), za razliku od morala robova, koji sudi prema skali dobrih ili zlih namera (na primer, hrišćanske vrline i poroci, kantovska deontologija). Prema Niče, moral je neodvojiv od kulture koja ga vrednuje, što znači da su diskurs, prakse i institucije svake kulture oblikovane borbom između ove dve moralne strukture. Borba između morala gospodara i morala robova se istorijski ponavlja.

Prema tome, drevna grčka i rimska društva mogla bi se smatrati društvima utemeljenim na gospodarskom moralu. Homerski junak je čovek jake volje, a klasični koreni *Ilijade* i *Odiseje* primer su za Ničeov gospodarski moral. Herojski tip kao primer gospodarskog morala koji stoji nasuprot masama (Losurdo 2019: 105). Istorijski gledano, moral gospodara je poražen, pošto se hrišćanski moral robova proširio po celom Rimskom carstvu. Borba između politeističke kulture Rima (gospodarski moral) i novorazvijenog hrišćanskog monoteizma u bivšoj Judeji i okolnim teritorijama na Bliskom istoku (ropski moral) trajala je neprekidno do 323. godine, kada je hrišćanstvo postalo zvanična religija Rimskog carstva. Niče osuđuje trijumf ropskog morala na Zapadu, nazivajući demokratski pokret kolektivnom degeneracijom čoveka. Slabost je pobedila snagu, rob je pobedio gospodara, resantiman (*ressentiment*) je pobedio sentiment, a sve to jer zavidni slabi nastoje da porobe jake.

Sušтина „gospodarskog morala” se za Ničea, kao i za Hege-  
la, sastoji u njegovoj samoreferentnosti. Ona se pojavljuje  
kao aristokratska afirmacija sopstvene nezavisnosti (Niče  
1990: 35). Međutim, kao što je već navedeno, dok rad za Hege-  
la služi kao sredstvo samokultivacije koje će pomoći robu da  
se oslobodi pozicije nastale porazom u borbi na život i smrt,  
Niče u potpunosti očuvava nadređenost ove borbe i sasvim  
devalvira rad.

Mi moderni imamo prednost kroz dve ideje, koje su nam  
date kao da su kompenzacija za svet koji se ponaša potpu-  
no ropski, ali koji i dalje sa strepnjom izbegava reč „rob”:  
mi govorimo o „dostojanstvu čoveka” i „dostojanstvu  
rada”. [...] Grcima nisu bile potrebne ovakve pojmovne  
halucinacije. Sa šokantnom iskrenošću oni iskazuju da je  
rad sramota. (Nietzsche 1988a: 764, 765)

Prema tome, rad nema emancipatornu vrednost. Zapravo,  
sama ideja da mu takva vrednost pripada ropskog je porekla.  
Pobeda roba nad gospodarom ne vodi kroz rad, već kroz  
resantiman. Ona isto tako ne vodi do oslobođenja roba, koli-  
ko do toga da svodi gospodara na status roba. Ropska moral-  
nost nema za cilj ispoljavanje svoje volje snagom, već pažlji-  
vom subverzijom. Ona ne teži samo da prevaziđe gospodare,  
već i da ih učini robovima. U *Genealogiji morala*, Niče posma-  
tra roba kao skup reaktivnih sila: on ne dela iz sebe, već rea-  
guje na originalnu aktivnost gospodara koju prezire i sa  
kojom se poredi (Niče 1990: 32). Iz ove reaktivne pozicije rob  
teži da gospodaru nametne svoju moralnost koja, kako Niče  
piše, asocirajući na Hegelovu negativnost, „unapred govori  
Ne onom što je 'spolja', onom što je 'drugačije', onom što nije  
'on sam': i *to* Ne predstavlja njegov stvaralački čin” (ibid.). Iz  
ovog odbacivanja logike priznanja i ideje da se moralnost  
konstituiše kroz odnos sa drugim, Niče očuvava isključivu  
vrednost neprijateljstva i rata (Nietzsche 1988b: 311–312). Vred-  
nost agonizma svakako je prisutna u Hegelovim refleksijama



o ratu, kao i u Marksovom shvatanju klasne borbe, ali za Ničea ona ne može da figurira ni u kakvom zajedništvu sa radom koji ostaje ropska aktivnost.

