

11  
iteza





# ::IMPRESSUM::SADRŽAJ::: : : :

Uredništvo: Marin Bakić, Pero Jerkić, Nikola Mokrović  
 Suradništvo: Kubilay Akman, Delal Aydin, Hana Dvornik, Lucija Gusić, Barbara Kraš, Miloš Milić, Mario Marić, Kate Pavić  
 Tehnička realizacija: Nikola M.  
 Naslovna: Marko Ercegović, Kate Pavić, Emilija Šimić  
 Stražnja: iz filma *In girum imus nocte et consumimur igni* (Urlici u slavu De Sada, anarhija/blok 45. 2006.)  
 websegrt: Mario Marić  
 Grafika: web archive  
 Žiro račun: 3112954679 (ZaBa)  
 Adresa: mama (za 11.tezu), Preradovićeva 18, Zagreb  
 e-mail: redakcija@11teza.net  
 web: www.11teza.net  
 naklada: 500

- |    |                              |
|----|------------------------------|
| 2  | UVODNIK                      |
| 3  | WILLIAM IZARRA               |
| 5  | PITANJA VENEZULE             |
| 11 | MOBILIZACIJA KURDA U TURSKOJ |
| 17 | REVOLUCIJA I NASILJE         |
| 19 | CIGARETA KAO METAFORA ŽIVOTA |
| 23 | RADNICI I INTELIGENCIJA      |
| 26 | DRUŠVENA FORMACIJA I ČOVEK   |
| 29 | DU MONDE AUX BALKANS         |
| 33 | PROBLEM PRAXIS               |
| 42 | QUIEN ES CORTO MALTESE?      |
| 45 | SURETI ORLAN                 |
| 48 | NE SAMO MISAO VEĆ I PROSTOR  |
| 49 | TI I / LJUBAV ŠTETI ZDRAVLJU |



# UVODNIK

**O**d izlaska posljednjeg broja 11.Teze ponovo je proteklo skoro 12 mjeseci i taj godišnji ritam koji si od samog početka spontano zadajemo lagano se pretvara u našu rutinu. Godišnji vremenski intervali koji razdvajaju dva broja ovog časopisa i zbog same dužine svakako otežavaju kontinuiranu interakciju čitatelja i 11.Teze, no ipak nisu ono što bi nas najviše trebalo mučiti. Bitno obilježe nekog godišnjaka svakako bi trebalo biti i to da u svom sadržaju obuhvaća cjelogodišnji rad njegovih tvo-raca. Takvo što tek se uvjetno, u smislu da su naši tekstovi nužno inficirani onim što smo radili tijekom godine, može primjeniti na 11.Tezu. Problem s kojim se očito susrećemo specifični su kružni ciklusi koji kreću od entuzijazma izlaska novog broja (početak godine, zima); lagano opadajuće aktivnosti tijekom relativno neuspješne distribucije i izostanka reakcija (rano proljeće); prvi val propitivanja, negativni, kao graničnik između razdoblja aktivnosti i neaktivnosti na izradi teze (kasno proljeće); razdoblje u kojem uzimamo pauzu od Teze i spontano se prepustamo individualnom radu i, hm, godišnjem dobu (kasno proljeće, ljeto); drugi val propitivanja, pozitivni, kao graničnik, u kojem ponovno otkrivamo zašto se trebamo baviti Tezom i dolazimo napunjeni novim idejama (jesen); konkretni rad i realiziranje u prethodnom razdoblju iniciranog i zamišljenog (kraj godine, zima). Ukoliko pažljivo promotrimo skicu upravo ocrtanog ciklusa lako ćemo primjetiti kako je jedino zima razdoblje u kojem organizirano radimo na časopisu, kako 11.Teza ne izlazi jednom godišnje nego svake zime. Takvo što

nipošto nije samo po sebi loše, naročito ako je nužno, no naš je cilj i dalje barem jedan broj po svakom godišnjem dobu.

No pustimo ciljeve i osvrnimo se na opis konkretnog ciklusa koji je iznjedrio ovaj četvrti broj. Nakon izlaska prošlog broja aktivno smo krenuli u promociju i distribuciju. Cijela je priča lijepo počela dobro posjećenom i žustom promocijom za javnost, da bi se potom nastavila u manje intenzivnom ritmu. Sve do anarhističkog sajma knjiga na koji smo po zabrani pristupa upali gerilski i jedva se izvukli uz lakše povrede i gomilu nastalog nereda. Takav rasplet događaja nije nas pokolebao, više je novih ljudi sudjelovalo u radu kolektiva, no kako je distribucija časopisa lagano zamirala i mi smo si sve više postavljali vječna pitanja o smislu i opravdanosti. Ljeto je lagano dolazilo, a opći je zaključak bio kolektivni raspust i individualno promišljanje. Takvo što ipak se u potpunosti nije dogodilo - oni koji su tijekom ljeta ostali uz Zagreb održavali su neformalne sastanke, te su između ostalog, u želji da opipaju bilo i spoznaju situaciju pobunjenih radnika TDZa u teškim trenucima vrijeme provodili s njima. Dolaskom jeseni ponovno se u pravom smislu sjedinila jezgra časopisa, koja je puna elana krenula u rasčišćavanje problema i prepreka. Tako je najprije odlučeno da će se iz uredništva i formalno isključiti članovi koji su se već prethodno realno odvojili od Teze (dvojac Jakopović/Ercég). Novo tročlano uredništvo trebalo je biti efikasna baza za realizaciju novih ciljeva. Kako su tekstovi-kandidati za novi broj već spontano pristizali u jednom smo trenutku jednostavno osmislimi plan, postavili rokove i krenuli u realizaciju časopisa. Cijelu nam je priču uvelike olakšala tehnička, tj. štamparska, pomoć jednog čitatelja kojem se ovom prilikom iskreno zahvaljujemo.

I na kraju posebnu pažnju i prostor u ovom uvodniku moramo odvojiti za internet izdanje 11.Teze. Do sada smo imali nekoliko internet stranica od kojih niti jedna nije uspjela biti dovoljno ozbiljna, sadržajna i često ažurirana kako bi zadovoljila visoke kriterije interesantnosti na internet mediju. Takvo što od ovog broja svakako se promjenilo jer za [www.11teza.net](http://www.11teza.net) imamo velike planove. Uz objavljivanje cjelovitog sadržaja štampanog izdanja tezino net izdanje sadržava i tekstove koji zbog svoje dužine, specifične neadekvatnosti ili neusklađenosti s zamislima uredništva nisu prošli selekciju tekstova, a smatramo

da zbog svoje kvalitete i(li) interesantnosti zaslужuju objavljivanje. Također sadrži i tekstove pisane specijalno za net izdanje, samim time nesputane datumom izlaska u štampu. Mimo toga internet medij, kao što znamo, pruža mnoštvo drugih mogućnosti, od kojih nam prvenstveno u oko upada poboljšanje komunikacije čitatelja, suradnika i uredništva.

U nadi kako će sadržaj četvrtog broja Teze doprinijeti poboljšanju te komunikacije, kritike i suradnje, s iskrenim vas preporukama pozivamo na njegovo isčitavanje.

*Uredništvo*



intervju:

# WILLIAM IZARRA

*uradili: 11. teza i Lucija Gusić*

**Teza:** Predstavite se ukratko – vaše dosadašnje djelovanje, funkcije, politički put do danas.

**Izarra:** Ja sam organizator centra za ideološko formiranje koje ima za cilj stvoriti ideološku i revolucionarnu svijest.

