

Adriana Zaharijević

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd
zaharijevic@instifdt.bg.ac.rs

Protiv individue: deindividualizirani politički subjekt

Sažetak

Autorica u tekstu polazi od premise da je politički subjekt neoliberalizma, vladajuće političke racionalnosti, individua koja se može okarakterizirati kao isključivi i nepodijeljeni posjednik samog sebe. Preispitivanjem tropa ne/ovisnosti razlažu se pretpostavke koje su uključene u pojam individue, a potom se, analizom konteksta njegove upotrebe u 19. stoljeću, pokazuje da je on bremenit genealogijama koje ograničavaju njegovu političku upotrebljivost u 21. stoljeću. Misliti protiv neoliberalizma zahtijeva napuštanje ideje individue kao suverenog vlasnika koji vlada sobom. Promišljanje alternativnog političkog horizonta, traganje za homo politicus-om koji se uistinu razlikuje od homo oeconomicus-a, iziskuje napuštanje političkog mišljenja koje polazi od pojedinca.

Ključne riječi

individua, *homo oeconomicus*, *homo politicus*, ovisnost, suverenost, vlasnik, Michel Foucault, John Locke, Judith Butler, Wendy Brown

Uvodna razmatranja

Suvremeni trenutak obiluje teorijskim raspravama o fenomenu neoliberalizma, ali i nastojanjima zamišljanja poretka koji bi mu predstavljao alternativu. Mnoštvo je pretpostavki koje su u tim raspravama dovedene u pitanje, ali čini se da politički subjekt neoliberalizma, individua, »netko« tko se može odrediti kao isključivi i nepodijeljeni vlasnik samoga sebe, u njima ostaje netaknut. Namjera mi je pokazati da suprotstavljanje neoliberalizmu zahtijeva napuštanje individue, nalažući nam da se upustimo u potragu za političkim horizontom koji se može otvoriti prema tropu nesuverene razvlaštenosti. Ako vlastito doba odredimo kao vrijeme gotovo potpunog trijumfa *homo oeconomicus*-a i ako nam se takva redukcija čini problematičnom u političkom smislu, onda se nameće hitna potreba za novim oblicima političkog mišljenja. U ovom ću tekstu nastojati pokazati da individua nipošto ne bi smjela biti u njegovom središtu.

U nedavno objavljenoj knjizi *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Wendy Brown nudi uzoritu kritiku neoliberalizma. Polazi od pretpostavke o postojanju dva tipa onoga ljudskoga, *homo oeconomicus* i *homo politicus*, čiju je paralelnu povijest moguće pratiti od najranijih pokušaja artikuliranja domenā ljudskog djelovanja. U neoliberalizmu, međutim, to razdvajanje gotovo sasvim gubi značenje, a *homo politicus* postaje najveća žrtva ove »revolucije« iz potaje. Brown ističe da

»... i Weber i Marx polaze od toga da postoje politička izvanjskost i subjektivna unutrašnjost koje nisu u skladu s kapitalizmom – riječ je o političkom životu koji je takav da barem nudi obećanje slobode, jednakosti i narodne suverenosti [*popular sovereignty*], i o figuri subjektivne osobnosti koja je povezana s idealima vrijednosti, dostojanstva, samousmjerenja, čak duševnosti. Neoliberalna konfiguracija država, građana i duša u liku *homo oeconomicus*-a te eliminacija *homo politicus*-a, prijeti uništenjem upravo toj izvanjskosti i toj unutrašnjosti.« (Brown, 2015: 111)

Iako tim odlomkom odjekuje svojevrsno beznađe, njena se bespoštedna kritika neoliberalizma ipak može tumačiti kao potraga za formom političke moći djelovanja kojom bi se moglo zaustaviti potpuno rastakanje demosa, odnosno potpuni gubitak onoga političkog. Uistinu, ona kroz čitavu knjigu nastoji spasiti *homo politicus*-a, koji pod udarima ove nevidljive revolucije bez krvi kopni i nestaje s povijesne scene.

Bez sumnje, neobično je što se u tom pothvatu spašavanja Brown posebno oslanja na *Rađanje biopolitike*, Foucaultova predavanja na Collège de Franceu koja joj pružaju osnovnu građu za argumentaciju o neoliberalizmu. To je neobično jer u slučaju da želi ostati u polju onog političkog, definirajući *homo politicus*-a kao »stvorenje koje vlada sobom i vlada kao dio demosa« (Brown, 2015: 41), ona se od Foucaulta nužno mora odmaknuti. Kakav bi bio *homo politicus* za Foucaulta? Može li se na to pitanje uopće dati uvjerljiv i jednoznačan odgovor koji bi se zasnivao ne samo na *Rađanju biopolitike* nego i na njegovu širem opusu? Je li se Foucaultu ikako mogao potkrasti politički »subjekt koji sobom vlada na temelju moralne autonomije i koji vlada drugima na način narodne suverenosti« (Brown, 2015: 79)?¹ Određen kao stvorenje koje vlada sobom, *homo politicus* može se teško poistovjetiti s Foucaultovim »subjektom kritike« koji je posvećen nalaženju načina da se njime vlada manje ili drugačije (usp. Foucault, 1997) i nužno je nešto više od preostatka buržoaske disciplinarnе demokratizacije suverenosti – u liku narodne suverenosti koja se kodificira kao sistem prava individue (usp. Foucault, 2003: 37). Priznavši, dakle, da *homo politicus* »nije lik iz Foucaultova tekst«, Brown ga opisuje kao stvorenje koje se pokreće i biva pokrenuto ostvarenjem narodne suverenosti, kao stvorenje koje je omogućilo Francusku i Američku revoluciju i kao stvorenje na središnjem mjestu u američkom Ustavu i – što je najvažnije – koje se može definirati kao »suverena individua koja vlada sobom« (Brown, 2015: 86).

Ovaj tekst predstavlja moguću razradu posljednje točke jer polazi od pitanja može li *homo politicus* ispasti iz ralja neoliberalizma ako ostane određen na ovaj način. Za svoje potrebe od Brown preuzimam razumijevanje neoliberalizma kao vladajuće racionalnosti koja svaki aspekt života oblikuje u ekonomskom ključu, kao i pretpostavku da je danas *homo oeconomicus* dominantna forma onoga ljudskog. S druge strane, naslanjam se na Foucaultovu tezu prema kojoj se neoliberalizam razumijeva kao reprogramirani oblik liberalizma. U tom ključu, može se reći da je neoliberalizam reprogramirani oblik politiziranja individue kao suverenog posjednika interesa, a ta je politizacija od svojih početaka podrazumijevala integriranje ekonomskog modusa upravljanja u sferu onoga političkog. Pođe li se od te pretpostavke, individua-*homo politicus* pokazuje se kao prilično trusno tlo za razvoj *političke* alternative *homo oeconomicus*-u, osnovnoj analitičkoj jedinici kojom se koristi neoliberalizam.

Kakvo je, dakle, to političko biće ili stvorenje, kako ga imenuje Brown, i što podrazumijeva njegova suverenost? Može li se ta suverenost nekako raspeljati od uvjeta mogućnosti vlastitog nastanka i potonjeg razvoja? Prihvatimo li Foucaultove premise o rođenju neoliberalizma bar onoliko koliko to

čini Brown, nismo li u obavezi da uzmemo u obzir i specifično fukoovski »prijevod« suverenosti u neovisnost koja je, prema njegovu razumijevanju, u uskoj vezi s utilitarističkom tehnologijom vladanja? Nismo li također dužni razmotriti njegovu tezu o paralelnom nastanku dviju tendencija, francuske i engleske, čije su se putanje tijekom kasnijeg razvoja prilično izmijenile? Naime, svjedoci smo uzmicanja »francuskog« aksiomatskog i revolucionarnog sistema prava čovjeka, dok je »engleski« empirijski i utilitarni pristup neovisnosti onih kojima se vlada i dalje u punoj snazi. Što se može izvesti iz Foucaultove tvrdnje da će posljednja »tendencija biti svojstvena ne samo europskom liberalizmu u strogom smislu te riječi nego i povijesti javnih vlasti na Zapadu« (Foucault, 2008: 43) – što se, prema njemu, na različite načine odnosi i na povijesne epizode koje prepoznajemo kao državu blagostanja i realsocijalizam? Ta tendencija, ako odlučimo uvažiti njen značaj, u temeljnom smislu definira mogućnosti političkog (»političke izvanjskosti«), opseg i domete suvremenog neoliberalizma. Ona nas, međutim, primorava da iznova promislimo i »subjektivnu unutrašnjost«; da vidimo što je politički subjekt, to stvorenje koje obitava u »političkoj izvanjskosti«, stvorenje koje ima političku moć djelovanja da konsolidira ili da restrukturira izvanjskost koja ga ustanovljuje. Ukoliko je *homo politicus* taj politički subjekt – individua koju odlikuje suverenost, neovisnost i nedjeljivost posjeda nad sobom – utoliko će nam teško poći za rukom napustiti »englesku« tendenciju koja ono političko neprestano preobraća u prostor u kojem se bavimo samo »pojavnostima politike, tj. interesima ili aspektima u kojima dana individua, stvar, bogatstvo itd., zanima druge individue ili neko kolektivno tijelo individua« (Foucault, 2008: 45).

