

Katrin Malabu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razgovor vodila Zona Zarić
Preveo Andrea Perunović