**T:** Ako možete ukratko opisati procese koji su u tijeku u Venezueli, koji su glavni temelji Chavezove politike, koji je njezin cilj i suština.

**I:** Glavni cilj revolucionarnog programa je postići dobro cijelog naroda. Politički proces u sebi sadrži više komponenata. Kao prvo unutranju razvijenost, ali ne u ekonomskom smislu, ne onu koja je izražava u brojevima, nego onu koja pokazuje kvalitetu života, sve ono što je potrebno za kvalitetan i sretan život. Tu dolaze Misije (*misiones*) koje će u tome i pomoći, koje je uveo sam predsjednik Chavez. To su besplatno zdravstvo, besplatno obrazovanje i posao koji će svakom građaninu omogućiti da proizvodi ono što želi i u količinama koje su mu potrebne.

**T:** Koja je uloga centra za ideološko formiranje u venezuelanskoj revoluciji, koje su njegove aktivnosti, na koji način uključuje ljudе u participaciju?

**I:** Centar postoji kako bi promovirao ideološku svijest u političkom i znanstvenom smislu. Promovira čitanje i učenje. Na primjer, jučer se na mom predavanju spomenuo Tito. Tito je ličnost koja se treba istražiti, kao i programi iz njegovog vremena da bi se vidjelo mogu li se i kako primjeniti na primjeru Venezuele i naše revolucije. To je ono što centar pokušava utvrditi na područjima cijele zemlje.

**T:** Na koji ste način i u kojoj mjeri svjesni parodoksa da se provođenje socijalnih programa u sklopu širih političkih kretanja, za koja se nerijetko smatra da su revolucionog karaktera, financira prodajom nafte na svjetskom tržištu - dakle neposredno ovisi o interesima kapitala i praktično osigurava njegovu reprodukciju?

**I:** Nafta je izvor bogatstva u Venezueli. Sredstvima koje nam prodaja nafte donosi pobiljšava se socijalno stanje Venezuele putem misija koje je pokrenuo predsjednik Chavez.

**T:** Chavezov se pokret često naziva populističkim. On nema jasno zacrtane programatske dokumente, i dobija se dojam kako je sama Chavezova pojava mnogo bitnija od cijelog pokreta, tj. da cijeli pokret ovisi o njemu. Chavez, kao personifikacija revolucionarnih kretanja je dakle suočen sa jedne strane samim narodom, a sa druge strane političkim elitama između kojih uspostavlja ravnotežu ili stremi daljnim promjenama. Na koji način to može imati pozitivne ili negativne posljdice? Drugim riječima, na koji način se ostvaruje lanac revolucionarne legitimacije između različitih političkih/društvenih skupina?

**I:** Populizam je klijentelizam, a politika Huga Chaveza nije populistička. Moć je moguća samo kad i narod odučuje. To postižu novo formirani zakoni, koji moć daju narodu putem organizacija. Da dam primjer, zakon o komunalnom savjetovanju (*ley de consejos comunales*) dopušta narodu, nakon što se organizira, da vodi svoj vlastiti program razvitka. To društvo samo smišlja projekte i smjer u kojem želi ići i samo ga vodi. Programi koje je osmislio Chavez nisu klijentelistički nego vode emancipaciji i

slobodi naroda koji sam donosi odluke.

**T:** Danas se globus dijeli na bogati Sjever i siromašni Jug. Venezuela spada u krug nerazvijenih zemalja Trećeg svijeta/Juga. Program modernizacije društva i započetih socijalnih promjena je hvalevrijedna i pozitivna stvar. No njezino provođenje se nalazi pred temljenim paradoksom: put tih promjena je put svojevrsne integracije iz periferije svjetskog kapitalizma prema mogućnosti ravnopravnog nošenja sa njegovim centrom. Može li u nekom smislu antikapitalistička borba sa margini spram razvijenog kapitalizma, generalno pogodovati njegovoj općoj konsolidaciji – tj. da li je to na neki način jedan (ako ne i jedini) od puteva daljnog razvoja kapitala u našem vremenu?

**I:** Podjela svijeta je rezultat kapitalizma. Kada se govori o zemljama Prvog i Trećeg svijeta on se dijeli prema ciframa; jedna od tih cifri je BNP zajedno sa drugim bliskim obilježjima. To je realnost, to je i istina, način na koji se određuje bogate i siromašne zemlje. Ipak postoje elementi koji neće sugerirati siromašnost neke zemlje, jer gledajući cifre sa pragmatične strane može izgledati da neke od afričkih zemalja nerazvijene, ali gledajući sreću, zadovoljstvo i emocije može se reći da su sretni. Dakle parametri se mijenjaju kad se mijenjaju modeli. Socijalistički model gleda druge faktore, koji su drukčiji od onih kapitalističkih, po kojima se zaključuje da li je zemlja uspješna ili ne. A ne samo makroekonomske cifre koje su cifre koje upravljaju kapitalom. Mi proizvodimo kapital, nismo protiv njega, ali koristimo vlastite faktore.

**T:** Kina i Venezuela potpisuju razne ekonomske sporazume. Kina se sa druge strane nalazi u poziciji da na globalnom planu jača i kao ekonomska i politička sila sa temeljnom kontradikcijom političke diktature sa jedne strane i liberalnog, kapitalističkog otvaranja sa druge strane, gdje najveću cijenu plaća kineska radnička klasa kao ključni predmet eksploracije. Kosi li se ta pragmatika sa retorikom same socijalne revolucije unutar Venezuele?

**I:** I u Venezueli isto imamo tu kontradikciju, zato se sukobljavaju dvije političke ideje, jedna koja je na umoru i druga koja se rađa. Vjerojatno, sa respektom prema Kini, ona traži način da zauzme svoju poziciju u kapitalizmu, dok se Venezuela bori sa uvođenjem socijalizma, ali jednog novog

<http://>

crvena zagrebačka nedjeljnja šljiva  
u organizaciji veselih marksista

drito iz karakasa PREDAVANJE  
bivši zamjenik vanjskih poslo-  
va socijalno uzavrele Venecuele;  
radikalni zagovornik socijalističke  
revolucije, osnivač Chavezovog  
pokreta za Petu republiku, voditelj  
centra za ideoološko obrazovanje

:: william izzara ::

pavla hatza 16 u 18 sati

# PROJEKCIJA FILMA :: revolution will not be televised ::

kulturni klub mama, preradovićeva 18 u 20.30 sati

peti jedanaesti dvije-iljade šeste  
(05-11-2006)

socijalizma, renoviranog da može funkcionirati u 21. stoljeću. Kina funkcionira u tržišnom socijalizmu, socijalizmu koji vuče na kapitalizam, ali kapitalizam 21. stoljeća. Mislim da Kina teži tome, dok Venezuela usprkos svojoj borbi teži jednom novom socijalizmu.

**T:** Koja je sadašnja uloga vojske u Venezuelanskom društvu? Vojni krugovi i razne vojne hunte koje su iz njih proizašle redovito se smatraju reakcionarnim i konzervativnim djelovima društva. Što je specifično u venezuelanskom društvu da se vojska postavlja 'na stranu naroda'?

