

Institut za filozofiju i
društvenu teoriju

LB 820

НОВА СРПСКА ПОЛИТИЧКА МИСАО

Нова едиција, vol. X, no. 1-4



РОБЕРТ НОЗИК

*Мирослав Прокојијевић ♦ Иван Јанковић
Ренди Барнеј ♦ Рој Чајлдс ♦ Ален Гибар
Едвард Јункинс ♦ Мареј Ројбард ♦ Роберти Нозик*

РОНАЛД ДВОРКИН

*Михал Сладечек ♦ Драгица Вујадиновић
Владимир Милутиновић ♦ Роналд Дворкин*

Преводи

Бенжамен Консијан ♦ Вацлав Клаус

Огледи

Александар Павковић ♦ Ненад Кеџмановић

Осврти, рецензије, прикази

In memoriam



НОВА СРПСКА ПОЛИТИЧКА МИСАО

Нова едисија, Vol. X, no. 1-4

САДРЖАЈ

Уводник 5

РОБЕРТ НОЗИК

<i>Мирослав Прокојијевић</i> Приватно власништво	9
<i>Иван Јанковић</i> Теорија правде Роберта Нозика	29
<i>Ренди Барнеј</i> Да ли је Роберт Нозик оправдао државу?	57
<i>Рој А. Чајлдс Млађи</i> Невидљива рука узвраћа ударац.....	67
<i>Ален Гибар</i> По чему је слободна размена морално посебна?	85
<i>Едвард В. Јункинс</i> Нозиков либертаријански оквир за утопију	97
<i>Мареј Ројбард</i> Роберт Нозик и безгрешно зачеће државе	105
<i>Роберт Нозик</i> Ролсова теорија правде	125
<i>Роберт Нозик</i> Објашњења невидљивом руком	169
<i>Роберт Нозик</i> Разговор с Јулијаном Санчезом	177
<i>Роберт Нозик</i> Зашто су интелектуалци против капитализма?	195

Преводи

Бенжамен Консијан

О разлици слободе код старих и модерних 205

Вацлав Клаус

Интелектуалци и социјализам 221

РОНАЛД ДВОРКИН

Михал Слэдечек

Дворкин о интегритету и комуналној демократији 231

Драгица Вујадиновић

Принцип једнакости у Дворкиновој политичкој филозофији .. 247

Владимир Милутиновић

Да ли етички ставови могу бити истинити или лажни? 269

Роналд Дворкин

Објективност и истина: боље би било да верујете 289

Оглед

Александар Павковић

Југословенске сецесије у светлу савремених теорија 339

Ненад Кеџмановић

Демократија и протекторат 359

Прикази

Марија Младеновић

Право као интегритет

(Роналд Дворкин: *Царство њрава*) 381

Дејан Вук Ситанковић

Дистрибутивна правда и плуралистичка теорија једнакости

(Мајкл Волцер: *Подручја њравде*) 386

Иван Миленковић

Како спасити грађанина?

(Жерар Роле, *Айолоџија ѓрађанскоџ*) 390

Божо Ситојановић

Историја српског либерализма

(*Либерална мисао у Србији*, ур. Ј. Тркуља и Д. Поповић) 394

<i>Борђе Јончић и Сузана Јончић</i>	
Немачки аутори о Југославији, Србији и рату (Хајнц Локвај, Сукоб око Косова, Курт Кепрунер, Пушованња у земљу райова, Јирген Елзесер, Райни злочини...)	400
<i>Предраг Крсчић</i>	
Идентитет и еманципација (Детлеф Клаусен, Границе просветиољства)	408
<i>Дејан Пејровић</i>	
Не брендираном свету (Наоми Клајн, Но лоџо).....	414
<i>Саша Гајић</i>	
Између Азије и Европе (Милан Суботић, Пуи Русије: евроазијско ситановишће)	421
<i>Бојана Ковачевић</i>	
Крах републиканске врлине (Роберт Бела, Погажени завети)	424
<i>Александар Сивановић</i>	
Емпатија као пут до моралног друштва (Мартин Ј. Хофман, Емпатија и морални развој)	428
<i>In memoriam</i>	
Роберт Нозик	433
Џон Ролс	435
Contents	441

Institut za filozofiju i
društvenu teoriju

LB 820

пољу". Олсеvски је врло зналачки и детаљно описао и историју на Косову и историју ОВК, као и догађаје непосредно пред бомбардовање Југославије.