1. Politike neovisnosti

Kada se na početku osamdesetih godina 20. stoljeća počela odigravati rekonfiguracija politikā ovisnosti, praćena postepenom, ali temeljnom razgradnjom države blagostanja i naglim padom država realsocijalizma te njihovom dugotrajnom i nikad dovršivom tranzicijom, pojedincima se sve češće počeo upućivati poziv da upotrijebe vlastitu slobodu samoaktualiziranja. Vlada se više nije mogla brinuti o onima kojima vlada te se od njih zahtijevalo da, suočeni s globalnim formama neizvjesnosti, pronađu oslonac jedino u samima sebi. U sebi pronaći oslonac, samoaktualizirati se, značilo je ne ovisiti o drugom, a pogotovo ne o državi. Blagostanje individua osigurava se i promovira na najbolji način kada se potiče *neovisnost*, kada se potiču na iskorištavanje cjelokupne snage i zdrave pameti da se o njima nitko drugi ne bi brinuo. Svatko i svaka od nas – samo zato što smo individue – ima kapacitet neovisno raditi, čime demonstrira vlastitu suverenost. Jednom riječju, oni kojima se vlada su

1

Brown je tog pitanja naravno svjesna jer tvrdi da je Foucaultova »formulacija onoga političkog« ograničenje za svaku političku teoriju koja se želi zasnovati na političkom tijelu, demosu koji radi u zajedništvu i na taj način izražava vlastitu suverenost. O svim Foucaultovim individuama treba misliti kao o subjektima – koji su proizvedeni, nad kojima se vlada, koji pružaju otpor – ali koji nikada nisu »građani« u pravom smislu te riječi (usp.

Brown, 2015: 73–74). Taj je iskaz sasvim u skladu i s Foucaultovom tvrdnjom da je njegov glavni dalekosežni cilj bio sastavljanje povijesti različitih modusa subjektivizacije, pretvaranja individua u subjekte/podanike (usp. Foucault, 2002: 326), ali i s njegovim shvaćanjem liberalizma, liberalnog oblika upravljanja i uske veze između liberalizma i biopolitike (usp. Foucault, 2008: 22).

s pojavom neoliberalizma morali – *ponovno* – postati oni koji, sami i bez pomoći drugih, vladaju sobom.

Rječnik kojim je zasićena politika odvratanja od ovisnosti nipošto nije nov. Uistinu, riječ je o upadljivo neoviktorijanskom rječniku te nas njegovo reprogramiranje s kraja 20. stoljeća mora nagnati da pažljivo razmotrimo njegove izvore. Lako je uočiti vezu između ranog liberalizma i neoliberalizma u konstantnoj diskurzivnoj proizvodnji zazora od ovisnosti. Međutim, silovit povratak neovisnosti na političku scenu ima čvršće osnove: u dubokoj je vezi s infrastrukturnom i institucionalnom deregulacijom i normativnim oblikovanjem mogućnosti samoaktualizacije. Kao i u viktorijansko doba, neovisnost je nerazlučiva od sistemskih procesa stupnjevanja, raslojavanja i isključivanja, koji počivaju na nejednakoj distribuciji mogućnosti, prava i resursa. S tim je, također, u vezi specifična epistemička i normativna konfiguracija »stvorenja« koje je nedjeljivo u svojoj neovisnosti, stvorenja koje je suverena individua koja vlada sobom.

Dakle, vraćanje neovisnoj individui 19. stoljeća može nam pomoći razumjeti kako ovo ponovno javljanje rječnika neovisnosti sa sobom nužno donosi komplementarni trend normalizacije nejednakosti. Središnji razlog za to nalazi se upravo u samoj figuri individue, figuri koja u svom neoliberalnom izvanjstvenju ne može biti izvor alternativnog političkog mišljenja, u jednakoj mjeri u kojoj to nije mogla biti ni u svom viktorijanskom uobličanju. Naime, propitivanje rječnika 19. stoljeća pokazuje da biti individua nije stanje ili dispozicija, nije svojstvo pripisivo svakome i nikome posebno. Premda je, naizgled, riječ o praznom i stoga univerzalno primjenjivom pojmu, pokazuje se da je riječ o figuri konstituiranoj isključenjima. Drugim riječima, ako netko jest individua, onda to podrazumijeva određeni oblik utjelovljenosti i posjedovanje određenih kvaliteta. Varirajući misao kojom se okončalo stoljeće apstraktnih prava, Proudhon je bio u pravu kada je tvrdio da »izvan grupe postoje samo apstrakcije i fantomi« (navedeno prema Lukes, 1971: 49). Pogleda li se bolje, individua ranog liberalizma nije bila ni apstrakcija ni fantom.

2. Fantomska individua?

U onome što slijedi iznijet ću prvo definicije individue koje su bile u upotrebi tijekom 19. stoljeća. Potom ću nabrojiti i vrlo ukratko objasniti uvjete mogućnosti pojave individue koja je upravo u tom trenutku i na taj način definirana.²

Najobuhvatnija definicija određuje individuu kao jedinog stvarnog vlasnika vlastite osobnosti i poslova. To se vlasništvo opravdava temeljnim znanjem vlastitog interesa, individualnom moći djelovanja u skladu s danim znanjem i kapacitetom da se ono autonomno predstavlja. Takva definicija, bar u nekim svojim dijelovima, nije nova jer je, prema Macphersonu, takvo samovlasništvo ključna odlika izvornog individualizma koji se zasniva na

»... koncepciji pojedinca kojem je suštinsko to da je vlasnik svoje osobe ili sposobnosti i koji za to društvu ne duguje ništa (...). Društvo ostaje mnoštvo jednakih, slobodnih pojedinaca koji se odnose jedni spram drugih kao posjednici svojih sposobnosti i onoga što su postigli njihovim korištenjem. Društvo se sastoji od odnosa razmjene između posjednika. Političko društvo postaje sredstvo sračunato za zaštitu tog vlasništva i očuvanje uređenih odnosa razmjene.« (Macpherson, 1981: 2–3)

Taj opis svakako priziva u sjećanje Lockeova čovjeka u prirodnom stanju čija se sloboda mjeri time što nikome nije podređen, što je apsolutni vladar (*Lord*)

svoje osobe i svojih posjeda, u čemu je jednak najvećima (prirodno stanje je, takoreći, stanje apsolutne aristokracije; svi su »najveći«, svi su lordovi). No ta divlja sloboda, koja od svakog jednako pravi kralja, donosi neprestanu opasnost i proizvodi strahove za »kraljev« život, slobodu i imanja (*estates*), odnosno, kako to Locke zbirno određuje, njegovu svojinu (usp. Locke, 1823: 159).³ Određenje »prirodne individue« kao subjekta koji nikome nije podređen (*subject*), očito upućuje na povijesni kontekst za koji prvi put vrijedi postepeno povlačenje feudalnih odnosa (usp. Nauta, 1984), kao i paralelna pojava ranokapitalističkih društvenih odnosa koji se zasnivaju na razmjeni. I premda je stoga bez sumnje točno, kako tvrdi Macpherson, da je Bentham gradio na Hobbesu (usp. Macpherson, 1981: 1), tek su se u Benthamovo vrijeme razvili uvjeti mogućnosti da društvo funkcionira kao arena u kojoj se interesi gotovo nezaustavljivo sukobljavaju i gdje je bilo politički probitačno omogućiti individuama da rade kao agenti vlastitih posjeda u stalnom procesu razmjene.