Ničeovo vrednovanje „gospodarskog morala”, neprijateljstva i rata izbegava bilo kakav dijalektički odnos sa figurom roba. Gospodarski diskurs, zasnovan na vrednostima „dobro i rdavo”, slika je samoafirmacije života. Gospodar dolazi do ideje „dobra” spontano i na osnovu vrednovanja svega što neguje njegovu volju za moć. Ta ideja se stvara van odnosa sa robom, i tek na osnovu ove ideje gospodar dolazi do ideje „rdavog” kao antiteze „dobra” (Niče 1990: 35). Sa druge strane, kontradiskurs „dobra i zla” roba izraz je impotencije i vrednovanja kojima se moć i sloboda gospodara podređuju robovskom strahu i mržnji (ibid.). Rob stvara ideju zla kao kriterijum vrednovanja aktivnosti gospodara. Drugim rečima, rob uspostavlja svoj diskurs samo kroz referencu na izvorni diskurs gospodara.

Niče predstavlja ovaj razvoj ujedno kao istoriju morala i kao psihološki princip za razlikovanje dva inherentno nejednaka ljudska tipa (Niče 1980: 198). Kao istorija moralnosti, ona objašnjava genezu savremenog nihilizma, ali kao tipologija, ona neposredno služi i kao kritika socijalističkih i masovnih pokreta 19. veka, pa time i kao kritika tadašnjih diskursa emancipacije (Losurdo 2019: 97).

### **Imovina postaje čovek**

U vreme kada Hegel, Marks i Niče vode rasprave o gospodarenju i ropstvu unutar teorijskih okvira fenomenologije svesti, društvene ili kulturno-psihološke kritike, na američkom tlu je ropstvo i dalje stvarnost nebrojenih individua. U 19. veku će se prvi put čuti glasovi onih koji su iskusili ropstvo na sopstvenoj koži. Time status roba izlazi iz okvira puko teorijske figure koja primarno služi definisanju ideje građanina i prevazilaženju podaništva, odnosno ispoljavanju čežnje za minulim vremenima. Naprotiv, rob se oglašava kao živo, telesno

biće kome se uskraćuje status ljudskosti. Takav je slučaj sa Frederikom Daglasom (*Frederick Douglas*) i Sodžurner Trut (*Sojourner Truth*), ali i potomcima robova kao što je Franz Fanon (*Frantz Fanon*).

Frederik Daglas, verovatno najčuveniji američki oslobodeni rob i abolicionista, vraća nas u jezik feudalnog gospodarstva kada 1855. opisuje mesto robovskog rada: „U svojoj izolovanosti, osami i samodovoljnoj nezavisnosti, plantaža podseća na baronska dobra srednjeg veka. [...] Mračna, hladna i nepristupačna za uticaje zajednice izvan nje, ona stoji postojano; puna tri stoleća iza sopstvenog doba u svemu što se tiče čovečnosti i morala. [...] Civilizacija je iz nje izbačena” (Douglas 1855: 50). Daglasov iskaz je, iz današnje perspektive, po kojčemu problematičan. Čak i ako bi bilo moguće alegorijski predstaviti *Massa*-u (gospodara u vernakularnom govoru robova) kao *Herr*-a, plantažni rob se ni za čas ne može preobratiti u *Knecht*-a. On je istovremeno i više i manje od kmeta: više, jer živi u dinamično doba kada Evropa kmetove zamenjuje proleterima; manje, jer kmet, čak i u zemljama istočno od Odre, jeste čovek. Takođe je upitno i da li je plantaža „mala nacija” van vremena i prostora za koju važe pravila koja su jedinstvena samo za nju (*ibid.*: 49), smeštena, takoreći, izvan modernosti, prosvećenosti i kapitalističke proizvodnje, ili je sasvim suprotno tome, središnji zavrtnanj u nezaustavljivoj kapitalističkoj mašini prosvećene modernosti (Gilroy 1993). No, uprkos ovim zadržkama, Daglasov iskaz odražava uverenje da je ropstvo moguće u vremenu u kojem se podređenost preispituje i, u izvesnim instancama, dokida.

Moglo bi se reći da je XIII amandman koji konačno zabranjuje plantažno ropstvo simbolički čin koji severnoameričko tle vraća „u doba čovečnosti i morala”. Ropstvo prestaje da postoji kao legitimna institucija, plantaža kao proizvođač neljudskosti biva ukinuta, zajedno s robom kao njenim otevljenjem. Međutim, iako bi time, preko noći, trebalo da nastupi stanje ljudskosti—u kojoj nijedan čovek (nikada

više) neće biti *animated chattel* — ljudskost je nemoguća dok opstaju gospodari, čak i kada je robovanje dokinuto.