I: Venezuela ima novu vojsku, sa novim idejama i novom doktrinom, i pod tim mislim na pravila i korištenje novog oružja. Aktualna vojska se više orijentira afinitetima naroda, mora razviti novi sistem borbe jer tradicionalni način borbe više nije učinkovit. A to je strategijska borba, ili simetrična borba kao borba naroda. U slučaju napada SAD-a treba imati simetričnost, jer oni imaju tehnologiju, novac i brojčano se nadmoćniji, tako da im se ne možemo suprotstaviti tradicionalnim načinom borbe, već strategijskim.

**T:** Kakva je veza između organizirane religije i socijalnih nauka crkve u užem smislu sa političkim strukturama u Latinskoj Americi, a posebno u Venezueli? U kojoj mjeri narod razlikuje političke stranke i pokrete od onih crkvenih? Dokle je sprovedena sekularizacija latinsko-američkog društva? Može li utjecaj crkve kočiti emancipaciju društva?

**I:** Narod zna razliku između religije i politike, u to nema sumnje. U Venezueli se ne isključuje niti jedna religija, sve su zastupljene. Ima revolucionarnih elemenata koji su katolički i koji su evangelički, ali koji imaju elemenata u bilokoj drugoj vjeri. Religija u ovom trenutku nije faktor koji usporava revoluciju ili je želi prekinuti, jer sama revolucija ne isključuje niti jednu religiju.

# PITANJA VENEZULE

## PROIZVODNE SNAGE, KAPITAL(IZAM), NEUJEDNAČEN RAZVOJ

Pero Jerkić

Potrebu za pisanjem ovog članka nametnuo nam je, općenito govoreći, jedan politički proces koje se pred nasim očima odvija na južnoameričkom kontinentu. Središte tog kretanja venezuelanska je bolivaristička revolucija. Konkretna pobuda za problematiziranje dотičног procesa je rezibor Chaveza na tek završenim predsjedničkim izborima u Venezueli, kao i nedavni posjet komadante Izarre Zagrebu. Temeljno pitanje koje si moramo postaviti glasi: kakvo je socio-historijsko značenje venezuelanske, i općenito južnoameričke, revolucije?

Kada je prije desetak godina Hugo Chavez postao predsjednik Venezuele malo je tko mogao vjerovati kako se radi o bitnom momentu pokretanja revolucionarnog procesa u Južnoj Americi. Tada je na ljevici uglavnom vladao skepticizam, kao što i pristaje

situaciji u kojoj na vlast dolaze vojna lica s populističkom retorikom. Kako je vrijeme prolazilo sve je više postajalo jasno kako chavezizam nije naprsto vladavina još jednog populističkog vođe, već je uz to i manifestacija nekog realnog socio-političkog stremeljenja, demokratskog intersa koji sve više biva osviješten, koji predstavlja bazu i preduvjet Chavezova vladavine. Kako

je dotična činjenica izlazila na vidjelo početni skepticizam ljevice lagano se pretvarao u pritajeno ili otvoreno odobravanje bolivarističke revolucije. Kao da je sama činjenica što Chavez nije diktator, što postuje demokratsku proceduru i što njegov populizam sadržajem popunjavaju društveni interes i aktivnost narodnih masa, automatski znaće kako dotična revolucija ima neupitnu legitimnost, pa i univerzalno oslobođilački karakter. Jedino dogmatski anarhisti, komunisti i drugi smješni akteri izgubljeni u vremenu i prostoru odbijaju bolivarističku revoluciju – no oni ionako moraju odbiti svo zbiljsko društveno kretanje jer se ne uklapa u njihove šablone. Opće je prihvaćeno, kako među pobornicima, tako i među kritičarima chavezizma, kako su događanja u Južnoj Americi svojevrsni povratak socijalizma, kako je dotično kretanje kretanje prema socijalizmu. Uostalom sami akteri revolucije jasno propagiraju socijalizam. U tom smislu svakako se moramo složiti s prethodnom konstatacijom. No ključno je pitanja sto taj socijalizam znači; kakvo je uopće njegovo samoshvacanje i kakav je on u vlastitoj zbilji?

Odgovor na dotično pitanje prije svega zahtjeva ozbiljnu i studioznu konkretnu historijsku ekonomsku, političku i socijalnu analizu južnoameričkog društva i njegovog kretanja uklapljenog u globalni kontekst. Uz to jasnoća smisla i konzistentnost odgovora prepostavlja i teoretsko-filosofsku, vrijednosnu i političku razrađenost/zasnovanost pozicija s kojih u analizu krećemo. Kako takve zahtjeve (ili barem neke od njih) pišući ovaj članak zasigurno ne možemo u potpunosti ostvariti prisiljeni smo ograničiti se na jedan prilog razjašnjavanju pitanja Venezuela. Taj prilog ustrojiti ću tako da ću se u prvom djelu najprije pozabaviti nekim od mogućih izvođenja o proizvodnim snagama društva i njihovom shvaćanju proizašlih iz marksističke tradicije, a koje smatram posredno relevantnim za shvaćanje i vrednovanje političko-ekonomskih zahtjeva u postkolonijalnim zemljama. Potom ću se pozabaviti bitnim idejnim prepostavkama odnosa boljševizma prema izgradnji socijalizma u zemlji kapitalističke periferije. Ta točka od neizmjernog je značaja zbog same činjenice da je Oktobarska revolucija (uz sve ostalo) uistinu samosvjesno krenula

u komunizam na terenu proizvodno (onda/dakle i ekonomski, kulturno, politički itd.) zaostale zemlje i da je (za razliku od praktički svih svojih sljednika) u potpunosti bila svijesna suštinske bezizglednosti vlastitog položaja. U slučaju današnjih postkolonijalnih zemalja imamo sasvim različit svijet i kontekst, no imamo i a) zaostali dio planete koji b) barem načelno i donekle teži ka nekom socijalizmu i s obzirom na taj cilj c) nalazi se u praktički jednako bezizlaznoj situaciji kao i Oktobarska revolucija. Poanta cijele priče o boljševizmu je sljedeća: pošto nitko u Južnoj Americi a) niti ide samosvjesno u komunizam, već se prije svega zaustavlja na borbi s konkretnim kontradikcijama kapitalističke pojavnosti; b) niti je svijestan kolika je nemoguća misija komunizam, tj. nadilaženje kapitalizma, naročito sa terena zaostalog područja, sasvim mi se izvjesnim čini da kada bi dotičnih sitnica bili svijesni ne bi bili boljševčki suludi te bi, umjesto da se kite crvenim zastavama, od socijalizma i revolucije bježali glavom bez obzira<sup>1</sup>. Ili drugačije: biti komunist u Rusiji 1917. ili Venezueli 2006. znači prvenstveno biti lud. Skiciranje revolucionarne racionalnosti boljševičkog ludila može nam olakšati zadatku utvrđivanja koliko su chavezisti