Предраг Крстић

ИДЕНТИТЕТ И ЕМАНЦИПАЦИЈА



Детлеф Клаусен, *Границе просвешћивања*. Друшћивена геназа модерног анџисемиџизма, Библиотека XX век, Београд, 2003, превод са немачког Дринка Гојковић

Књига *Границе просвешћивања* већ насловом истиче дуговања: он је "позајмљен" из једног поглавља Хоркхајмерове и Адорнове *Дијалектике просвешћивања*, оног чија тема су "Елементи антисемиџизма" и које се истовремено схвата као наставак претходног, недовршеног поглавља

"Индустрија културе. Просветитељство као масовна обмана" (Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Teodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1997, s. 192; 141-191).. Четрдесет година касније (књига *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, S Fischer, Frankfurt/M, издата је прво 1987. године; наше издање преводи оно немачко из 1994. године, које је допуњено значајном уводном студијом о "промењеној прошлости").

Клаусен би да озбиљно схвати ово ограничење које напору просветитељског еманципаторског пројекта поставља модерна ескалација једне паралелне традиције, традиције европског антисемиџизма, а потом и да донекле самосвојно реинтерпретира и продуби њене историјске и дискурзивне оријентире, да изложи њену социјалну генеалогију као, рекли бисмо, објективни услов разумевања тог ограничења и истовремено једину могућност његовог пуноправног – дакле без потискивања и прерушавања – прекорачења у савремениости.

Савременост обележавају Спилбергова "Шиндлерова листа" и документарни ТВ филм "Холокауст", који се, упркос декларативној просветитељској намери, узимају као егземпларне варијанте фалсификовања прошлости, суптилног рада једног психоаналитичког процеса којим се масовни медији "одупиру пуном увиду у довршени бесмисао", штавише "затварају смисао" путем "емоционализације Аушвица". "Одбојни непојам Аушвиц" нашао је свој *terminus tehnicus*, самом речи постављени *factum brutum*, у обрађеном и приправљеном "артефакту холокауст". Ту према схемама индустрије забаве симулирану аутентичност Клаусен означава изглед парадоксалног формулацијом: "рационализација Аушви-

ца *Аушвиц емоционализације*". Телевизија и филм мењају наш поглед и отежавају поимање; они се због универзалне преносивости и "успеха" служе антипросветителским средствима у наводно просветитељске сврхе. "Аушвиц, искуство немоћи и бесмисла, сажето у једном историјском тренутку, преображава се, захваљујући масовномедијским триковима, у *Success Story* о преживелима" (16).

Рационализацији Аушвица као "холокауста" у продукцији "наивног просветитељства", једнако као и некада код Хоркхајмера и Адорна, супротставља се "ауторефлексивно просветитељство". Оно рефлектује границе просветитељства истражујући генезу савременог "кривотворења сећања и губитка искуства". Из таквог подухвата као утуљено сећање израња увид да је "у расправама о Јеврејском питању" било речи о еманципацији људског друштва, а да је модерни антисемитизам заправо одговор на једно такво питање, то јест завршна реч која ликовидно упитност. Хришћанска мржња према Јеврејима развила се крајем деветнаестог века у "кол" којим су људи један другом потврђивали да еманципација није ни могућа ни пожељна. Стога Клаусен мисли да и разобручење апсолутног насиља у логорима уништења није добро схваћено уколико се одвеже од дијалектике еманципације и припише кумулативном појачавању антисемитских осећања. Оно је пре проистекло из динамике оног неуспелог немачког посезања за освајањем моћи над целим светом које је кулминирало у геслу да је сваки отпор бесмислен, свака промена и различитост немогућа. "Кад већ насиље у посезању за светском моћи није успешно, онда оно према националсоцијалистичкој логици треба бар у подручју националсоцијалистичке власти да доврши бесмисленост и створи ире-

верзибилне резултате који мењају свет. Свесно сећање на Аушвиц треба, напротив, да омогући мишљење – мишљење које неће рационализовати Аушвиц, него ће у *Аушвиц* видети своју уништитељску негацију" (35).