Upravo o tome govori Fanon u tekstu *Crna koža, bele maske*. Obnavljajući Hegelovu scenu i izmeštajući je iz 1865. godine — odnosno, smeštajući je, u apstraktnoj ravni, u sve istorijske tačke u kojima je ropstvo ukidano dekretom — Fanon robu i gospodaru daje telo. Ovoga puta, to su bez sumnje *master* i *slave*, a dominacija i podređenost, ambivalentne odlike ljudskosti i neljudskosti, dobijaju epidermalni karakter. Fanon, međutim, ne piše, kao Daglas, iz situacije ropstva, već se na nju osvrće u vremenu kada je opšta ljudskost, upisana u ukidanje robovanja, već trebalo da bude ostvarena. Ono što ostaje *posle* ropstva nije stanje čovečnosti, ostvarenje ljudskosti. Iza ropstva ostaju crnci i belci, te uz rizik da će rasrditi „svoju obojenu braću”, Fanon tvrdi „da crnac nije čovek” (Fanon 2015: 26). Crnac je zatvoren u svoju epidermalnu inferiornost, ono što zaostaje u boji kože koja se nije sama emancipovala od robovanja. Izuzme li se Haiti (James 1989), otvorena borba belog i crnog čoveka zapravo nije ni postojala. Samo je jednog dana Gospodar, belac, *bez borbe* priznao roba, crnca (Fanon 2015: 185).

Sasvim zanemarujući dimenziju rada i potpuno se usredsređujući na aspekt priznanja, Fanon upućuje na prvi deo Hegelove scene, kao da se ropstvo iz želje za životom nije ni dogodilo. To ne treba da nas iznenadi, jer plantažno ropstvo nije posledica zavojevanja ili osvajanja drugog naroda, u kojem se čovek, jer mu je život mio, pokorio i svojom voljom preobrazio u sužnja ili hobsovskog slugu. Naprotiv, transatlantska plovidba vrši negaciju ljudskosti i status negacije zadržava rođenjem u ropstvu, i to u doba koje se odriče statusa i svuda želi da prepozna samo ugovor. Nemoguće je sklopiti ugovor sa svojinom. Neprotivrečno mišljenje čoveka kao svojine moguće je samo u okrilju „rasnog ugovora” (Mills 1997) u kojem su ugovarači isključivo beli. „Svojina” se za sopstveni status ljudskosti može izboriti samo recipročnim osvajanjem priznanja. Zbog toga Fanon navodi *Fenomenologiju* u

tački u kojoj je odnos među samosvestima apsolutno recipročan: „Jednostrano delanje bilo bi nekorisno, jer ono što treba da se dogodi može se postići samo blagodareći obema samosvestima” (Hegel 1986: 112). Bez uzajamnog priznanja, što je priznanje izvedeno borbom, rob biva oslobođen kao „uronjen u nesušastvenost ropstva”, i samo prelazi „iz jednog načina života u drugi, ali ne i iz jednog života u drugi” (Fanon 2015: 187). Bez zahteva za priznanjem, crnac prestaje da bude rob gospodara, ali ostaje rob svoje crnosti.

Fanon govori u sličnom duhu u kojem je o ovoj borbi govorio i Dubojs (W. E. B. Du Bois):

To američki crnac zna: njegova borba je borba do kraja. Ili će umreti ili će pobediti... On će ovde u Americi stupiti u modernu civilizaciju kao crni čovek, savršeno i neograničeno jednak bilo kom belcu, ili u civilizaciju neće ni stupiti. Ili potpuno iskorenjivanje ili apsolutna jednakost. Ne može biti kompromisa. Ovo je poslednja velika bitka Zapada. (Du Bois 1977: 703)

Dubojsovu apsolutnu jednakost možemo razumeti kao Fanonov zahtev za emancipacijom od boje kože, kao zahtev za rađanjem *ljudskog sveta*. Jer, naime, ni belac nije čovek. Belost je stanje gospodarenja, ne ljudskosti. I dok „crnac želi da bude belac, belac uporno pokušava da dosegne ljudski nivo” (Fanon 2015: 27). To dosegnuće je nemoguće dokle god je belac, a samim tim i crnac koji mu teži, zapreten gospodarenjem, tim egzistencijalno-fenomenološkim ćorsokakom (Kojève 1990: 174). Istina gospodara je rob. Na to pažnju skreće i Freire (*Paulo Freire*) u *Pedagogiji obespravljenih*, kada tvrdi da „u početnoj fazi borbe, umesto da teže oslobođenju, potlačeni gotovo uvek teže da postanu tlačitelji ili 'podugnjetači'. Sama struktura njihove misli uslovljena je protivrečnostima konkretne, egzistencijalne situacije kojom su oblikovani. Njihov ideal je da budu ljudi; ali za njih biti čovek znači biti tlačitelj. To je njihov model ljudskosti” (Freire 1970: 19).