našem vremenu očiglednom čini istinitost stare i ofucane fraze ortodoksnog marksizma o razini razvoja proizvodnih snaga kao mjerilu napretka i moći pojedinog društva. Napredak o kojem je ovdje riječ odnosi se kako na relativnu moć društva u odnosu na historijski nerazvijenije društvene konkurente, tako i na apsolutnu moć dotičnog društva u otvaranju novih i prethodno nezamislivih mogućnosti ljudske egzistencije. Gvozdeni zakoni proizvodnih snaga koji operiraju u povijesti danas nam se čine upravo neupitni. Biološki opstanak i jačanje vrsta evolucijski je uvjetovan njihovim prilagođavanjem prirodnom okružju i njegovim zakonitostima. Da se čovjek tim zakonostima ne pokorava, te da upravo suprotno njegova historijska moć i opstanak ovise o tome koliko će uspješno prirodno (u svjetlu ovdje izrečenog historijsko) okružje podrediti sebi, koliko će ga uspješno instrumentalizirati, koliko će učinkovito proizvoditi, danas se čini sasvim neoborivo. Kao glavni razlozi takve neupitnosti i predočivosti temeljnih teza ortodoksnog marksizma u današnjem vremenu čine mi se dvije očigledne empirijske povijesne istine, koje su se očitovali tijekom nekoliko zadnjih desetljeća. Prva bi bila propast sovjetskog, i uopće socijalističkog, društva – društva koje se unatoč svojoj prinudnoj i ideološkoj moći, unatoč apsolutnom i osvještenom političko-vrijednosno-moralnom imperativu za vlastitim održanjem i razvojem, unatoč izostanku ikakvog (neposrednog) izvanjskog pritiska i podrivanja, te uz to unatoč jasnoj usmjerenoći ka razvoju proizvodnje, urušilo kao kula od karata – i to prvenstveno zbog, povjesne li ironije, proizvodne inferironosti i nemogućnosti osiguranja proizvodnog razvoja u odnosu na konkurentna, kapitalistička, društva. Druga povijesna istina koja ortodoksnom marksizmu daje za pravo bila bi neopisiv rast moći i nedodirljivosti; pa onda i nepredočivo širenje i stvaranje novih mogućnosti ljudske egzistencije u okvirima suvremenog kapitalističkog društva, i to upravo na bazi vratolomnog i nesputanog razvoja proizvodnih snaga.

No što su uopće proizvodne snage? Što uopće znači ustvrditi kako razina razvoja proizvodnih snaga kao i njihov karakter određuju i/ili su nadređene svim drugim društvenim fenomenima u historiji? Danas se marksistička dijalektika



ludi, a koliko politički pragmati. Na kraju u zadnjem djelu konačno ćemo se dotaći i nekih konkretnih pitanja i problema bolivarističke revolucije.

## I

Upravo je zastrasujuće koliko se u

<sup>1</sup>naravno uz pretpostavku da nestane zbiljska, prvenstveno kulturno ideološka korisnost socijalističkih ideja za ostvarenje određenih ciljeva.

proizvodnih snaga i odnosa mora činiti kao rezultat spoznajne zabludjelosti i historijskog redukcionizma. Postmoderna nas uči da postoje historije i da nema tog arbitra koji može prosuditi kako je povijest proizvodnih snaga ono bitno u historiji; kako je ta povijest nadređena povijesti seksualnosti ili cirkusa. Gdje bismo bili bez takvih ideja koje nas oslobođaju mraka zabludjelosti. Iskreno slavimo postmodernu ironiju, zahvalimo joj i priznajmo mjesto pod suncem. No to ne znači da se tu ne radi o budalaština. Jer shvatiti ozbiljno postmodernu<sup>2</sup> znači shvatiti je neozbiljno. To je njezin najveći doseg i ujedno ograničenje. Idejna budalaština nastaje kao rezultat spoznajne ograničenosti ozbilnjim shvaćanjem postmodernih ideja i neozbilnjim tumećenjem svega ostalog. Dosljedno neozbiljan pristup morao bi moći razoriti i samu neozbiljnost, spoznajnu ironiju, ukoliko se takav korak pojavi kao opravdan zahtjev. I uistinu mi se čini opravданo vjerovati kako povijest seksualnosti nije jednaka povijesti proizvodnih snaga. Jer pojam proizvodnih snaga kojeg uzimam u obzir ne odnosi se na konkretnu (točnije apstraktno konkretnu, izolirano uzetu) povjesnu pojavu ili fenomen, to nije razvoj motike preko pluga do traktora; niti je razvoj proizvodnih snaga metafizički usud koji unaprijed određuje konkretnе društvene fenomene i zbivanje- proizvodne snage su zbiljski kontekst u kojem se odvija društva i povjesna aktivnost, sazdan od nje same, a vrednovan kriterijem produktivnosti, mogućnosti da se u odnošenju između čovjeka i prirode, kao i čovjeka i čovjeka, u manje vremena obradi i stvori više želenog predmeta.

Proizvodne snage su s jedne strane čisto instrumentalan fenomen čija je zadaća osiguravanje želenog učinka- no s druge strane njihov sastav je čovjek (zbiljski odnosi, društvo i realni uvjeti njegova opstanka) koji se stoga uzdizanjem proizvodnih snaga u potpunosti instrumentalizira uvećavajući vlastitu snagu. Proizvodne snage u tom smislu u povijesti uistinu vladaju od prvog povjesnog čina, no tek slučajno, neosvješteno- dakle one ne vladaju i ne usmjeravaju povijest, ali uvjetuju mogućnosti i moć konkretnog povjesnog društva. Svijet društvene proizvodnje svijet je strukturalne podjele rada, klasnog društva- on je realno novi, ne-prirodni, ali ipak nužni, objektivno zadan, kontekst

ljudske eksistencije. No historijski akteri na svoje odnose i čine u pravilu ne gledaju kao na proizvodne snage; pojam proizvodnih snaga oduvijek ne postoji i to s razlogom jer sama društvena proizvodnja oduvijek nema ekonomski karakter, nije razlučiva od kulture, politike, običaja. Sviest historijskih aktera ne postoji neovisno od zahtjeva svijeta u kojem žive. Za konkretne oblike pretkapitalističkih društava može se reći kako razvoj proizvodnih snaga nije gospodar njihovog kretanja. Ili drugačije ako društvena proizvodnja nije osamostaljena i razlučiva od svih drugih kulturnih, političkih i običajnih fenomena, ako razvoj proizvodnih snaga nije osviještena i temeljna društvena vrijednost, ako društveno kretanje nije u vlastitom samoshvaćanju usmjereno ka razvoju proizvodnih snaga na njihov razvoj se ne može gledati kao na društvenu nužnost, kao na determinantu historije- barem bez metafizičke fige u džepu.

Proizvodne snage, shvaćene u svom najširem smislu, neizbjježno su kontekst i uvijek su bitan faktor koji određuje karakter društva općenito, no one u pretkapitalističkim društvima (ili strogo govoreći preddruštvinama) ostaju zarobljene, nerazlučive u odnosu na totalitet društveno-kulturnog života, ostaju skrivene, djeluju na sljepo i princip njihove dinamike prije je slučajnost negoli uzročno-posljedični razvoj. Historijska društva uz to što ne vide proizvodne snage kao svoju istinu (jer ove uostalom to niti nisu) osviješćuju vlastitu ideologiju, svoje interese i vrijednosti, uopćene interese datih društava, uopćene interese i ideje o njegovoj transformaciji itd. O povijesti se može govoriti samo konkretno; no uvjetno istinitom možemo smatrati generalizaciju kako se po pitanju razvoja proizvodnih snaga, a prije kapitalizma, ona pokazuje kao nesvjesno tapkanje, zbir konkretnih kretnjih i razvoja, obrata i sljedova, neodređenih bilo kakvim faktorom (pa ni u krajnjoj instanci jer krajna istanca ne postoji), a istovremeno (i upravo zbog toga) njena ključna determinanta ostaje sljepo, praktički kontingentno, kretanje proizvodnih snaga kao oblika konkretnе društveno-historijske, posredovane, proizvodnje ljudskog života. O proizvodnim snagama možemo govoriti u čistom/uskom i uvjetnom/širokom smislu. Uvjetno možemo govoriti o značaju, pa uopće i postojanju, proizvodnih snaga u svim društvenim formacijama- no njihovo su čisto značenje i vladavina



predočivi tek u kontekstu kapitalizma.

