

Šejla Benhabib: Kosmopolitizam i populizam

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razgovor vodila Zona Zarić
Preveo Aleksandar Pavlović