U tu svrhu ljudskost mora prestati da bude naglašeno bela, odnosno ona postaje moguća samo ukidanjem boje koja poput žiga zadržava ropsko-gospodarski status. To ukidanje, prema Dubojsu i Freireu, moraju izvesti oni na koje je žig utišnut. „Iz svoje ugušene ljudskoti, oni moraju da vode borbu za potpuniju ljudskost; jer tlačitelj, koji je i sam dehumanizovan jer dehumanizuje druge, nije u stanju da vodi ovu borbu” (Freire 1970: 21).

### Žena postaje čovek

Metafora ropstva bila je moćno simboličko oruđe ženskog pokreta u 19. veku, osobito u Sjedinjenim Američkim Državama gde se feminističko organizovanje bar inicijalno sasvim preklapalo s abolicionističkim pokretom. Bilo da se žene porede s robovima ili proletarijatom, u ovom stoleću nastaje snažna svest o obespravljenosti jedne i gospodarskom statusu druge strane, usled čega je neophodno „da se otklone svi okovi koji dovode u zavisnost čovjeka prema čovjeku kao i jedan spol prema drugome” (Babel 1913: 7). U slučaju žena — koje su među sobom ispresecane klasom, rasom i drugim društvenim razlikama, te su neke objektivno ropkinje, neke druge u objektivnom smislu pripadnice radničke klase — ne važe rasprave o emancipaciji od podaništva koje su morale njihove očeve i muževe. Za sve žene važi *polni ugovor*: „Sloboda muškaraca i potčinjenost žena nastaju na osnovu izvornog ugovora — a karakter građanske slobode ne može se razumeti bez nedostajuće priče koja otkriva kako se kroz ugovor uspostavlja patrijarhalno pravo muškaraca nad ženama” (Pejtmen 2001: 12).

Nezadovoljna objašnjenjima uzroka ove temeljne podele, ali i metodama borbe da se antagonizam među polovima otkloni, Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*) sastavlja *Drugi spol*, u svojoj obuhvatnosti i značaju neprevaziđenu studiju, u kojoj nastoji da odredi šta žena jeste i šta je to što u bivanju ženom antagonizam čini tako opstojanim. Odbijajući da

prihvati da su žene uveličane materice, emanacija suštine večnog ženskog ili pak bespolne individue, Bovoar poseže za relacionom strukturom bitnog prema nebitnom, u kojoj je muškarac subjekt, Apsolut, a žena Drugi. Podloga njene definicije potiče iz Hegelovog pozicioniranja dveju samosvesti, to jest iz fundamentalnog neprijateljstva u samoj svesti prema svakoj drugoj svesti. „Subjekat se postavlja suprotstavljajući se — nastoji da se afirmiše kao bitno i da drugo preobrazi u nebitno, u objekat” (Bovoar 1983: 14), te iz tog postavljanja izniče neizbežna situacija borbe, odnosno dominacije i podređenosti. U feminističkoj obradi figure roba i gospodara, rad nije prostor emancipacije, a nije to ni borba za priznanje do poslednjeg daha. Ono što ovde proizlazi iz hegelovske scene jeste jedna specifična genealogija drugosti, koja nudi metafizičko objašnjenje uzroka useka među polovima, istovremeno ukazujući i zašto ga je tako teško prevladati.

Simon de Bovoar insistira na tome da, iako se struktura postavljanja i suprotstavljanja nahodi u svim oblicima odnošenja, jedino u odnosu među polovima ona ima apsolutnu vrednost. Žene predstavljaju čistu i apsolutnu drugost, budući da ne osporavaju poziciju koja im je dodeljena, ne opovrgavajući mušku suverenost. Žene, moglo bi se reći, nisu *izgubile* u borbi na život i smrt jer im je život bio miliji. Ženski pol nije postao rob na način na koji se to figurativno dogodilo crncima ili radničkoj klasi. Podređenost žena nije, dakle, nastala — „i zato što jednim delom ta zavisnost izmiče slučajnosti koja odlikuje istorijsku činjenicu, drugost se ovde javlja kao apsolutnost” (ibid.: 15). Iako se to nigde eksplicitno ne kaže, čini se da u susretu dveju istrebljujućih samosvesti koje u Hegelovoj sceni formiraju društvenost, nijedna od njih ne bi mogla biti otelovljena kao žena (uporedi i Lundgren-Gotthlin 1996: 72).

Ta predruštvena pokornost, pokornost pre i bez borbe, ostavlja posledice i po ukidanje podređenosti u istorijskoj društvenosti. „Proleter i kažu 'mi', crnci takođe”, postavljaajući se autentično kao subjekt (Bovoar 1983: 15), uprkos ili možda

upravo usled svoje istorijske podređenosti. Ta pozicija proizvodi revolucije u Rusiji ili na Haitiju, koje podupiru solidarnost i zajednički interes za emancipaciju.