Obrat dolazi zajedno s modernom, s razvojem građanskog društva. Moglo bi se reći kako nam se čini da je s kapitalizmom konačno natapkana žila povijesne samosvjести i ostvareno društvo čije je načelo razvoj proizvodnih snaga. Privid o otkriću tajne povijesti zabluda je idealističkog povjesnog mišljenja – to otkriće nije ništa drugo doli realno obrazovanje društva čije su proizvodne snage a)osamostaljene i autonomne te b) viđene kao temeljna društvena vrijednost i uvjet opstanka, jačanja i širenja svih ostalih društvenih aspekata. No obrazovanje modernog društva ipak nije naprsto razvoje jedne od povijesti, kultura, društava itd. Moderno društvo,

<sup>2</sup>Držim da nešto kao postmoderna uopće, postmoderna kao takva, bit postmoderne itd. naprsto ne postoji i u tome i je poanta. Ne znam što je postmoderna.



<sup>3</sup>Uvjet pod kojim drži vodu odnosi se na nemogućnost ortodoksnog marksizma da prizna pronaalaženje specifičnih mehanizama građanskog društva koji osiguravaju usklađivanje kapitalističke pojavnosti i općeg interesa razvoja društvenih proizvodnih snaga.

kapitalizam, objektivno nadilazi sve dotadašnje društvene formacije, ono otkriva i obznanjuje njihovu tajnu, razara ih i opstanak bilo kojeg društva od tada je uvjetovan prihvaćanjem njegovih temljenih tekovina. Hegel je dobro primjetio kako su Kinezi izumili barut, ali im je sa zapada stigao top; rekao bih ne samo top u svom upotrebnom obliku, onaj koji ruši kuće, već i top kao roba, onaj koji ruši i transformira društva. Taj top u sebi je donio žig modernog društva, kapitalističkih društvenih odnosa kao proizvodnih snaga. Povratka posle kapitalizma nema – njime je oslobođena moć društvenih proizvodnih snaga. Kapitalizam je od svog početka društvo dinamike i rasta čija je osnova političko-ekonomija; prepreke na koje je naišao u povijesti, vlastite nuspojave i sebi postavljene alternative kapitalizam rješava jednostavnim receptom izmirenja stanja (opstanak cjeline, sigurnost) i povećanja vlastitog učinka, produktivnosti rada (što je bit kapitalističke slobode). Na temelju osvještenja i ostvarenja rasta u njemu se historijski otvara prostor za proširenje i uvrećanje mnoštva ljudskih potreba i težnji. Kapitalističko društvo stvorilo je mnoštvo potreba i vlastitu mogućnost njihovog zadovoljavanja. No s druge strane nije se maknulo od svoje vlastite, samoosvještene prirode društva u kojem razvoj proizvodnje ostaje nadređen obliku i sadržaju društvenih odnosa i svijesti – u kojem dinamika društvenog razvitka sebi podređuje čovjeka. Društveni odnosi i svijest realnih ljudi ostaju u funkciji otuđene društvene proizvodnje. Klasno društvo daleko od toga da je prevaziđeno biva učvršćeno na tronu jer se strukturalna podjela rada nameće pojedincima kao neizbjježna nužnost.

Uz to sasvim bi pogrešno bilo prepostaviti kako kapitalizam sam po sebi univerzalno i nužno stremi razvoju proizvodnih snaga. Suprotna prepostavka temeljna je teza ortodoksnog marksizma koja uvjetno<sup>3</sup> u potpunosti drži vodu. Građansko društvo samo po sebi nije oličenje Uma već je društveni oblik ovisan o promjenjivim, slučajnim i neizvjesnim okolnostima – takvu očiglednost, nerazumljivu svakom poštenom liberalu, poznavao je još i stari Hegel. Konkretno govoreći u jednom se povijesnom trenutku ostvarila okolnost da samo društvo u vlastitoj dinamici stremi ka razvoju proizvodnih snaga. To građansko društvo i njegova društvena praksa bili su utemeljeni na robnoj proizvodnji i

privatnom vlasništvu. Slobodni i jednaki privatni vlasnici tu proizvode jedni za druge i zasnivaju svoje društvene odnose na principima međuvisnosti i konkurenkcije. Na tržištu se osobni interes privatnog vlasnika osigurava povećanjem njegove proizvodne moći u odnosu na ostatak društva čiji je dio i s kojim stupa u međuodnos. Razvoj proizvodnih snaga pojavljuje se kao sredstvo i rezultat osobnog probitka u kapitalizmu. Zbir privatnih aktera koji djeluju u na tom principu pokreće društveni stroj jedinstven u povijesti. Realni rezultat njihova djelovanja stvaranje je, razvoj i osamostaljivanje proizvodnih snaga društva kao cjeline. Za razliku od prijašnjih društava proizvodne snage se više ne razvijaju tapkanjem, slučajno ili kao posljedica nekog ograničenog i izoliranog stremljenja ili potrebe.

No proizvodne snage se ne razvijaju ni svjesno jer društveni akteri na svoj interes gledaju kratkoročno i izolirano-svrha njihovog djelovanja prvenstveno je privatni probitak. Upravo takva svijest nužan je uvjet održanja dinamike kapitalističkog stroja jer njegovo gorivo je prije svega slobodna inicijativa i samoinstrumentalizacija. Upravo zbog tih karakteristika dotičnog društva pojavljuje se potreba za posebnom sferom sačinjenom od autonomnih institucija koje predstavljaju općeniti interes društva kao cjeline i omogućavaju njegovo funkcioniranje. I također se zbog toga nužno pojavljuju teoretičari koji se, da parafraziram Marxa iz drugog konteksa, uzdižu do vizije cjeline dotičnog društvenog kretanja u ekonomskom (politička ekonomija) ili političkom (novovjekovna politička teorija) smislu, da bi se u njihovoj viziji osvijestio općeniti društveni interes (kao osiguravanje razvoja proizvodnih snaga) i učinkoviti mehanizmi postizanja dotičnog cilja. Država se kao prepostavka, nadopuna, forma i kontrola dotičnog društva historijski obrazuje kao njegova neizostavna pratile, kao ono umno u njegovoj zbilji – kao institucionaliziran općeniti interes građanskog društva. Država prije svega istupa kao zaštitnik i promicatelj razvoja proizvodnih snaga (prvenstveno na nacionalnom nivou); ona svjesno nastoji utjecati na njihov razvoj i u tom smislu dolazi u sukob s ovim ili onim partikularnim interesom ona je svjesna svog mjesta i funkcije – u pravilu ona (i)racionalnost građanskog društva drži legitimnom sve do trenutka

njene samodestrukcije. Ukoliko društvo vlastitim sredstvima ne uspjeva ostvariti minimum vlastitih zahtjeva kao korektiv i pripomoć pojavljuje se državni plan. I na koncu sama ta država ovostrana je društvena pojava, njen identitet, funkcija i oblici podložni su konkretnim historijskim okolnostima, konkretnoj političkoj i(l) klasnoj borbi- država je kao takva jedna socijalna pojava. Kao i društvo državu možemo gledati samo konkretno; konkretno političko djelovanje dinamično je i otvoreno te nije ograničeno apstraktnim generalizacijama o biti i funkciji države- ono što ga uvjetuje konkretna je historija.