Ова критичка свест која се "сећа" смешта се између два комплементарна начина да Аушвиц остане изван подручја опажања: с једне стране, то је наглашавање његове историјске сингуларности и непојмљивости и, с друге стране, његово "паралелизовање" са другим ексцесима уништења. Она би, према Клаусену, морала да се одржи у опажању оне специфичне разлике која уважава моменат истине и у тврди да је "у масовном уништењу европских Јевреја заиста реч о историјски неповољивом догађају који разбија све рационалистичке представе о циљу и средству", као и у томе да су Аушвиц омогућили "посебни друштвени услови" који настављају да постоје и после њега и "обележавају оне који живе у садашњости". Штавише, ни само савремено друштво се не може еманциповати уколико је неспособно да озбиљно схвати увид како се "после Аушвица однос цивилизованог друштва и варварства јавља у новом, суровом светлу: пад у варварство не прети, он се већ одиграо", уколико не узима у обзир оно "искуство свесности" Аушвица које је заступнике критичке анализе друштва постало конститутивно чак до нивоа политичког деловања. То искуство је нарочито Адорно начинио "полазном тачком друштвенкритичког опажања": "Хитлер је људима у стању њихове неслободе наметнуо један нови категорички императив: да своје мишљење и деловање уреде тако како се Аушвиц не би поновио, како се не би догодило ништа слично (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt/M.).

1997, s. 263)." Овај императив обавезује на задобијање оне историјске свести која "може бити само резултат интелектуалног и емоционалног напора". Тај напор, мисли Клаусен, не треба својом интелектуалном страном да западне у бездушну рационализацију, у ону "хладноћу, темељни принцип грађанског субјективности, без којег Аушвиц не би ни био могућ" (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1997, s. 356*),

Али ни у психологизам уживљавања и емпатије који у Аушвицу нужно имају своју границу и коме "Адорнов категорички императив живог супротставља захтев за еманципацијом – управо кроз свест да је индивидуа немоћна справом тог догађања". Једино поглед изоштрен да види "историју неуспелог ослобађања" достојно се "сећа Аушвица". Лажна свест о Аушвицу сведочанство је, пак, да ослобађање није успело, да још постоје "ране које тешко зарастају и које се гноје ако их игноришемо" (48-49).

Клаусенова намера је да ово "неподношљиво искуство" – без релативизације, онако како је описано у *Дијалектици просветитељства* – ипак изложи "историјски одређеније" од Хоркхајмера и Адорна и на тај начин омогући увид у ону друштвену динамику која је водила Аушвицу. Он би да допуни Адорнову анализу антисемитизма "специфичном историјском разликом између традиционалног и модерног антисемитизма", без које прети опасност да се насадне фаталној илузiji "вечитог антисемитизма". Овај диференциранији увид у мене антисемитизма могао би се сматрати и Клаусеновим темељним доприносом овој теми. Према његовој реконструкцији, модерни, системски антисемитизам настаје са грађанским друштвом и то на-

изглед парадоксално: управо је друштво које је по својој форми космополитско претеће наслеђе традиционалног антисемитизма потребно као конститутивни моменат; антисемитизам се укотвљује у друштвеним односима управо онда када, захваљујући промени друштвених услова, укидање традиционалног антисемитизма почиње да изгледа заиста могућно (73). С једне, јеврејске стране, грађанска еманципација производи расцепљеност: изједначавање које она врши није било резултат борбе, него је допуштено одозго. Повезивање просветитељства, грађанских права и одговарајућег начина живота међу самим Јеврејима, као један универзални ослобађајући моменат, нанело је, неусумњиво, тежак ударац јеврејској традицији. "Двосеклоост просветитељства" утицала је на Јевреје тако да су се нашли у ситуацији у којој им се њихова историја и отима и доводи их у непомирљив конфликт са постојећим. "То их је учинило приоритетним предметом мржње у грађанском класном друштву које велике групе људи редукује на истост" (118).