Žene pak nemaju vlastitu prošlost, istoriju, religiju... Među njima nema čak ni one prostorne pomešanosti koja od američkih crnaca, Jevreja iz geta, radnika iz Sen Denija ili fabrike „Reno” čini jednu zajednicu. One žive rasute među muškarcima, vezane kućom, radom, ekonomskim interesima, društvenim položajem za izvesne muškarce — oca ili muža — mnogo čvršće nego za druge žene. Buržujke su solidarne sa buržujima a ne sa ženama proleterima; bele žene sa belim muškarcima a ne sa crkinjama. (ibid.)

Moglo bi se učiniti da ovakva dijagnoza vodi u potpuni *impasse*, u radikalnu podređenost za koju izlaz ne nude ni borba, ni specifična forma osvajanja sveta kroz rad. *Drugi pol* je zbilja u celosti pokušaj da se objasni zagušujuća teskoba „ženske situacije” — jer se u „ženskim uslovima” ne može ostvariti „ljudsko biće” (ibid.: 26) — ali i da se ponudi način na koji emancipacija postaje mogućnost za žene. Ako je žena pristajala na poziciju roba, takoreći i pre no što rob i gospodar nastanu iz sukoba dveju samosvesti, reč je sada o tome da žene moraju osvojiti, u istorijskom vremenu, samu poziciju samosvesti — što nije predaleko od ideje za koju se zalažu Fanon i Freire. Bovoar premešta ideju borbe u sadašnjost budućnosti, istovremeno je spuštajući u okrilje *svakodnevice*. Zato se ovaj temeljni zadatak ne može razrešiti dekretom, niti pak jednodnevnim borbom. Neophodno je da se uloži čitava društvenost, onakve kakva je uspostavljena, izmene. U tu svrhu, žene nužno moraju nešto činiti sa svojom slobodom, koja im kao i svakom ljudskom biću pripada, da bi svet u kojem jedino mogu da potvrđuju sebe prestao da ih čini Drugim.

## Oduvek već konstruisan pogled

Ono što karakteriše situaciju patrijarhalnog ugnjetavanja kao i (neo)kolonijalnog i klasnog izrabljivanja, jeste patologija odnosa koja proizlazi iz reifikacije asimetričnih odnosa moći. Stoga izbor postavljanja pitanja mogućnosti autentičnih odnosa izvan pozicija roba i gospodara kroz ove tri dimenzije nije slučajan. On nam govori o već pomenutoj, specifičnoj genealogiji drugosti, o dolasku na svet prekasno, u svet ograničenih mogućnosti, koji se čini unapred određen i iskrivljen. Predodređenost koju klasa, rasa i rod podrazumevaju, osim u Hege-lovoj sceni, zajedničku nit pronalazi i u objektivizujućem pogledu, u samosvesti koja se razvija kroz i/ili uprkos odnosu roba i gospodara. Bilo da se radi o interiorizaciji drugosti i manje vrednosti, ili pokušaju otpora i prevazilaženja, postavlja se pitanje u odnosu na koga, na šta? Ko je gospodar? Ko je beo? Ovo je pitanje koje se skoro nikada ne postavlja, ono se podrazumeva. Dok pokušaji definisanja drugosti, različitosti, bivaju sve brojniji, malo je pokušaja da se definiše „belost”. Svi drugi termini postoje upravo zato što označavaju razliku u odnosu na ono što se smatra normom: „belost” kao boja kože koja društveno proizvodi sve druge „ne-bele” boje kože. Ili pak, beli muškarac u odnosu na koga su svi drugi manjkavi. Drugim rečima, objekat kojim se definiše sve drugo — samoreferentni gospodar. Dugo vremena je upravo ovaj pogled smatran neutralnim. U kontekstu muške dominacije, posmatranje muškog pogleda kao neutralnog, bez položaja ili agresije, znači potpuno poricanje postojanja patrijarhata. Ova ista pozicija i dinamika moći reprodukuju se u srcu dominacije belaca. Beli pogled se takođe može pozicionirati izvan svega i samim tim sebe postaviti kao legitimniji od rasnog i/ili crnog pogleda.