Kakogod bilo ključno obilježje modernog građanskog društva, kapitalizma, upravo je razvoj proizvodnih snaga kao njegova istina. Kapital, kao mrtvi rad, i radna snaga, kao živi rad, nisu ništa drugo doli dva aspekta proizvodnih snaga društva. Liberalna je zabluda uvjerenje o pojedincu kao biti moderne. To što se sreća pojedinca prepušta njemu samome i što je njeno uvećanje jedini zdravorazumski društveno legitimni kriterij uvjetovano je time da se radi o privatnom pojedincu, pojedincu koji je voljan napustiti sva svoja određenja u korist onog radnog/proizvodnog, kako bi za uzvrat dobio umnogostručeni višak prethodno otuđenih određenja u robnom obliku. Sloboda privatnog pojedinca uistinu je njegova istinska emancipacija u odnosu na sve historijske, kulturne, religijske i druge okove- to je njegovo stavljanje na vlastite noge, njegovo prsvajanje sebe kao vlasništva. Sasvim je drugo pitanje što u zamjenu za dotičnu emancipaciju mora dati, tj. koji je njen uvjet. Taj uvjet kod mладог Marxa poznat je pod pojmom otuđenja. Otuđenje pojedinca, jednostavno rečeno, njegovo je prisilno uvlacenje u društvenu proizvodnju. Rast društvene proizvodnje, rast produktivnosti rada, razvoj proizvodnih snaga nužan je uvjet opstanka kapitalističkog društva. Komunizam kao samosvjesno prsvajanje proizvodnih snaga od strane konkretnog društva nije ništa drugo doli njihovo ukidanje i nadilaženje kao takvih- u njihovom strogom značenju. Nema i ne može biti nadilaženja cjeline racionalnosti građanskog društva, komunizma, bez ostvarenja suludo radikalnih revolucionarnih zahtjeva.

No ipak ono što je u cijeloj prići za našu stvar (pitanja Venezuela) bitno nije sam nužan zahtjev za podudarnošću kapitalizma i razvoja proizvodnih snaga,

već konkretni oblici i mogućnosti njihove nepodudarnosti. U zbilji ne postoji unaprijed određen razvoj proizvodnosti društva, svijeta kao cjeline. Bitni i racionalni, općeniti interes kapitala kao razvoj proizvodnih snaga trajno se i stalno mora nametati iracionalnoj i promjenjivoj konkretnosti vlastitog društva. Općeniti interes kapitala sasvim je apstraktan i sam po sebi neopipljiv, a historijsko kretanje, bilo ono prepušteno vlastitoj (i)racionalnosti, bilo vođeno političkim silama s racionalizatorski-aktivističkim pretenzijama, neizbjegno dovode do nepredvidljivih posljedica. Liberalna univerzalistička kozmopolitska utopija danas je posebno aktualna, u preskriptivnom smislu za građansko društvo apsolutno legitimna, te kao potencijalna realnost nesumljivo ostvariva u nekoj budućnosti- no tu se radi o pukoj ideologiji, o opasnoj i lažnoj istini postojećeg društvenog sistema. Liberalna utopija je laž. Moderno društvo slobodnih konkurenata vlastitim se razvojem transformiralo u društvo najamnih radnika s jedne i kapitala s druge strane, da bi onda dotični rascjep uvjetovao i usmjeravao povijest zapada posljednjih 150 godina. Ili, a što nas ovde prije svega zanima, razvoj proizvodnih snaga, kapitala, privatnog i slobodnog pojedinca u jednim zemljama s jedne je strane značio nametanje posebnih okova drugim zemljama i destrukciju njihovih društava i kultura, dok je s druge strane ograničio mogućnosti njihova razvoja po istoj šabloni. Problem (post)imperializma i općenito nejednakog razvoja još je uvjek uvelike na dnevnom redu. Razvoj proizvodnih snaga zemalja u rascjepu povijesti istovremeno zakašnjelih i prisiljenih na kapitalizam jedno je od ključnih i očitih društvenih kontradikcija našeg povijesnog trenutka. Svakim je danom sve jasnije koliko grijše svi oni koji pred očima vide konačnu globalnu pobjedu kapitala, konačno dovršenje njegovog globalnog formativnog procesa, stvarenj Imperija isl. Povijesna je mogućnost da će u budućnosti Kapital uistinu dolunjati do svog globalnog dovršenja i zaokruženjanju do tada će još morati prebroditi more konkretnih prepreka (koje si uz iznimke prvenstveno sam postavlja). Da u prvom svijetu postoji treći, a u trećem prvi obična je fraza- pravo je pitanje zašto Venezuela ne može proizvesti traktor?

## II

Prepostavka boljševičkih ideja

čvrsto je uvjerenje kako monopolistički kapitalizam (imperializam) s početka 20.stoljeća predstavlja trenutak u kojem kapitalistički društveni odnosi i daljnji razvoj proizvodnih snaga društva više nisu pomirljivi. Tada se čini očiglednim kako je historijski razvoj kapitalizma doveo do stanja u kojem privatno-egoistično-partikularno-razbojnički interesi centara ekonomске (društvene) moći, vladajuće klase, koji državu koriste kao vlasiti instrument apsolutno onemogućavaju ostvarenje interesa cjeline društva i daljnji razvoj proizvodnih snaga. Razvoj proizvodnih snaga tu je, u skladu s teorijom ortodoksnog marksizma, viđen kao tajna povijesti, ali i univerzalno legitimna vrijednost. U takvom kontekstu revolucija dolazi kao radikalno odstranjenje interesa koji očigledno guše samo građansko društvo i svojom lošom partikularnošću onemogućuju njegov daljnji razvitak. Učinkovito sredstvo dotičnog odstranjenja jedino je izmjena samih društvenih odnosa koji bivaju ugroženi vlastitim nuspojavama. Oslobođenje proizvodnih snaga u tom je smislu nužno i ukidanje kapitalizma. No uz funkciju oslobođenja proizvodnih snaga boljševici revoluciju istovremeno vide i kao specifično nadilaženje podređenosti ne samo partikularnim interesima vladajuće klase već i samim zahtjevima sistema, kapitala-mrtvog rada, spram živog radnika-pojedinca. Njihova druga pretpostavka uvjerenje je kako oslobođenje proizvodnih snaga u kontekstu komunističke revolucije od strane proletarijata istovremeno mora razultirati i:

1) rasterećenjem realnog pritiska na samog radnika u imperialističkim zemljama koji revolucijom biva politički emancipiran, društveno dobija pristup blagodatima kulture i bogatstva koji je stvorio već do tada ostvarni razvoj proizvodnih snaga, a u kapitalizmu je rezerviran za društvenu elitu; u istom smislu biva rasterećen (i vremenom sve više) od svojih obveza kao radnika (smanjenje radnog vremena itd.) te aktivno usmjerava i kreira same ciljeve društva, pa onda uz to što određuje prioritete ekonomskog razvoja postaje suveren i nadređen tog razvoja;

2) oslobođenjem kolonijalnih masa u uvjetima imperialnog jarma, njihovog integriranja u svijet, ciljani i planski poticaj razvoja njihove ekonomije s predmodernog na moderni nivo, nacionalna emocijacija i druga ostvarenja

buržoaskih zadatka: opismenjavanje, kultiviranje, te samim time osiguravanje impulsa razvoju proizvodnih snaga cjeline koja onda uravnoteže napor i ulog u osiguravanje napretka tih zemalja.