С друге стране истог склопа налази се антисемитизам (упореди Detlev Claussen: *Vom Judenthass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte, Darmstadt-Neuwied, 1988*). У својој преткапиталистичкој фази он није био религијски мотивисан, то јест Јевреји су били само једна група међу другим групама коју је хришћанска религија табуизовала. Јевреји се померају у средиште друштвеног конфликта тек с развојем промета и робнофетишистичким идентификовањем новчане моћи, капитализма и јеврејства, када и антисемитизам постаје религија свакидашњег живота која има "чврстину народне предрасуде" (Маркс). Од тада антисемитизам постаје социјална творевина с највећом силом у историји Европе,

будући да "слепује људе једне с другима и омогућава им идентификацију", "једним потезом чаробног штапића укида усамљеност робинзонијаде и означава жртву". Јевреји су у том погледу идеални: они су објекти амбиваленције, моћни и слаби истовремено, дозвољено је некажњено на њих ударити и још се при том чини добро дело. И када их убијају, то се, међутим, чини само репрезентативно – убијају их као најјачу силу према којој се људи осећају немоћнима. "Управо захваљујући тој мешавини лако савладивог противника уколико се припази и могућног владара уколико се не пази, странац или странао као амбивалентни постају објект за висти и жудње. Тај конфликт амбиваленције омогућава да се преткапиталистички маргинални антисемитизам, који је био момент стварања европског идентитета, у грађанском друштву пробије у средиште, иако антисемитски искораци не спадају у свакодневицу. Психичка реалност чува у несвесном представе о Јеврејима као безвремено присутне, и оне се хране непрестано новим материјалом" (249).

У савез са критичком теоријом овде ступа психоанализа (уп. Detlev Claussen: *Untern Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, 1988). "Идентитет као захтев антитеоријских потреба може бити само резултат психичке акције која пориче материјалну реалност. Идентитет се – тачно је примећено – постиже тек у грубу" (241). Чежња за свакодневном религијом изражава наду да између унутрашње жељене реалности и поствареног света може престати да постоји противречност. Идеолошки процес обликује ову чежњу тако да "као стварне приказује пунктуелне жеље за уништењем које постоје у психичкој реалности". Антисемитска представа показала се

кадром да створи оно што економија није: заједницу. У западњачкој култури која је с неумољивом глобализацијом капитализма постала универзална, Јевреји су, независно од тога какви су они сами, нераскидиво повезани са представом о оном Другом које је у Аушвицу требало да буде коначно уништено. Та игра траје и после Хитлера, масовно и свакодневно се репризира ментални услов онога што је био један посебан историјски злочин. Религија свакидашњег живота, воља за њом, поентира Клаусен, није укинута, него су се само променили објекти за које се везује: у Немачкој су то вичеви о Турцима, мржња према Русима, антиамериканизам, непријатељство према интелектуалцима... (уп. Detlev Claussen: *Was heisst Rassismus?*, Darmstadt, 1994).

У међувремену се, међутим, десило нешто пресудно. На крају грађанског друштва стајао је "учин" (Преводилац нашег издања Дринка Гојковић храбро и с контекстом довољно образложених разлога немачко *Tat* (дело, чин) преводи као "учин"), универзално убиство, Аушвиц, масовно уништење Јевреја које – брише антисемитизам. Та разлика је кључна, она сведочи о томе да теорија историје не може да установи идентичност између прошлих и садашњих збивања, а да се иоле држи конкретног. Националсоцијалистички чин насиља разорио је историјско ткање односа у грађанском друштву Европе, којем су Јевреји припадали исто колико и антисемитска агитација, и превео антисемитизам у чисто инструменталну праксу која је равнодушна према специфичном карактеру објеката у логору (89-90). Са Аушвицом наступа друштвена трансформација, он обележава завршетак једне епохе: организовано масовно убиство налази свој циљ у испуњеној владавини као слепој сврси саме себе, а насиље