Nasuprot ranijim vremenima tijekom kojih se pojam suverenosti odnosio na vrhovnu vlast »javnog mača« ili suverene persone kojoj je tijelo davao monarh, vrhovnost, apsolutnost i nedjeljivost takve vlasti pripadat će od tada svakoj individui. Jedan od prvih izraza tog prijenosa suverenosti nalazimo u Benthamovoj »moralnoj reformi« i njenom principu najveće sreće najvećeg broja, osnovanom na solidnoj premisi da svakoj individui treba omogućiti pravo da sama procjenjuje vlastiti interes (usp. Bentham, 1988). Zahtjev za samoprocjenom suprotstavljao se fantazmu *persona ficta*, tj. politički predstavljivom interesu manjine, »najmanjeg broja«, kao općem interesu cjeline. Suprotno ranijem fiktivnom entitetu koji se shvaćao kao neslomljiva jedinica interesā svih koji su pod nju podvedeni, najveći se broj lako mogao raščlaniti na puki aritmetički zbir individua (usp. Mill, 1825). Kada je pravo na (političko) predstavljanje vlastitog individualnog interesa priznato – a to je i za Benthama i za Jamesa Milla bilo od presudnog značenja – pravo na samoprocjenu pretvorilo se u punu individualnu suverenost.

Čuveni iskaz Johna Stuarta Milla iz njegova *Eseja o slobodi* to potvrđuje, nadilazeći tada političko predstavljanje koje je za srednju klasu već nekoliko desetljeća bilo neupitno stečeno pravo:

»Jedino ophođenje za koje je svatko odgovoran društvu jest ono koje se tiče drugih. U dijelu koji se odnosi samo na njega samog, njegova je neovisnost, po pravu, apsolutna. Nad sobom, nad svojim tijelom i duhom, individua je suverena.« (Mill, 2001: 13)

Ne samo što je suverenost tu gotovo izjednačiva s neovisnošću nego to izjednačenje u stvari ovisi o inherentnom kapacitetu individue za samopoboljšanjem, samonapredovanjem i, samim time, za samoaktualizacijom.⁴ Individua

2

Za minuciozniju razradu tih problema vidi više u: Zaharijević, 2014.

3

Treba naglasiti da to *nije* i hobsovska individua u prirodnom stanju, čiji je život »kratak i surov« uslijed vječnog rata koji je jedino što joj sloboda donosi. Pravo na rat protiv svih drugih ili pravo na samoodržanje, jedini je pravi posjed individue: u tom stanju nema svojine, a individue, kao jednake, jedino su »suci o ispravnosti svojih strahova«. [»It is consequent also to the same condition, that

there be no Propriety, no Dominion, no *Mine* and *Thine* distinct; but only that to be every mans, that he can get; and for so long, as he can keep it.« (Hobbes, 1965: 98, 105)]

4

Samo će nekoliko rečenica kasnije Mill uvesti potentnu proturječnost koja se odnosi na pojam »svakoga« (*anyone*): »Despotizam je legitiman način vladanja kada je riječ o barbarima, pod uvjetom da je cilj njihovo poboljšanje, a da sredstva opravdavaju stvarno postizanje tog cilja. Sloboda, kao princip, nema



je onaj koji neprestano *teži* tome da bude bolji nego što jest i *može* biti bolji nego što jest. Suprotno zamišljenom stanju savršenosti najmanjeg broja, kakav se smatra urođenom danošću privilegirane manjine, individua je usavršiva – njen rad, vrlina i mudrost, u paru s relativnim odsustvom umjetnih, s vrha nametnutih ograničenja sferi slobodnog kruženja interesa, proizvode neprekinutu težnju za samopoboljšanjem.

Drugim riječima, individua nije nešto statično, nešto nepromjenjivo, savršeno takvo kakvo jest. Naprotiv, individua je određeni vid konstantnog napora, pregnuća, konstantnog postizanja koje ni u jednom trenutku nije konačno postignuće: da bi se bilo ono za što se ima unutrašnji kapacitet, potrebno je biti u neprestanom pokretu, u nekoj vrsti unutrašnje reforme koju odlikuju samodovoljnost i unutrašnja kontrola. Kao jedini vlasnik samog sebe, individua ima posjed nad svojim životom i tijelom, kao i nad svojom budućnošću, nad kretanjem svoga života i upravo je na tome utemeljena njena nepodjeljiva suverenost.

Unutrašnja reforma odigravala se u političkoj izvanjskosti koja je bila jednako sklona reformama. Jadao se nad time konzervativni Thomas Carlyle već 1829. godine, prije nego što je, dakle, veliko doba reforme uistinu počelo. Ne stremi se više »unutrašnjoj savršenosti [*perfection*], nego izvanjskim kombinacijama i aranžmanima, ustanovama, ustrojstvima, mehanizmu ove ili one vrste«; umjesto da ga vodi »korporacija najboljih i najhrabrijih«, ovo se mehaničko doba okreće zamišljenom utilitarističkom egalitarizmu kakav je svojstven srednjoj klasi, prema kojem se

»... ljudi trebaju voditi samo svojim interesima [*self-interests*]. Dobra vladavina predstavlja njihovo valjano uravnoteženje; i osim osjetljivosti i sklonosti pojedinačnim interesima, njoj ni u čemu drugome ne treba vrline.« (Carlyle, 1858)

Taj reformatorski duh vremena koji Carlyle prepoznaje kao mehaniziranje poboljšanja ili institucionaliziranje usavršivosti, nalazi svoj izraz ne samo u širenju prava glasa (na muške predstavnike srednje klase 1832. godine) nego i u nastojanju implementiranja toga u svaku granu društvenog života. Ne treba stoga začuditi što je kasnoviktorski povjesničar prava, Alfred Dicey, čitavo razdoblje u sferi zakonodavstva odredio kao individualističko ili bentamističko zato što se temeljilo na tri vodeća načela – znanstvenom karakteru zakonodavstva, principu korisnosti (*utility*) i vjeri u *laissez-faire* – odakle su

»... engleski individualisti u praksi izvodili dvije posljedice, da zakon treba proširiti sferu i ojačati obvezatnost ugovora, i da se, kada je riječ o posjedovanju političke moći, svatko treba računati kao jedan i nitko se ne smije računati kao više od jednog.« (Dicey, 2008: 85–86)

Dakle, ako je netko najbolji sudac vlastitih interesa, ako je u političkoj poziciji samostalnog procjenjivanja kvalitete i mjere njihove primjene, a uz to je politički nedjeljiv kao njihov nositelj i predstavnik u ugovornim situacijama u kojima ih stavlja na snagu, onda taj netko vlada sobom bez pomoći – odnosno, neovisno o – drugima. Individua je obdaren izvjesnim moćima koje mu omogućuju da samom sebi bude zakonodavac i da sam sobom upravlja, da racionalno i probitačno slijedi određena pravila koja se ne nameću izvana te da se, bez pomoći drugog, orijentira u vrtlogu tuđih interesa. U 19. stoljeću te moći prepoznavale su se u formi prava glasa odnosno političkog predstavljanja. Pozicija najboljeg suca u sferi vlastitih interesa podrazumijevala je kapacitet da se ti interesi autonomno predstavljaju. Ako takav kapacitet postoji, osvjeđočen u nepolitičkim sferama, onda individua treba imati pravo sudjelovati u vladanju naprosto kao stvorenje koje vlada sobom. Drugim riječima, biti suvereni posjednik vlastitih interesa prevodi se u posjedovanje građanskih i političkih prava (usp. Marshall, 2009) koja se suvereno zahtijevaju za sebe.