Po strani ostavimo pitanje radi li se tu o preteškim zadacima koje je nemoguće ostvariti komunističkim sredstvima oslobođenim od instrumenata partikularnosti, egoizma i strasti za stjecanjem koji su se historijski pokazali nužni i adekvatni u povijesti razvijenog centra. Ostavimo i probleme i razloge današnje historijske neadekvatnosti takve komunističke perspektive- time ćemo se pozabaviti kasnije. Ono što nam mora biti interesantno uvezši u obzir prepostavke boljševizma negov je zbiljski radikalizam, istinska suprostavljenost građanskom društvu i državi izvedena iz realnih interesa unutar njih i racionalne argumentacije. U tom smislu boljševik daleko od toga da je luđak, iracionalni fanatic koji je u stanju vlastitom na razumu neutemeljenom cilju žrtvovati cijeli svijet. Upravo suprotno njegova je revolucija zapravo ostvarenje zahtjeva Uma, lišavanje modernog društva iracionalnih ostataka sadržanih u njemu. A to konkretno znači radikalna transformacija dotičnog društva na globalnoj razini, svjetska revolucija. Konkretni problemi Rusije kao društva koje se nalazi na marginama kapitalističkog svijeta, koje realno nije prebrodilo svoju buržoasku revoluciju i nalazi se na predmodernom nivou sami po sebi nužno su sekundarni, oni se gledaju kroz prizmu svjetske revolucije i nadilaženja kapitalizma u cjelini. No rusko društvo je historijski kontekst boljševizma; svi njegovi problemi, problemi nerazvijene kapitalističke periferije i političke nekonstituiranosti, uvjetuju otvorene revolucionarne mogućnosti. Kapitalizam je razlog krize ruskog društva, no upravo zbog toga što je nužna realnost koja na vlastitim osnovama ne može funkcionirati, što razvoj Rusije na kapitalističkim osnovama u kontekstu imperijalizma proturijeći sam sebi-slično kao i kod nerazvijenih postkolonijalnih zemalja, današnje Južne Amerike. Ono što je ludo u priči o boljševizmu njegovo je marksističko nasljeđe uvezeno u ruski kontekst. Apostolno grijše svi ortodoksnii marksisti koji su svojim šablonskim metodama osuđivali boljševike kao marksističke heretike i neznalice jer ne poštuju zakonistosti razvoja proizvodnih snaga i ne razumiju nerazvijenost ruskog

društva. Boljševici su dobro poznavali i marksizam i Rusiju, ali su unatoč tome svjesno iz Rusije krenuli u komunizam. U idejama Lenjina i Trockog uistinu se može isčitati posebnost boljševizma- oni su absolutni genijalci i potpuni luđaci. Marksizam bi se bez Okotobarsake revolucije zasigurno pretvorio u buržoasku političku i akademsku doktrinu, a socijalizam prirodno izgubio svoje radikalno i antikapitalističko značenje. Ovako se povijest dvadesetog stoljeća odvrtla svojim putem, a nova nasljeđa



komunizma stvorena su u našoj realnosti.

Konkretna postkolonijalna, slabo razvijena društva, kao što je južnoameričko, suočavaju se sa svojim globalnim konkretnim problemima i kontradikcijama. Na njih se može odgovoriti barem na jedan razuman i jedan sulud način. Razuman je iznalaženje pragmatičkih i konkretnih metoda (političkih, ekonomskih, socijalnih) rješavanja problema kapitalističke periferije, razvoja proizvodnih snaga i ujednačenja razvoja. Sulud način je kao sredstvo rješavanja tih realnih problema izabrati svjetsku komunističku revoluciju, transformaciju i nadilaženje svjetskog kapitalizma u cjelini. Socijalističko nasljeđe ili tzv.socijalističke metode (kao jaka i aktivna socijalna i ekonomski funkcija države; ili mobiliziranje narodnih masa; ili egalitarna ideologija itd.) mogu se sasvim legitimno iskoristiti u racionalnom smislu- no to i dalje nema veze s osvještenom težnjom ka nadilaženju kapitalizma na globalnoj razini. Ili čak ako i znači ne znači kako akteri koji tako misle nisu zahvaćeni vlasitom ideologijom, te kako ih povijest neće ošamariti mokrom krpom.

Mogućnost komunističke revolucije u Južnoj Americi potrebno je sagledavati

kroz mogućnost postojanja i djelovanja suvremenog oblika pokreta i ideja koji su u stanju biti jednako ludi kao Lenjin 1917. Ono zbog čega prethodno ocrtna izvorna boljševička vizija i njene prepostavke ne mogu biti historijski adekvatni u današnjem kontekstu i zbog čega je sama svojevremeno došla u bezizlazan položaj svakako je potcenjivanje mogućnosti općenitog interesa kapitala da suzbije partikularnosti kapitalista i iracionalnosti konkretne pojavnosti kapitalizma, te osigura daljnji razvoj sistema, posedstvom razvoja proizvodnih snaga; kako na uštrb komunističke alternative, tako i uz produženje kolonijalne porobljenjnosti zaostalih društava, pa i daljnje žrtvovanje domaćeg proletarijata. Boljševizam se bazira na očiglednom podcenjivanju mogućnosti politike da s uzdigne iznad iracionalnoisti na partikularnosti konstituiranog društva i u korist općeg interesa društva/kapitala provede kontrolu, intervenciju i reformu kako bi se nadišli pojedinačni problemi koji ugrožavaju opstanak društva i ograničavaju njegovu dinamiku. U tom smislu obuzdavanje partikularnosti u monopolnom kapitalizmu političkim sredstvima osigurava se daljnji razvoj proizvodnih snaga i to na kapitalističkoj osnovi – tako da taj razvoj:

a) nezadobija emancipatorsko značenje prepostavljeno u kontekstu proleterske revolucije (diktature proletarijata);

b) otvara nove mogućnosti i mehanizme porobljavanja kako u kontekstu dalnjeg i dubljeg ograničavanja zbog sebe (treći svijet, marginalizirane skupine), tako i daljnje i dublje ograničavanja u samome sebi (zapadno društvo, otuđenje);

c) otvara nove mogućnosti ljudske egzistencije, sam u sebi generira novi destruktivni, ali i emancipatorski potencijal- kako za slobodu ličnosti u njegovom kontekstu, tako i u smislu nadilaženja njegovih ograničenja.