које се ту јавља доводи до пропасти старог света. Супстанцијална промена друштва која се показује у промени антисемитизма, чак нестанак препознатљивог антисемитизма у постграђанској ери (уп. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Teodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt/M., s. 226) мења и супстанцу теорије: "сиже" еманципаторске теорије сада мора да постане наопако ослобођење, овековечење насиља. Дакле, при диференцирању између традиционалног и модерног антисемитизма, ваља издвојити још и онај "постнационалсоцијалистички антисемитизам који је повезан са разграђавањем капиталистичког друштва". Један антиграђански афскал ту прелази у скривену праксу која одговара "тоталном рату". Од грађанских квалитета преостаје само она "хладноћа грађанског субјекта", која сада није више равнодушна само према другима, него и према себи, и коју постнационалсоцијалистичко друштво поново успоставља у облику сентименталности (101).

Наглашавањем ове диференције одржава будном мисао о ослобођењу, која се, с обзиром на догођени ужас, чини готово дрском. Али се ослобођење мора и даље мислити и због мишљења и због мишљења. Ако правилно интерпретирамо Клаусенов *petitio principii*, он би се могао представити на следећи начин: не желећи да мишљење претвори у књиговодство и агента моћи, теоретичар еманципације мора да претпостави могућност ослобођења, а истовремено се само у контексту неуспелог ослобођења антисемитизам уопште и може разумети. "Прикладно би било само мишљење које формулише противречност: еманципација из немоћи, а да при том не делује у служби моћи. Против конфронтације с противречношћу усмерава се, међутим,

тврдоглава потреба за идентитетом слободним од противречности, која ослобађа таласе сентименталности. Потреба за идентитетом без рефлексије несвесно мобилизује моменте који установљују идентитет; у Европи, централан остаје антисемитизам." (108) У том смислу нарочиту пажњу заслужују "нејеврејски Јевреји" (Исак Дојчер), они који у својим расправама поричу чврст јеврејски национални идентитет, узимају озбиљно историјско-друштвени развој и уздрмавају традиционалну преткапиталистичку јеврејску слику о себи. Лудвиг Берне, Едуард Ганс, Хајнрих Хајне и Карл Марк, па и Мозес Хес и Бруно Бауер, добијају простор у овој књизи као мислиоци који су се нашли у средишту те "кризе идентитета". Обиље докумената и брижљиво бираних цитата из политичке историје употпуњују слику унутрашњег статусног конфликта који се одигравао у Европи, историје самоосвешћивања о парадоксима еманципације Јевреја и човечанства.

Сасвим адорнијански, Клаусен детектује проблем у "афирмативном постулату идентитета", у посезању без посредовања за непроменљивим јеврејским бићем, што једнако деле и антисемитизам и јудеоцентризам. То траје све до данас: у "помодном повезивању идентитета и нације прикрива се отровни садржај који се од почетка крије у принципу идентитета ослобођеном противречности" и испуњава се оно што је "уписано у настанак националсоцијализма: конституисање сопственог Ја као разграничење једног субјекта у односу на други, који остаје непризнат". Од Фихтеовог самопроказујућег пребацавања Јеврејима из кога избија зависност према јеврејском пореклу, до савременог призивања идентитета у коме је (у немачком случају, дакако) "реч о потреби, то јест о недостатку

идентитета" (Негт и Клуге), провлачи се један лажни идентитет, уз који иде и лажна негација, негација не путем свести, него путем насиља, и утврђује национално осећање које тек уопште чини сварљивом лажну свест. "Нација је најварљивији колективни субјект који се може замислити. За национално осећање у образовању европских националних држава конститутивни су Јевреји. Хиљаду година Јевреји су спадали у променљиве жртве (просјаци, вештице, неверници). Али међу жртвама једино Јевреји остају идентични у неидентичном: без земље и без државе. Та идентичност у неидентичном, у слободи од исконски природног контекста 'домаћих народа' изазива зао поглед проповедника као и, касније, ретора национализма" (311).