Najzad, kao jedini posjednik i isključivi predstavnik onoga što mu je vlastito, individua je i suvereni vlasnik prava na privatnost. Kao netko tko predstavlja samu sebe, individua *bira* koji će dio svoje privatnosti učiniti predstavljivim ili javnim.⁵ Kao netko tko samog sebe predstavlja, on se konstituira (a korištenje muškog roda ovdje je, kao i na svim drugim mjestima u tekstu, namjerno i primjereno) kao privatna osoba koja je također vlasnik svoje privatnosti koja sada postaje legitiman dio njegovog posjeda nad sobom. U tom smislu, mogućnost preciznog definiranja odvojenih sfera proizvodnje i reprodukcije, javnosti i privatnosti, zahtijevala je prisustvo individue.

3. Apstraktna individua?

Ali, *tko* je individua? Tko se kvalificira za to mjesto? Kada kažemo da je individua suveren i usavršiv vlasnik vlastitih interesa, onaj tko ih zna i tko radi u skladu sa svojim suverenim znanjem te mu je stoga dodijeljeno pravo da sebe predstavlja i pravo da bude jedini vlasnik vlastite privatnosti, o kome zapravo govorimo? Govorimo li o »slobodnim« radnicima čija je sloboda ravna razvlaštenosti jer im se – od izvjesnog trenutka – priznavala formalna jednakost, iako im se osporavalo vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, nad proizvodom vlastitog rada i kapacitet da izaberu kako da budu bolji no što već jesu? Što je formalna jednakost dala »klasi malih ljudi«, proletarijatu ili istinski najvećem broju, ako ne uvijek odgođeno obećanje da će i oni jednoga dana postati suverene individue – ili, Marxovim riječima, »ograničene individue, povučene u sebe«, samodovoljne monade koje u drugim individuama ne vide ostvarenje svoje slobode nego njenu granicu? To je obećanje svakako odgođeno do daljnjega jer je mjesto individue već zauzeto. Kako onaj tko ne duguje svoje postojanje samom sebi, tko živi od milosti drugoga može – u zadanim okvirima – vidjeti sebe ikako drugačije doli kao ovisno biće? Emancipacija individue koja vlada sobom i sebe predstavlja samo je djelomična emancipacija neovisnog bića koje svoje postojanje ne duguje nikome, neovisnost oblikovana prijezirom prema ovisnima, onima koji ne mogu biti bolji nego što jesu, iako su dio sistema koji bez presedana omogućuje usavršivost svim – individuama.

Ako »niži redovi« nisu, bar ne još, kompatibilni s uskom – premda univerzalno primjenjivom – definicijom individue, možda su to žene, barem one koje nisu pripadale »nižim redovima«? Izostavimo li druge normativne dimenzije koje su oblikovale »žensku prirodu« i zadržimo li se samo na njenom juridičkom tlocrtu, vidjet ćemo da princip prema kojem »svatko se treba računati

primjenu ni na jedno stanje stvari koje pretihodi vremenu kada je ljudski rod postao sposoban za poboljšanje kroz raspravu slobodnih i jednakih. Do tada, njima ne preostaje ništa doli podčinjenost nekom Akbaru ili Karlu Velikom, ako imaju sreće da na njih naiđu.« (Mill, 2001: 14) Domenico Losurdo definira taj dobrohotni despotizam za »divljake« kao Millova »pedagošku diktaturu« (Losurdo, 2011: 7), koja sasvim neproblematično stoji uz njegove univerzalističke tvrdnje o suverenosti »individua«.

5

Individua je, štoviše, onaj koji može objaviti i obznaniiti (učiniti javnim) svoj glas, čime postaje tvorac javne sfere. U knjizi

Doba kapitala, Eric Hobsbawm piše: »Bilo koji predstavnik buržoazije koji je mislio da može komentirati javne poslove, znao je da će njegovo pismo upućeno *The Times*-u ili *Neue Freie Presse*-u doći do najvećeg dijela njegove klase i osoba na pozicijama odlučivanja, ali je također znao i da će njegovo pismo biti objavljeno pošto mu je pripadala pozicija individue.« (Hobsbawm, 1995: 287) Kakva je to pozicija prema Hobsbawmu? Sasvim jednostavno, da bi se bilo individuum moralo se pripadati buržoaziji kao klasi, biti »netko« »tko se računa kao *individua*, na temelju svog bogatstva, svoje sposobnosti da naređuje drugim ljudima ili da na njih nekako drugačije utječe« (Hobsbawm, 1995: 286).

kao jedan i nitko se ne smije računati kao više od jednog« u toj domeni nema vrijednost. Tijekom čitavog 19. stoljeća, stoljeća individue, žene su juridički oblikovane ne kao vlasnici svojine nego kao dio nečije svojine. Prisjetimo se opstojeće pravne norme »pokroviteljstva« koja je važila za najveći broj žena:

»Pred zakonom muž i žena brakom postaju jedna osoba, to jest, sâmo biće ili egzistencija žene se tijekom braka *suspendira* ili se *inkorporira* i *konsolidira* s muževljevom osobom: pod čijim krilom, zaštitom i pokrićem [*cover*] ona izvodi svaku stvar; zato se ona u našem zakonu naziva *feme covert*; za nju se kaže da je *covert-baron*, odnosno da je pod zaštitom i utjecajem svog muža, njenog baruna ili gospodara [*lord*].« (Blackstone, 1765: 430, moj kurziv, op. a.)

Najveća sreća *najvećeg broja žena* oblikovana je juridički kao sreća ne-individua, onih koji ostaju ovisni o drugome i podvedeni pod (muževljevu) *persona ficta* – ne kao posjedujući vlasnici sebe samih nego kao virtualni posjedi svojih lordova.

Sjetimo se, najzad, »barbara« koji se u Millovoj obradi mogu samo nadati dobrom despotu iz davno minulih vremena. Možemo li, tako da nas zbilja razumije netko rođen u 19. stoljeću, reći da su razni rasno definirani drugi, bilo egzotični »divljaci« iz kolonija bilo robovi kod kuće, bili individue? Ako se ženama pravo na zvanje individue odricalo zato što su inherentno bile lišene kapaciteta da budu posjednici prije negoli posjedi, dok je »nižim redovima« nedostajala sposobnost da se rukovode vlastitim najboljim interesima u sistemu potpuno slobodnog kruženja interesa, onda je rasnim ne-individuama nedostajao kapacitet da se samopoboljšavaju i da sami od sebe napreduju do kategorije onoga ljudskog (usp. Gould, 1981), ostajući zauvijek na stupnju zvijeri ili, kako je to rječito izgovorio Kipling u *Bremenu bijelog čovjeka*, na stupnju »poluđavola, poludjece«. Fanon će o tome kasnije govoriti kao o epidermalizaciji inferiornosti, nestalnom nastojanju da se »napreduje«, da se »uzdigne« i postane bjelji odbacivanjem crnosti, odbacivanjem svoje džungle (usp. Fanon, 1986: 13, 18).

Povijesno podrijetlo individue koja nad sobom ima suverenu i nepodijeljenu vlast za nas u 21. stoljeću nema samo povijesno značenje. Ona je duboko usađena u naše epistemičke strukture i ontološke okvire razumijevanja onoga političkog. Uvjeti mogućnosti pojavljivanja individue, na koje ću se sada osvrnuti, također pokazuju da jedna alternativna koncepcija političkog tijela zahtijeva od nas uzimanje u obzir raznovrsnih praksi, struktura i činova isključivanja koji su i proizveli ideju individue kao univerzalno primjenjive, normativno neutralne političke jedinice koja i dalje »prolazi« kao prazna univerzalija.