U svakom društvenom sukobu, „neutralna” pozicija uvek je pozicija dominantne klase — pa bila to neutralna belost ili neutralni muški rod. Ta se pozicija čini „neutralnom” utoliko što dovršava posao dominantne ideologije i čini se samorazumljivom. Da parafraziramo Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*): jedini



način stvaranja neutralne filozofije, a da se ne bude aksiološki neutralan, pretpostavlja da možemo da analiziramo naš odnos prema analiziranom objektu.<sup>76</sup>

Ono što ove upotrebe otkrivaju jeste da se ne radi toliko o potvrđivanju ili poništavanju, o „očuvanju” ili „prevazilaženju” hegelijanske filozofije, koliko o njenom prisvajanju, ugradnji u druge diskurse, o istiskivanju čak i primenom osetljivih obrta na njega. Drugim rečima, radilo se o tome da dijalektika gospodar/rob postane ne samo predmet, već i teorijska i kritička šema, tema čije bi svako ponavljanje ujedno bila i njena varijacija.

Dok se emancipacija najčešće shvata kao oslobađanje od (društvenog) ne-odnosa ili približavanje idealu Odnosa, čak i ako je on nedostižan, Lakan (*Jacques Lacan*) nam predstavlja sasvim drugačiju perspektivu: cilj ukidanja ne-odnosa (i njegove zamene) odnosom, pre je obeležje društvene represije. Rodne razlike i potlačenost žena vrlo su dobri primeri za to. Najopresivnija društva uvek su bila ona koja su aksiomatski proklamovala (nametala) postojanje polnog odnosa kao „harmoničnog” odnosa koji pretpostavlja tačnu definiciju esencija, uključenih u taj odnos, i uloga koje im pripadaju. Da bi postojala veza, žene moraju biti takve i takve. Žena koja ne zna gde joj je mesto predstavlja pretnju slici veze (kao ukupnosti dvaju elemenata koji se nadopunjuju, ili kao bilo kojoj drugoj vrsti „kosmičkog reda”). Na to psihoanaliza ne odgovara tvrdnjom da je žena zapravo nešto drugo od onoga što od nje čine ovi opresivni nalozi, već sasvim drugačijom, i mnogo snažnijom tvrdnjom: žena ne postoji.

Fanonova tvrdnja u zaključku *Crne kože, bele maske* da „Crnac nije” javlja se kao odjek Lakanove tvrdnje da „žena

76 Bourdieu 2016: 711. Prema Izabel Kalinovski (*Isabelle Kalinowski*), aksiološka neutralnost ni na koji način ne zabranjuje istraživaču da ima lično mišljenje o objektu koji proučava (Kalinovski 2005).

nije.”<sup>77</sup> Odsutnost esencija implicira odsutnost skladnih odnosa između unapred uspostavljenih entiteta. Prema Lakanovoj psihoanalizi, kako je tumači Zupančić, samo nepostojanje unapred uspostavljenog i unapred određenog odnosa otvara prostor za odnose i veze kakve poznajemo: „nepostojanje odnosa očito ne sprečava vezivanje, daleko od toga, ono diktira njegove uslove” (Zupančić 2019: 56). Ne-odnos nije jednostavna indiferentna odsutnost, već odsutnost koja iskrivljuje i određuje strukturu kojom se pojavljuje. To nije suprotnost od odnosa, već inherentna (ne)logika mogućih i postojećih odnosa.

Isto odbacivanje esencijalizacije i unapred uspostavljenih identiteta koji bi prethodili svakom odnosu, nalazimo kod Fanona:

Crnac nije. Ništa više nego belac. Obojica treba da okrenu leđa neljudskim glasovima svojih predaka kako bi se rodila autentična komunikacija. Pre nego što usvoje pozitivan glas, sloboda zahteva napor razotuđenja. [...] Ljudi mogu da stvore idealne uslove za život ljudskog sveta pomoću napora ponovnog uspostavljanja sebe i ogoljavanja, trajnom napetošću svoje slobode. (Fanon 2015: 196)

## Od gospodarstva do otpora, i nazad

Hegelova ideja *odnosa* roba i gospodara predstavlja jednu od centralnih niti vodilja modernih kritika dominacije. Pošavši od dva oprečna određenja, onog koje baštini antičko i moderno/plantažno razumevanje funkcije i statusa roba, uveli smo taloge značenja koji su upisani u apstraktni par *Herr/Knecht*,

77 Poput mnogih njegovih slavni i zagonetnih rečenica, i ova, „la femme n'existe pas”, namerno je provokativna. Kako bismo dešifrovali šta Lakan misli kada kaže „žena ne postoji” neophodno je razjasniti simbolički značaj falusa u interpretaciji Frojda, kao i razlikovanje seksualnih identiteta po liniji imati ili ne-imati određeni „organ”, odnosno simbolički poredak koji uvodi odsustvo tamo gde ga nije ni bilo (Lacan 1998).