Корен антисемитске идеје може се, дакле, лоцирати у жељи да сви другачији постану исти. Прогон и истеривање који прате историју Јевреја у Европи од првог крсташког похода повратак је оног увек истог, различит само у снагама оних који свој лажни идентитет стичу непризнавањем другог. Међутим, ту постоји једна значајна разлика која на одређеном ступњу престаје да буде само градуална. Док је у игри економски интерес, прогон се држи у границама, али чим друштво изгуби свој политички и економски склоп – насиље зна само за једну границу, границу која лежи у ограничениости средстава (уп. Detlev Claussen: *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien*, Frankfurt/M., 1982). Аушвиц то потврђује. Није био у питању само терор, будући се тероризам још увек креће унутар рационалне рачунице грађанског рата, унутар релације циљ–средство својствене инструменталном насиљу. Са "фабрикама смрти" циљ и средство су изгубили релацију, апстрактни принцип непријатељства се оса-

мосталио, а учин и учинилац расплинули у индустријској пракси убијања. Штавише, смислени резултат уништења европских Јевреја "тек уништења ради" уопште не следи из антисемитизма којем је управо потребан "вечити Јеврејин". Он следи тек из "логике непризнавања која не познаје никакав мировни споразум, него само пропаст", из логике убијања и де-хуманизације непријатеља која слави свој тријумф у универзуму концентрационих логора (334).

Због тога и слобода која је наступила с поразом националсоцијализма није више тријумфална као на почетку грађанске епохе. Границу ослобођења представља судбина Јевреја, оног неидентичног које се прогања мрачном страном распоућене грађанске слободе, апстрактном једнакошћу и просветитељством. Границу просветитељства маркира "дијалектичка предлетеност" просветитељства и господарења, двоструки однос напредка према суровости и ослобођењу, који су управо Јевреји искусили. То је смисао у коме Аушвиц не може бити схваћен као "парадигма", већ управо као крај једног дугог пута европског друштвеног развоја. Граница просветитељства коју он симболизује провоцира мишљење да постане свесно тога да се креће границом појмљивог. Једно обновљено, једно "ново просветитељство које је, уместо да се претвори у цинизам, свесно својих граница", морало би, закључује Клаусен, да поред духовноисторијског има у виду и друштвено поимање Аушвица, да "постане свесно универзалног страха који је Аушвиц донео на свет", да "појми патњу" и произведе такву "јасну свест" која с ону страну сваког конформизма и сентиментализма још једина може да "из страха који осећа свако ко је чуо за Аушвиц избори 'срећу мајушне слободе која лежи у сазнању као таквом'" (22) (уп. Theodor W. Ador-

no: *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften, Band 4, Suhrkamp, 1997, Frankfurt/M., s. 19). Своју полазну тачку оно мора да потражи управо у непојамном националсоцијалистичком злочину, у погледу на "брда лешева" које нацисти нису стигли да уклоне. "Поглед на мртвце, који – ако осећањима пустимо слободно на вољу – упропаштају садашњицу, може се само духовним радом преобразити у свест о кривици. У јавном сећању треба подсетити на то да је Аушвиц био стваран, материјално стваран – а то је чињеница коју појединачна свест спонтано демантује. Мислити о незамисливом, појмити непојмљиво, не сме да буде позив да се одрекнемо разума и препустимо осећањима, која с обзиром на кривицу могу да буду само лажна осећања, него да у крајњој мери напрегнемо разум како бисмо издржали то што је оно неразумно постало стварно као незамислив ужас" (302).



се икада запитали шта стоји иза сјајне позлате производа које сви користимо, користили смо и користимо? Након темељног истраживања које је Клајнова спровела, више не можемо да се позирамо на необавештеност. Након дугих векова у којима је у економији доминирало *стварање производа* модерни корпоративни гиганти нам продају своје *брендове* директно гушећи и уништавајући "заосталу" производњу. Која је разлика између производа и брэнда? Први је нешто што се прави у фабрици, а други је нешто што муштерија купује! Производни погони се измештају са њихових дотадашњих локација и селе на егзотична места, неретко у сарадњи са репресивним режимима и отвореном војном тортуром. Декларативно оријентисане ка прогресу у светској економији, велике корпорације одузимају посао Американцима, док младе Филипинке или Индонезжанке (од којих су многе малолетне) израбљују за бедне – или чак никакве – наднице, присиљавајући их да раде у