Prvi se uvjet mogućnosti odnosi na temeljitu transformaciju onoga političkog ili na povijesno situiran transfer suverenosti sa suverena na suverene individue. *Laissez-faire* princip, vladajuća maksima nove ekonomske racionalnosti, ne bi mogla biti moguća bez koncepcije suverenosti onih koje *treba pustiti*. Drugi je uvjet nužnost postojanja prostora u kojem je slobodno kruženje interesa, u formi robe i kapitala, moguće, kako bi bilo moguće afirmirati ideju individue koja je jedini zbiljski vlasnik svog interesa. Treći je uvjet onaj da je afirmaciju jedne takve ideje podupirala postprosvjetiteljska primjena – zakonodavnim i nejuridičkim formama reformskog djelovanja – načela usavršivosti koje je naizgled egalitarno (bilo tko/svatko može biti bolji nego što jest), ali je zapravo prezasićeno normama koje se upisuju u to što je neophodno da bi se *moglo* »biti boljim« (a te se norme pokazuju kao gotovo ontološki neegalitarne te se sama ontologija može uzeti kao sredstvo za konsolidiranje klasnog sistema, u mjeri u kojoj je bila u službi ojačavanja spolnih asimetrija). U neposrednoj je vezi s tim temeljna transformacija *commonwealth*-a, ranije

forme države na čelu s monarhom kao jedinim suverenom, u biopolitičku, administrativnu državu koja je u isto vrijeme i minimalna i maksimalna. Taj je paradoks u neposrednoj vezi s nejednakom distribucijom priznanja o znanju vlastitog interesa, nejednakom distribucijom neovisnosti onih kojima se vlada, koja je opravdana podjelom na one koji su u stanju raditi u vlastitom najboljem interesu (što je osnaživalo, tako se vjerovalo, i interes cjeline) i na one o kojima se država, na različite načine, mora starati.⁶ U dubokoj je vezi s tom podjelom i implementacija ideje reforme gdje je oštra podjela na subjekt reforme – one koji su bili u poziciji institucionaliziranja poboljšanja drugih – i njihovih objekata koji sami nisu mogli tvrditi da imaju kapacitet za samoreformiranje, imala važan udio u ojačavanju snažne klasne podjele. Oni koji su sami po sebi usavršivi imaju gotovo urođenu sposobnost za samoreformu (i upravo je u tome razlog zašto njih treba *pustiti na miru*), dok je druge pak nužno institucionalno pogurati k tome da se reformiraju; potrebne su solidne strukture koje će pružiti uvjete za ostvarenje uvijek odgođenog obećanja suverenosti za sve. Najzad, iako ništa manje važno, mogla se individua pojaviti tek kada se odigrala transformacija politike doma i domaćinstva, privatnosti i javnosti, uz asimetrično i fundamentalno nejednako pozicioniranje spolova.

Pojam autonomne – nedjeljive i nad sobom suverene – individue, koja je naizgled primjenjiva na svakoga, u takvim uvjetima mogućnosti vlastitog nastanka dobiva sasvim specifično otjelovljenje. Kolektiv individua i, pogotovo, politički kolektiv koji niče iz takvih uvjeta, nije se nikada uobličio u nekakav amalgam bezbrojnih, među sobom jednakih vladara koji također rade kao integralni dio demosa – neku vrstu bešavnog entiteta kojeg odlikuje opća volja da se sobom vlada u zajedništvu.⁷ Sasvim suprotno tome: individua koja dobiva tijelo u 19. stoljeću osnovana je na unutrašnjim stratifikacijama i is-

6

Izložiti se brizi ili staranju bila je diskvalifikacija – u jednakoj mjeri u kojoj je to i danas. Ukoliko se o nekome staralo – bilo da to čini država, »barun« ili misionar koji donosi civilizaciju – utoliko se taj u 19. stoljeću tretirao kao ovisan, što je bio dokaz nesposobnosti za samoaktualizaciju i vladanje sobom. Oni o kojima se na različite načine brinulo, koji su bili ovisni ili su se potencijalno mogli naći u stanju ovisnosti, normativno su oblikovani kao ontološki uskraćena bića koja nikada neće dosegnuti status suverene individue koja vlada sobom i to gotovo usprkos principu usavršivosti. Postati »savršeniji«, imati mogućnost usavršavanja, kvaliteta je koja pripada onima koji su bili u posjedu vlastite samoaktualizacije, što je ostavljalo ogroman broj onih, tobože inherentno razvlaštenih, bez tog svojstva. Pojava politika identiteta u drugoj polovini 20. stoljeća daleko manje duguje povijesnim povredama »marginaliziranih grupa« negoli normativnom oblikovanju njihove ovisnosti koja se uvijek postavlja u kontrastni odnos prema neovisnosti individue – onoga tko bi trebao biti svatko i nitko određen.

7

Pitanje što je to što je konstituiralo demos u vrijeme pojave individue također je zanimljivo. Jesu li individue bile dio »običnih ljudi« (*common people*) i na što se pojam naroda

(*people, vulgus*) zapravo odnosio? James Mill uveo je suptilnu, ali značajnu podjelu u pojam naroda da bi označio razliku između poštovanja dostojnih srednjih slojeva i klasa ispod njih. Lord Brougham, bentamovac u Gornjem domu, 1831. godine s prijeližom opominje protivnike proširenja prava glasa da na pogrešan način poistovjećuju rulju (*mob*) i narod (*people*) jer »pod narodom, ponavljam, mislim na srednje klase, bogatstvo i pamet zemlje, slavu britanskog imena« (navedeno prema Dicey, 2008: 101). Broughamova »spremišta trezvenog, racionalnog, inteligentnog i poštenog engleskog osječaja« razlikovala su se veoma od plemstva – najmanjeg broja – ali za njih također nije vrijedilo da su obični (*common*) na način na koji su opisivani niži redovi, ili mnoštvo (*multitude*) ili rulja (*mob* je skraćena je od *mobile vulgus*). U zemlji koja je pokazivala osobitu odbojnost prema revolucijama ili neselektivnoj primjeni prava čovjeka, bilo je važno oblikovati »narod« kao ono što ne svrgava, nego čuva, a ne kao podivljalu gomilu. Gradonačelnik se Londona tim riječima obratio Parlamentu 1761. godine: pod narodom »ne mislim na rulju (*mob*); ne mislim ni na vrh ni na dno. (...) Mislim na srednji narod (*middle people*) Engleske, na manufakturista, na slobodnjaka, na trgovca, na seoskog plemića« (navedeno prema Rudé, 1970: 293).

ključnjima onih koji su – bar dotada – lišeni imena individue. Unutar takvih uvjeta mogućnosti, biti individua postaje *zvanje* za koje se treba kvalificirati. Ima li u demosu mjesta za suverenu individuu koja vlada sobom? Kakve je vrste demos ako je sastavljen od tako okarakteriziranih vladara? Ili bismo se mogli, zajedno s Vladimirom Safatleom, zapitati kakva je politička moć demosa kada su subjekti od kojeg se sastoji ne samo sebi identični i sebi pripadajući nego i u središnjem smislu samoposjedujući. Treba spomenuti nekoliko značajnih učinaka oblikovanja suverenosti i neovisnosti na temelju nedjeljivosti svojine nad sobom: kada je ono što definira moj status subjekta količina posjeda koji imam nad sobom, kada je moje društveno djelovanje oblikovano priznanjem mog statusa kao vlasnika. Prvo, ako se oblikuje u skladu s mjerom posjedovanja samoga sebe, individua ne može biti prazna univerzalija: to nije univerzalnost za koju se svatko kvalificira. Ako se oblikuje na temelju posjeda nad sobom, individuu odlikuju određena svojstva – koliko god bila skrivena i neutralizirana tako da djeluju kao da su univerzalno primjenjiva, ona su takve vrste da se ni na koji način ne mogu proširiti i pojačati kako bi načinili prostor za drugačija svojstva, ne poništavajući ih pritom kao svojstva. Drugo, jedina politička izvanjskost koju takve individue mogu stvoriti – kao »dio demosa«, da parafraziram Wendy Brown – svodi se na mobilnu i razjedinjenu procesiju onih koji su suvereni *zato što* su isključivi vlasnici. Što je demos u takvoj »demokraciji« i kakvu narodnu suverenost takav demos može proizvesti? Kada se okviri određuju suverenim vlasništvom nad sobom, demokracija može služiti samo tome, da se poslužim Safatleovim riječima, da potvrdi primat vlasničkih odnosa, ustanovljujući društvenu moć djelovanja primarno kao izraz vlasništva nad sobom:

»Do sada je demokracija bila afirmacija vlasništva nad sobom. Demokracija je do sada nudila obranu osobnog integriteta kao vlasničkog integriteta.« (Safatle, 2017)

Postoji temeljna naprslina u *homo politicus*-u kada se on određuje kao onaj tko vlada sobom i tko vlada kao dio (tako razjedinjenog) demosa, ako se ova vladavina osniva na suverenoj individui koja je svoj vlastiti posjed. Ta vladavina počiva na nejednakosti koju ne može ukinuti nikakva politička proklamacija jednakosti i u temeljnom je neskladu s idejom »objedinjenog demosa«, demosa koji bi neprestano proizvodio demokratsku suverenost kroz zajedničko djelovanje. Kada se *homo politicus* oblikuje kao suverena individua koja je svoj vlastiti posjed – a suverenost je, iz perspektive njenog specifičnog otjelovljenja u 19. stoljeću, nemoguće razdvojiti od posjedovanja, vlasničkog odnosa nad sobom – onda je atribut *politicus* u potpunosti izjednačiv s atributom *economicus*, što također ima zamašne posljedice i po ljudskost u imenici *homo*. Taj je »vladar«, naime, prije svega vlasnik čija se vladavina oblikuje kao vladavina osnovana na pravu na zvanje, pravu koje ne pripada – niti može pripadati – ogromnoj većini onih koji ne posjeduju ništa, onih koji su ontološki, juridički i biopolitički raslojeni kao oni koji su na različite načine razvlašteni.

Postavimo još jednom neintuitivno pitanje: tko je postao otjelovljen kao individua u 19. stoljeću? Samo su oni koji su pripadali klasi vlasnika bili prepoznati kao jednaki vlasnici interesa jer su mogli uložiti ono što im je pripadalo i promovirati njegovo slobodno kruženje i zato što se država nije starala o njima. Njihova svojina ovisila je isključivo o njima samima, što je podupiralo njihovu neovisnost i njihov politički zahtjev da budu priznati kao oni koji vladaju sobom, odnosno Foucaultovim riječima, kao oni koji mogu tražiti da se nad njima vlada manje. Smatrali su se usavršivima jer im se priznavala unutrašnja mobilnost, a mogućnost njihova samoaktualiziranja postaje ravna samostvaranju, što je bila sposobnost koja se odricala najvećem dijelu »nižih

redova«. Predstavnice »slabijeg spola«, također na osnovi svoje prirode, temeljno su drugačije od individua, pošto se njihova samoaktualizacija ostvarivala u *ovisnosti*, u podvođenju pod osobnost drugoga, u pretpostavci odsustva vlastitih interesa. One su posjedi, a ne njihovi vlasnici. Prema tome, ako se individua-*homo politicus* definira nedjeljivošću vlastitog posjeda nad sobom, onda se ona mora razumjeti kao temeljno isključiva. Ne samo da se pokazuje da je individua posjednik zvanja nego se time otkriva tko je sve iz posjeda tog zvanja isključen kao nesuveren i nesposoban za samoaktualizaciju te stoga duboko ranjiv različitim oblicima isključivanja.

Vratimo se na početak i zaoštrimo početnu tezu. Wendy Brown, u ovom tekstu uzimana kao paradigmatički oblik progresivnog mišljenja koje bi spasilo ono političko od neoliberalne ekonomizacije svake sfere života, zapravo griješi kada se u svojim tumačenjima odmiče od Foucaulta i njegove nespremnosti da ponudi figuru »političkog čovjeka«. Naime, način na koji se u liberalnom 19. stoljeću politizira suvereni posjednik interesa nije samo krišom uveo *homo oeconomicus*-a kao zlog brata *homo politicus*-a koji, ponavljajući biblijski trop bratoubojstva, sad prijeti zatiranjem svih njegovih tragova. Taj put liberalne politizacije u temeljnom je smislu integrirao ekonomski modus vladanja u domenu onoga političkog, čim je posjed nad sobom postao kako glavni ulog u neprestanoj igri isključivanja i uključivanja tako i izvor političke moći djelovanja. Individua, drugim riječima, ne može biti *politicus* na bilo koji drugi način osim kao *oeconomicus*.

4. Deindividualizacija

No što ako nam je, usprkos individui, stalo do toga da *homo politicus* opstane u nekom vidu? Što ako ga želimo zadržati kao figuru koja omogućava prostor za angažman protiv neoliberalne ekonomizacije svih sfera života, svih sfera ljudskosti? Hoće li zadržavanje *homo politicus*-a na nužan način podrazumijevati zadržavanje i onih pojmova koji su bili ugrađeni u njega, a koje možda uzimamo zdravo za gotovo? Ili smo, ako želimo izbjeći redukciju *politicus* na *oeconomicus*, dužni misliti mimo i s one strane pojmova kojima raspolažemo, od kojih su mnogi odveć opterećeni svojim slojevitim genealogijama da bismo ih mogli preinačiti? Drugim riječima, kako misliti atribut *politicus*,⁸ ako se svjesno odustane od tropa suverene individue koja vlada sobom?

Postavljajući pitanje o tome tko je individua, željela sam pokazati da individua nije prazna univerzalija u koju se može uliti svako tijelo, *any-body*, i u kojoj je svatko netko, *any-one*. Naprotiv, taj je pojam zasićen različitim isključenjima i, štoviše, osnovan na njima. Sloboda samoaktualizacije, određena kao činjenje koje je u temeljnom smislu individualno – kako u 19. stoljeću tako i danas – podrazumijeva različite strane i slojeve normativnih isključenja i institucionalnih aranžmana čiji je cilj omogućiti diferencijalnu alokaciju ovisnosti. No što bi se dogodilo ako bismo umjesto kao atomiziranu samoaktualizaciju slobodu razu-

8

Ništa manji nije problem ni s nosećom imenicom *homo*. Nije ovdje samo riječ ni o dugoj povijesti sporova s humanizmom ni o »antropološkim razlikama« kako ih određuje Balibar, koje su takvog karaktera da se u okviru građansko-buržoaskog univerzalizma na njima temelji osnovna forma isključivanja, naime diferencijalno uključivanje (usp. Balibar, 2017: 298). *Homo* ostaje ambivalentno

raskrižje između obećanja ljudske praktične emancipacije, točka u kojoj se susreću tijela, a ne fantazmatički obojene kože ili spolno uređena bića, u jednakoj mjeri u kojoj funkcionira kao puka sinagoga za univerzalno, lažna općost koja neprestano generira diferencijale (manje-od-ljudskog) i opstaje na njihovoj proizvodnji.

mjeli kao učinak društvenih odnosa, kao društvenu relaciju koja sasvim drugačije postavlja okvir u kojem se vlastita egzistencija duguje samo sebi? Ako to »dugovanje« obuhvaća i druge, onda se ono mora odrediti na neindividualan način, nadilazeći individualne izraze samoaktualizacije u samovlasništvu.⁹

Bi li se mogao misliti *homo politicus* čiji glavni atribut ne bi bila suverenost, vrhovni, apsolutni i nedjeljivi autoritet? Prema Judith Butler, »moć djelovanja počinje tamo gdje suverenost kopni« (Butler, 1997: 16) jer moć djelovanja onoga koji radi ovisi – uvjetovana je i oblikovana – nebrojenim konstitutivnim ograničenjima. Djelovanje nije *fiat* niti je prepuštanje stihiji interesa koje je na temelju vlastite mudrosti i trezvenosti moguće kanalizirati isključivo prema vlastitom interesu, čime se osvjedočuje vladanje sobom. U samu su moć djelovanja već upisana ograničenja, ali takve vrste da ga ne moraju nužno determinirati, nego ga mogu i potaknuti k neuračunljivim mogućnostima. Ta ograničenja na konstitutivan način brazdaju i prosijecaju apsolutnost i nepodijeljenost kako onoga tko djela tako i njegovog djela. Isključiti konstitutivnu infrastrukturu unutar koje je svako djelovanje jedino moguće – što je nužan učinak ontološkog pozicioniranja suverene individue – staje na put mogućnosti razumijevanja toga da naši činovi nikada nisu u potpunosti samoaktualizirani, samogenerirani, nego da su po pravilu uvjetovani (usp. Butler, 2004: 16) te da ta uvjetovanost ima povijesti koje su duboko usađene u naše epistemičke i aksiološke okvire.