nastojeći da istovremeno pokažemo šta iz njega izostaje. Kasnije figuracije u liku radnika/kapitaliste, crnca/belca i žene/muškarca, ogolile su kako prikrivene forme dominacije, tako i telesni karakter nejednakosti — odsutne iz građanske zamisli emancipacije od podaništva. Pokazalo se, takođe, da je *odnos* — koji Hegel stavlja u središte svoje rudimentarne skice društvenosti — od presudnog značaja za razumevanje formi društvenih nejednakosti koje je nemoguće prevladati liberalnom situacijom ugovora. Najzad, Niče i drugi autori koji od kraja 18. veka priželjkuju povratak na čelične, nepromenljive odnose gospodarenja (koji su, dakle, stvar statusa, a ne liberalnog ugovora), ovde se pojavljuju kao kontrateža zahtevu za dinamičnim, emancipujućim dijalektičnim odnosom.

Ali kao što se moglo videti, gospodarski diskurs uvek podrazumeva legitimaciju odsustva slobode. Kroz istoriju je uslov za svaku od tih formi legitimacije bio odsustvo glasa robova. Prvobitna slika o robu je slika koju nam gospodarski diskurs nudi. Iako se u modernom dobu težište ove rasprave izmešta u kontekst refleksija o politici, ekonomiji ili kulturi, i ovde glas roba ostaje zarobljen u reprezentacijama slobodnog građanina, belca i muškarca. Hegelov opis odnosa gospodara i roba takođe je simptom ove zarobljenosti. Uprkos težnji da prikaže imanentnu logiku oslobođenja od ropstva, njegov opis u temeljnim pretpostavkama ostaje u okvirima gospodarskog diskursa. Ali ambivalentnost Hegelove kritike gospodarstva nastaviće da se proteže i kroz potonje kritičke poduhvate, te se može reći da Hegelov opis ukazuje na unutrašnje probleme emancipacije uopšte.

Razvoj kritike nije bio jednosmeran, jer se pokazalo da su diskursi gospodarstva i slobode međusobno uslovljeni. Čak i kada prvi učutkuje drugi, on je moguć samo kroz ovaj odnos nametnute tišine. Ne postoji vreme u kojem je, kako to Niče priželjkuje, gospodar bio samoreferentan. Čak i gospodareva ideja „lošeg” upućuje na roba sa kojim stoji u odnosu dominacije i vlasništva. Sa druge strane, na tragu Ničea, kao što je to slučaj i sa Hegelom, vidimo da diskurs slobode ne može da

se formuliše u izolaciji od moći, drugim rečima, bez zauzimanja pozicije moći. Time je Hegelova „greška”, da je njegova kritika gospodarstva ostala zarobljena unutar samog ovog diskursa, simptom problema kritike dominacije uopšte.

Igra odnosa gospodarstva i ropstva, slobode i neslobode, nije svedena na odnos recipročne isključenosti u kojoj moć ograničava slobodu, dok bi sloboda bila antiteza moći. Ta igra je mnogo složenija i mobilise čudan i paradoksalan koncept simbiotičkog antagonizma, u kojem su moć i sloboda u antagonističkom odnosu, naravno, ali istovremeno i međusobno zavisne. Ako postoji moć, to je zato što postoji sloboda. Istovremeno, sloboda ne postoji izvan odnosa moći, ona nije eterična apstrakcija. U otporu moći sloboda se konstituše i razvija.

Ovaj odnos time stavlja u pitanje mogućnost „čiste” slobode, to jest, slobode koja bi bila s one strane moći, oslobođena legitimacije sopstvenih struktura moći. Možda ovo potvrđuje Lakanovu tezu da je ukidanje gospodarskog diskursa nemoguće i da pokušaj ukidanja samo vodi u novi diskurs gospodara (Žižek 2003: 25). Sa druge strane, to nas ne vodi u većitu rezignaciju. Ovaj prikaz istorije kritike gospodarskih diskursa pokazao je da gospodarenje uvek implicira i stvarne pokrete otpora. Kritika gospodarstva time nije „drugo” moći, ona pripada istom redu diskursa u kojem moć deluje. Samo tako je kritika u mogućnosti da transformiše diskurs i iznova locira nove koordinate slobode.