Дејан Петровић

НЕ БРЕНДИРАНОМ СВЕТУ

Наоми Клајн: *Но лоџо*, Самиздат Б92, 2003. стр. 568, превод: Весна Хаџић и Јелена Стакић

Све амбициознија млада издавачка кућа *Самиздај* Б92 лане је, тек неколико година после објављивања изворника – што је за сваку похвалу – превела и издала књигу младе канадске новинарке и списатељице Наоми Клајн (*Naomi Klein*) *Но лоџо*. Књига која је већ по самом објављивању постала прави бестселер и сасвим заслужено стекла епитет "антиглобалистичке библије" појављује се и богато илустрована, уз пратећу обимну библиографију. Да ли смо

сваком расположивом тренутку, у готово нељудским условима. За то време, у седиштима компанија, расипају се силни милиони долара на маркетиншке слогане и акције, који ће заправо да продају њихов производ, а не сам квалитет дотичне робе. Књига је подељена на четири главна дела: (1) Нема простора; (2) Нема избора; (3) Нема посла; (4) Не лого. Они сами за себе довољно говоре о подручјима *окупираним* од стране мега-корпорација и све мањим алтернативама које се могу пронаћи уместо њих.

Морамо разликовати процес брендирања од већ стандардног поступка рекламирања. У навелико брендираном свету, рекламирање постаје тек један *део* процеса брендирања, а исто тако и спонзорство те лиценцирање *лоџа* – заштитног знака. Штавише, бренд – а не производ – постаје главни смисао постојања савремене корпорације, а реклама постаје само средство да се тај циљ оствари и овај смисао јавно саопшти. Историјски посматрано, почетке брендирања можемо датирати у времена када су тржиште почели да преплавују униформни производи масовне производње које је било тешко разликовати. Правилним увиђањем да се већина тих производа уопште много не разликује, дошло се до закључка да је за долажење до купаца битнија ствар имиџа! Тај имиџ заправо прави разлику и опредељује муштерију за овај, а не онај (иначе веома сличан, или можда чак и исти!) производ. Трка је могла да почне. Колико је овакав поступак нестабилан, најбоље је показао велики "потрес" почетком деведесетих, када је тржиште (худљиво, какво већ по дефиницији јесте) нагло почело да купује јефтину робу. Јасно се видело како политика брендирања стоји на крхким ногама и како овакви, наизглед потпуно рационални поступ-

ци купаца могу да угрозе читаву пирамиду брижљиво изграђиваних робних марки. Тада је многим од њих постало исплативије улагање у снижење цена и друге погодности него у редовне рекламне кампање на које заправо одлази највећи део трошкова.

Брендирање има претензију на свеобухватност, постоји недвосмислена жеља да се сваки делић слободног простора и људске активности умрежи активношћу брендова. Зато је Клајнова и навела као наслов првог поглавља *Одузимање просјора*, што не може да чуди ако се виде покушаји да се чак и такве, традиционално непрофитне и културне делатности укључе у "погон" ових корпорација. Тако очекивано долази и до разочарања у многе истакнуте уметнике, који заправо својим поступима говоре у име бренда, постајући тако оно што је најдиректније супротстављено људима из културе и против чега се углавном током читавог живота боре: марионете. Тако одређене културне манифестације постају оруђе промоције спонзора, а не саме по себи главни догађај. Некада су спонзори постојали због тога да би могли да помажу и промовишу значајне културне догађаје, сада као да уметници раде у служби *његовој величанстви* Бренда.

Посебна мета обрушавања Клајнове можда је и најпознатија робна марка данашњице – патике Најк. Компанија жели да створи филозофију како је све у животу могуће ако се довољно жели и, наравно, ако је у вези са самим брендом. Због тога се и плаћају десетине милиона долара најбољим спортистима ради ношења и рекламирања њихових производа. Тиме се суптилно жели рећи да ће "снага" самог имена, као што је то, ето, био случај и код дотичних успешних људи, прећи на сваког купца самог производа. Иде се и даље: брендови својим баснослов-