Riječ *infrastruktura* mora se ovdje uzeti u najširem smislu: i kao ono što materijalno podupire djelovanje i kao ono što ga simbolički sputava ili omogućava. Inzistirati na važnosti infrastrukture, prije svega, znači misliti političko stvaranje kao stvaranje s tijelom. Na prvi pogled suverena individua ima tijelo, štoviše, ono se na temeljan način povezuje s legitimnim vlasništvom nad sobom. No iako se zakoniti vlasnik još od Lockeova vremena misli kao vlasnik nad svojim *life and limb*, to tijelo koje nosi život odveć je često mišljeno kao posjed koji mora ostati nepovrediv i nepodijeljen. Drugim riječima, to tijelo je na paradoksalan način prije bestjelesno negoli tjelesno, a na što je sasvim dosljedno ukazivala feministička misao. Kada se *homo politicus* predočava kao kakav netjelesni pokrov u vrtložnom kruženju interesa, tada se iz vida gubi ključna dimenzija naše tjelesne ovisnosti i ranjivosti koju bismo bez sumnje mogli poželjeti ukinuti i zauvijek zaboraviti, ali koja svejedno ostaje kao podsjetnik o poroznim granicama naše odjelitosti i nepodijeljenosti. Ranjivost nije samo neizbrisiva odlika svakog singularnog živog tijela nego je društvena činjenica koja ga smješta u nebrojene odnose. Te odnose nismo nužno birali i možda ih nikada ne bismo niti izabrali. Odnosi su to koji prožimaju tijela i koji se za njih »lijepu« i u njih »uklještaju« kao tragovi društvenih povijesti drugih tijela. Oduzimanje tijela, njegovo smještanje u zgrade, nagoni nas da smetnemo s uma ključnu društvenu činjenicu: da moje tijelo i jest i nije moje u isto vrijeme.

»Kako je od samog početka predano svijetu drugih, [tijelo] nosi otisak [drugih], formira se u grotlu društvenog života.« (Butler, 2004: 26)

Uzmemo li u obzir tu dvostrukost sadržanu u pitanju – što je to što mi pripada, što je moje, što posjedujem kao svoje, što sebi dugujem kao vlastitu egzistenciju i što pokrećem vlastitim djelovanjem – postaje jasno da različita »Mi« već sadrže ono »Ja«. To »Ja« stoga nikada nije sasvim bešavno i sa sobom kongruentno jer se na njega uvijek djeluje jer ono nikada nije sasvim u posjedu samoga sebe zato što ga odnosi u koje stupa, voljno ili nevoljno, uvijek i bez iznimke čine i razvlaštenim. Tijelo je, na taj način, mjesto u kojem se odigrava i izvodi društvena relacija, točka presjeka različitih društvenosti koje samo djelomično možemo kanalizirati, birati i osporavati. Prema tome, ne-

podijeljenost individue i njenog vrhovnog autoriteta u sferi vlastitih interesa dovodi se neprestano u pitanje samom našom tjelesnom konstituiranošću koja je obilježena fizičkom i društvenom ranjivošću.

Umjesto da se misli kao suverena individua, kao onaj tko demonstrira svoju suverenost nad sobom kroz vlastitu neovisnost, *homo politicus* bi se možda mogao razumjeti kao figura kojoj pripada samo okrnjena suverenost i nestalna neovisnost. Ta je okrnjenost konstitutivno svojstvo, a ne odstupanje, aberacija. Također, ne-ovisnost treba razumjeti kao uvjetovanu relacijskom prirodom naše nevoljne i neizabrane kohabitacije s drugima,¹⁰ koju drugi istovremeno omogućavaju i ograničavaju. Ponovno je naša otjelovljenost ono što proizvodi takvo stanje jer »kao živi skup odnosa, ne može se tijelo potpuno ograditi od infrastrukturnih i okolišnih uvjeta njegovog života i djelovanja« (Butler, 2015: 65). U tom smislu, umjesto da prostor onoga političkog mislimo kroz optiku ovisnosti (tuđe brige i staranja kojima se ukida apsolutnost posjeda nad sobom) i neovisnosti (nepodijeljene odjelitosti i jedinog autoriteta nad sobom u nedruštvenom svijetu samodovoljnih monada), neophodno nam je novo promišljanje politizacije društvene veze među otjelovljenim singularnostima koja kohabitiraju jedna s drugima i jedne uz druge, dijeleći infrastrukturu i svijet simboličkih značenja i prije negoli što dobiju mogućnost izbora da se u njemu proglase nepodijeljenim vlasnicima samih sebe.

Najzad, ako mislimo *homo politicus*-a kao »stvorenje koje vlada sobom i koje vlada kao dio demosa« (Brown, 2015: 44), teško ćemo misliti demos koji će se razlikovati od mase suverenih i sobom vladajućih individua potvrđujući vlastito vlasništvo nad sobom. Može li se misliti demos koji neće biti neki unaprijeđeni oblik liberalno-demokratske ili, u sličnom duhu, republikanske tradicije? Možemo li poimati nešto što nadilazi vladavinu prava, vladavinu straha ili vladavinu koja donosi zaštitu nekoj vrsti nepovredive i nedjeljive svojine kao temeljnu premisu demokracije? Kakva vrsta vladanja i vladanja sobom omogućuje demokraciju, neisključujuću vladavinu nesuverenih i ranjivih stvorenja koja će biti »u stalnom procesu razvlaštenosti« (Safatle, 2017)?¹¹ Bi li to možda bila forma vladanja za koju je Foucault u *Rađanju biopolitike* tvrdio da je još nema, da je tek treba izumiti: socijalistička vještina vladanja (usp. Foucault, 2008: 91–94)?

9

Marxovo rješenje dobro je poznato, ali ga vrijedi ponoviti: »Tek kada čovjek spozna i organizira svoje 'forces propres' kao društvene snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku političke snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena.« (Marx, 1985: 81) Možda potpuna ljudska emancipacija implicira oblike deindividualizacije, voljnog »postajanje ovisnim«?

10

Pozivajući se na Arendt, Butler će temeljnu (fundamentalno političku) određenost drugima definirati kao bitno neizabranu: uvjet našeg društvenog i političkog života jest naša nevoljna smještenost u svijet u kojem se već nalaze drugi u svojoj heterogenosti, a ta pluralna heterogenost prethodi svakoj zamislivoj zajednici, naciji ili demosu. »Ponekad možemo izabrati gdje ćemo živjeti, pored koga i s kim ćemo živjeti, ali ne možemo izabrati s kim ćemo kohabitirati na zemlji.« (Butler, 2012: 125)

11

Pozivajući se na Freudov pojam *Hilflosigkeit* u svojoj knjizi *O circuito dos afetos*, Safatle zahtijeva drugačiji oblik kruženja afekata koji bi mogao proizvesti transformativnu politiku, bez individue koja bi bila u njenom središtu. Određujući bespomoćnost kao specifičan vid ranjivosti, on tvrdi da političko iskustvo, koje ustanovljuje našu izloženost bespomoćnosti i njenom društvenom kruženju, pruža nov način promišljanja onoga političkog. Takvo iskustvo ne proizvodi ni »narod« kakav sve češće susrećemo u raznim populističkim strategijama, a ni autonomne individue koje odlikuju njihovi partikularni sistemi interesa. Ono prije otvara mogućnost da se pojave politički subjekti za koje politika postaje »praksa koja omogućava da se bespomoćnost javi kao osnova za proizvodnju novih društvenih formi, u mjeri u kojoj sprječava njihovo preobraćanje u društvene strahove, otvarajući nas događajima koje i dalje ne znamo kako iskusiti« (Safatle, 2015: 50).