## Bibliografija

- An act concerning Servants and Slaves* (1705),  
<https://encyclopediavirginia.org/entries/an-act-concerning-servants-and-slaves-1705/> (pristupljeno 26. 11. 2022).
- Aristotel (1988), *Politika*, Zagreb: Globus. [Aristotle (1959), *Politics*, Greek and English, London: Heinemann.]
- Arthur, Chris (1983), „Hegel’s Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology”, *New Left Review* (November-December): 67–75,  
<https://www.marxists.org/subject/marxmyths/chris-arthur/article.htm#foot-38> (pristupljeno 22. 11. 2022).
- Babel, August (1913), *Žena i socijalizam*, Zagreb: Naša snaga.
- Balibar, Étienne (2017), *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*, New York: Fordham University Press.
- Benno, Herzog (2018), „Marx’s Critique of Ideology for Discourse Analysis: From Analysis of Ideologies to Social Critique”, *Critical Discourse Studies* 15 (4): 402–413.
- Bourdieu, Pierre (2016), *Sociologie générale. Vol. 2. Cours au Collège de France, 1983–1986*, Paris/Seuil: Raisons d’agir éditions.
- Bovoa, Simon de (1983), *Drugi pol I. Činjenice i mitovi*, Beograd: BIGZ.
- Carlyle, Thomas (1840), „Chartism”, u Josephine Guy (prirednik), *The Victorian Age. An Anthology of Sources and Documents*, London/New York: Routledge (1998), str. 155–166.
- Christman, John (2022), „Rousseau’s Silence on Trans-Atlantic Slavery: Philosophical Implications”, *European Journal of Philosophy* 30 (4): 1458–1472. (early view),  
<https://doi.org/10.1111/ejop.12759> (pristupljeno 24. 11. 2022).
- Douglas, Frederick (1855), *My Bondage and My Freedom*, New York/Auburn: Miller, Orton and Mulligan.
- Du Bois, W. E. B. (1977), *Black Reconstruction in America*, New York: Atheneum.
- Fanon, Franc (2015), *Crna koža, bele maske*, Novi Sad: Mediterran.
- Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

- Gordon, H. Rupert (2000), „Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism”, *The Review of Politics* 62 (2): 295–325.
- Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, London: UCL Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1923), *Philosophie der Weltgeschichte*, Band 2, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1986), *Fenomenologija duha*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hobs, Tomas (1993), *Levijatan*, Niš: Gradina.
- Hristov, George (2022), „Roman Courage and Constitution in Hegel's Philosophy of Right”, *Hegel Bulletin* 43 (2): 242–266.
- Ivković, Marjan (2017), *Kritička teorija Aksela Honeta*, Beograd: IFDT.
- James, C. L. R. (1989), *The Black Jacobins*, New York: Vintage Books.
- Kant, Immanuel (1923a), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, u Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften* 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 15–32.
- Kant, Immanuel (1923b), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, u Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften* 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 33–42.
- Kojève, Alexandre (1990), *Kako čitati Hegela?*, Sarajevo: Svjetlost.
- Locke, John (1669), *Fundamental Constitutions of Carolina*, [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/nc05.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp) (pristupljeno 26.11.2022).
- Lok, Džon (2002), *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Utopija.
- Losurdo, Domenico (2019), *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, Boston: Brill.
- Lundgren-Gothlin, Eva (1996), *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*, Hanover, N. H.: Wesleyan University Press/University Press of New England.
- Marcuse, Herbert (1999), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), „Die Deutsche Ideologie”, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke* 3, Berlin: Dietz Verlag, str. 5–530.

- Mills, Charles W. (1999), *The Racial Contract*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Mrdenović, Dušan (1989), *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima*, Beograd: Nova knjiga.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, I–IV Nachgelassene Schriften 1870–1873*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988b), *Menschliches, Allzumenschliches, I und II*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Niče, Fridrih (1980), *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih (1990), *Genealogija morala*, Beograd: Grafos.
- Pejtmen, Kerol (2001), *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94.
- Renault, Emmanuel (1999), „La modalité critique chez Marx”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 181–198.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor, O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima, Rasprava o naukama i umetnostima*, Beograd: Filip Višnjić.
- Satre, Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.
- Stone, Alison (2017), „Hegel and Colonialism”, *Hegel Bulletin* 41 (2): 247–270.
- Volter (1990), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Williams, R. Robert (2003), „The Concept of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit”, u Alfred Denker i Michael Vater (prir.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*, New York: Humanity Books, str. 59–92.
- Zaharijević, Adriana (2014), *Ko je pojedinac? Genealoško ispitivanje ideje građanina*, Loznica: Karpos.
- Zaharijević, Adriana (2020), *Život tela. Politička filozofija Džudit Butler*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Zupančić, Alenka, (2019), *Qu'est-ce que le sexe?*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Žižek, Slavoj (2003), „Homo Sacer as the Object of University Discourse: A Critique of Lacan's Political Theory”, *Cités* 16 (4): 25–41.