5. Ni individua ni *populus*

Wendy Brown usvaja stav Michela Fehera prema kojem je presudna odlika neoliberalizma uspon ljudskog kapitala kao dominantne subjektivne forme (usp. Feher, 2009: 21), koja potpuno izmješta ranije moduse pojavljivanja *homo oeconomicus*-a kao vlasnika interesa i samopoduzimatelja. Riječ je o temeljno drugačijem tipu ekonomizacije koji se veoma teško može usporediti sa smitovskim modelom trgovine, trampe i razmjene ili s bentamovskim nastojanjima da se pojedinačno zadovoljstvo ukalkulira u politički cilj ustanovljenja najveće sreće najvećeg broja. *Homo oeconomicus* današnjice radi kao financijalizirani ljudski kapital usmjeren prema uvećanju vlastite spekulativno određene vrijednosti u svim zamislivim sferama života. A tamo gdje postoje samo individualni ljudski kapitali demosa nema niti ga može biti.

Ogromna, anomična (i anemična) nepolitička procesija ljudskih kapitala predstavlja jedini mogući ishod *političnosti* suverene individue koju je iznjedrilo 19. stoljeće i koja se u svojoj reprogramiranoj verziji javila stoljeće kasnije. Evolucija političke racionalnosti koja se oblikovala oko interesa i suverenog posjeda stvorila je paradoksalnu demokraciju u kojoj se vladanje svih može svesti na samopoduzetništvo svih, a od nedavno, otkada smo u 21. stoljeću svi postali ljudski kapital, i na stalno i snažno samoprocjenjivanje i samovrednovanje svih, lišeno svakog političkog naboja. Takva »politička izvanjskost« demokratizirala je razvlaštenost i ranjivost samo u formi odbacivosti svih onih koji »ne uspijevaju« odgovarajuće vrednovati svoju neovisnost. Dakako, tu je tlo plodno za pojavu demosa koji daleko lakše prepoznamo kao *populus*.

Suvremena individua koja bi svatko od nas trebao biti (a poziv koji nam se upućuje vrlo je viktorijanski jer se od nas traži samo da budemo bolji nego što jesmo) – neovisna, u posjedu nad sobom, samostvorena, gospodar nad vlastitim blagostanjem (a po potrebi i nad blagostanjem svoje obitelji, te muški rod ponovno iskrsava i u vremenu kada bi se možda očekivalo da smo s njim završili) – jest iluzija koja je ponovno pokrenuta da bi se opravdala sve veća prekarnost, ranjivost i razvlaštenost. Međutim, individua je u političkom smislu impotentna figura i razlog tome nije ipak samo njen iluzorni karakter. Ona, naime, ostavlja prostora samo za menadžerske forme koje se bave »pojavnostima politike« ili populističkim prizivanjima »naroda«, neke vrste kontrailuzorne figure koja obećava drugačiji tip vlasti i suverenosti. Odista drugačiji *homo politicus* neće poniknuti ni iz neke organske veze koja nepropusnom nevidljivom membranom objedinjuje individue u *populus* ni iz dodavanja suverenosti i više vlasti nad sobom. Neophodan kritički angažman u polju političkog mišljenja, sugerirala bih, trebalo bi posvetiti zamišljanju političkih veza s one strane posjeda nad sobom ili protiv individue koja se ne može očistiti od debelih taloga svojih genealogija. Neko moguće drugačije – nepoznato, do sada neviđeno – političko tijelo moralo bi biti deindividualizirano, takvo da se u njemu nitko ne kvalificira kao netko, kao netko tko je jedan i nedjeljiv.

Literatura

- Balibar, Étienne, *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*, preveo Steven Miller, Fordham University Press, New York 2017.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, sv. 1., Clarendon Press, Oxford 1765.
- Butler, Judith, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York, London 1997.
- Butler, Judith, *Precarious Life. Powers of Violence and Mourning*, Verso, London 2004.
- Butler, Judith, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- Brown, Wendy, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York 2015.
- Carlyle, Thomas, »The Signs of Times«, u: *The Collected Works of Thomas Carlyle in 16 volumes*, sv. 3, Chapman and Hall, London 1858. Dostupno na: <http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html> (pristupljeno 27. 3. 2018).
- Dacey, Albert Venn, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, Liberty Fund, Indianapolis 2008.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, preveo Charles Lam Markmann, Pluto Press, London 1986.
- Feher, Michel, »Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital«, *Public Culture* 21 (2009) 1, str. 21–41, doi: <https://doi.org/10.1215/08992363-2008-019>.
- Foucault, Michel, »What is Critique?«, u: Sylvère Lotringer (ur.), *The Politics of Truth: Michel Foucault*, prevela Lysa Hochroch, Semiotext(e), New York 1997.
- Foucault, Michel, »The Subject and Power«, u: James D. Faubion (ur.), *Essential Works of Michel Foucault 1954–1984. Power*, sv. 3, preveo Robert Hurley, Penguin Books, London, New York 2002.
- Foucault, Michel, »Society Must Be Defended«. *Lectures at the Collège de France, 1975–76*, preveo David Macey, Picador, New York 2003.
- Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978–79*, preveo Graham Burchell, Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Company, London, New York 1981.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1965.
- Hobsbawm, Eric John, *The Age of Capital: 1848–1875*, Abacus, London 1995.
- Locke, John, *Two Treatises on Government*, Thomas Tegg, London 1823.
- Losurdo, Domenico, *Liberalism. A Counter-History*, preveo Gregory Elliott, Verso, London, New York 2011.
- Lukes, Steven, »The Meanings of 'Individualism'«, *Journal of the History of Ideas* 32 (1971) 1, str. 45–66, doi: <https://doi.org/10.2307/2708324>.
- Macpherson, Crawford Brough, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, prevela Anita Kontrec, Naklada CDD, Zagreb 1981.
- Marshall, Thomas Humphrey, »Citizenship and Social Class«, u: Jeff Manza, Michael Sauder (ur.), *Inequality and Society: Social Science Perspectives on Social Stratification*, W. W. Norton & Company, New York 2009.

Marx, Karl, »O jevrejskom pitanju«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, preveli Stanko Bošnjak, Predrag Vranicki, Naprijed, Zagreb 1985.

Mill, James, »Government«, u: James Mill, *Articles in the Supplement to the Encyclopaedia Britannica*, London 1825. Dostupno na: <http://oll.libertyfund.org/titles/mill-government> (pristupljeno 27. 3. 2018.).

Mill, John Stuart, *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener 2001.

Nauta, Lolle Wibe, »Historical Roots of the Concept of Autonomy in Western Philosophy«, *PRAXIS International* 4 (1984) 4, str. 363–377.

Rudé, George F. E., *Paris and London in the Eighteenth Century. Studies in Popular Protest*, Collins, London 1970.

Safatle, Vladimir, *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, Autêntica Editora, Belo Horizonte 2015.

Safatle, Vladimir, »To Be the Owner of My Own Person: Toward a Concept of Freedom As Heteronomy Without Servitude«, Odsjek za filozofiju, Sveučilište u São Paulu, São Paulo 2017. [u postupku objave]

Zaharijević, Adriana, *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*, Karpos, Loznica 2014.

Adriana Zaharijević

**Against the Individual:
Deindividualized Political Subject**

Abstract

The text is based on two premises. The first is that we live in the times of neoliberalism, and the second is that the political subject of neoliberalism is the individual, the “one” qualified as indivisible, independent, sole owner of one’s self. To define what an individual is, I will revisit several 19th-century claims which at the same time posit individual as an empty universal – anyone qualifies for entitlement of an individual – and reveal it as profoundly exclusionary – as the holder of entitlements. I will claim that the indivisibility of an individual is also the basis for its understanding as sovereign and self-actualized. Liberal politicization of a sovereign possessor of interests introduces not only homo oeconomicus, but it also integrates economic mode of governmentality into the sphere of the political, it becoming a space of incessant play of exclusions and inclusions. If another kind of political imaginary is to be developed, I argue we need to distance ourselves from the figure of the individual, bearing in mind that homo oeconomicus triumphs today as the exhaustive figure of the human, amidst the patently unequal distribution not only of precarity but also of vulnerability. Critical engagement with neoliberalism assumes engaging with the political centrality of a figure of an agentic individual.

Key words

individual, *homo oeconomicus*, *homo politicus*, dependence, sovereignty, proprietor, Michel Foucault, John Locke, Judith Butler, Wendy Brown