Ono što u cijeloj priči postaje jasno činjenica je kako s obzirom na sve više nije moguće iz komunističke perspektive ciljati isključivo na partikularni kapitalizam koji ugrožava interes cjeline jer je:

a) historijski ta kontradikcija barem donekle prevladana, ili je pokazala da je prevladiva, tj. općeniti interes kapitala posredstvom politike može se (iako nipošto ne mora) nametnuti privatnim interesima koji su baza samog društva- načelo njegove konstitucije;

b) samo suprostavljanje iracionalnosti partikularnih interesa vladajuće klase

danasmogućes pozicija koje polaze od interesa cjeline postojecog kapitalističkog društva i u tom smislu partikularni politički interes danas je nerijetko otpadnik u vlastitom svijetu;

c) što je jasno kako je sklopljen pakt između tih dvaju strana, te da sam društveni realitet danas čini kako ludilo i egoizam privatnog interesa, teko i težnja ka zaštiti i promicanju općeg interesa cjeline- koji je sam po sebi ideologija u svom čistom simisu, zbiljski interes kapitala koji sasvim racionalno može zahtjevati smrt i žrtvovanje živih ljudi za svoje svrhe, a u svom idealnom obliku (čije je naličje tzv. potorošačko društvo) predstavlja upravo ograničenje, a ne realizaciju ljudske slobode.

d) zato što sva emancipacijska dostignuća koje je kapitalizam ostvario u zadnjem stoljeću i još može ostvariti istovremeno mogu biti usčuvana, a njihov pronositelj istovremeno doveden u pitanje, jedino odstupajući od ideologije interesa društva/kapitala kao istinski općeg interesa.

### III

Temeljni problem Južne Amerike sastoji se u tome što se taj kontinent još nije isčupao iz svog postkolonijalnog statusa. Razvijenost proizvodnih snaga, ekonomije tj. društva/kapitala u Južnoj Americi nikada nije uskladena s stanjem u razvijenim zamljama, bivšim imperijalističkim centrima. Ekonomski gledano te su zemlje u kontekstu svjetskog tržišta i dalje osuđene na izvoz jeftinih sirovina i uvoz finalnih proizvoda. Socijalno gledano još su davno razorena tradicionalna južnoamerička društva, ruralni oblici njihove proizvodnje života, i cijeli je kontinent urbaniziran s deficitom industrije i proizvodnje tako da populaciju južnoameričkih gradova uglavnom čini gradska sirotinja. Čvrsto tradicionalno kulturno uporište razoren je i(l) oscilira oko specifičnog katoličanstva, a narodne mase su nepismene, neobrazovane i umnogome nekultivirane u građanskom smislu. Politički se radi o društвima koja nikada nisu u pravome smislu osjetila blagodati liberalne demokracije; i to s razlogom jer sami južnoamerički politički oblici tijekom 20.stoljeća odgovarali su s jedne strane istini vlastitog društva, a s druge su strane bili podložni direknoj i svjesnoj makijavelističkoj politici razvijenih zemalja. Socijalističko nasljeđe na južnoameričkom kontinentu nikada nije diskreditirano, upravo suprotno ostalo je pozitivna vrijednost- jer svi

režimi koji tijekom 20.stoljeća nisu mogli (ili ni htjeli) isčupati kontinent iz umnogome predmodernog statusa bili su u ovom ili onom smislu buržoaskog i(l) razbojničkog karaktera, a svi pokreti koji su realno stremili općem interesu uglavnom su nosili crvenu zastavu. Nacionalistički-populistički (buržoaski) režimi diljem Latinske Amerike na ovaj ili onaj način (ne)uspješno su balansirali na pozornici svjetskog sistema, uspjevali su osigurati minimum nacionalnog razvoja i socijalnog/klasnog balansa sve do početka novog vala ekonomskog liberalizam 80tih godina. Početak 90tih označio je konačni triumf novog vala svjetskog kapitalizma i ideje slobodnog tržišta, kao i pokopavanje sovjetskog sistema s jeden i intervencijske države blagostanja s druge strane. Takav kontekst onemogućio je dotadašnji južnoamerički oblik populističkog-nacionalizma kao oblik političkog zatomljavanja problema dotičnog društva. Liberalne metode iz 90tih godina primjene na južnoamerički kontekst prouzročile su totalni kaos. Stvoreni su preduvjeti širokog socijalnog istupanja protiv neoliberalizma (kao metode i trenda) s jedne strane, kao i podređene pozicije Južne Amerike u kontekstu svjetskog kapitalizma uopće (dakle protiv same objektivne logike tog sistema).

Cinjenica da je upravo Venezuela izrodila Huga Chaveza svakako je donekle slučajna, ali je s druge strane određena činjnicom kako naftno bogatstvo te države pruža mogućnost održivog političkog projekta koji kreće protiv ispravljanja nepravdi svjetskog kapitalizma tj. ka rješenju postkolonijalnih pitanja u kontekstu suvremenog svijeta. Chavezova je pozicija strogo ekonomski gledano istupanje intervencionizma protiv iracionalne logike slobodnog tržišta, a u svrhu osiguranja ekonomskog razvoja nerazvijene zemalje i u tom smislu u potpunosti ostaje unutar granica svijeta kapitala. No ta politika takodjer predstavljaju oslobođenje južnoameričkih masa njihova statusa ispod razine predmodernog stanja. Interesi koji stojeiza Chaveza imaju svoju povijesnu nužnost i oni su nespojivi s liberalnim sredstvima. Zdravorazumski gledano sasvim je nebitno je li bolivarsitička revolucija kapitalistička, komunistička; božija ili vražja, već je jedino bitno donosi li ona dobrobit ljudima Venezuele, je li ona realizacija njihovih težnji i interesa.

No kako je zdravi razum sam po sebi

opasan i lažan neophodno je primjetiti kako zamišljeno dovršenje kapitalističkog globalizacijskog projekta, koji je sam temeljno obilježje moderne, izvor mora patnje i prepostavka/uzrok svih vlastitih pojavnih problema, očito ne može biti provedeno liberalnim metodama. Konkretno govoreći žrtvovanje rasta jednakosti pri zbiljskom integriranju i usklađivanju treceg svijeta sa centrima svjetskog kapitalizma opću je interes Kapitala kao cjeline. Dotični proces na dnevnom je redu. Liberalni instrumenti ponovo slabe i pretvaraju se u idologiju partikularnog interesa s obzirom na postkolonijalni svijet. Zamišljeni poraz današnje vladavine neoliberalizma nipošto nije poraz Kapitala već prije njegov triumf, korak ka konacnom integriranju svijeta u Kapital. Isto kao što zamiranje političkog, ekonomskog i svjetonazorskog liberalizma u prvoj polovini 20.stoljeća nipošto nije značilo zamiranje kapitalizma, već je predstavljajo neophodan uvjet njegovog razvoja. Dovršenje procesa apsolutnog zaokruženja i dovršenja Kapitala kao svijeta sasvim je nemoguć bez nadilaženja nejednakosti u (post)imperijalistickom smislu.

Upravo to je odgovor na ključno pitanje razvoja kapitalizma koje glasi: može li opći interes kapitala biti zadovoljen polovično, realnim širenjem dominacije zapadog kapitala i pukim periferiziranjem ekonomski nerazvijenog dijela svijeta ili 'prirodnim' draznjem na toj razini? No opet konkretna historija pokazuje kako se tu ne radi o mehanickom, evolucijskom, ili na bilo koji način historijski nužnom i unaprijed upisanom procesu. To je problem unutar kapitalizma naizgled nerjesiv, a opet nužno razrješiv (da kažemo historija si postavlja zadatke koje moze razrjesiti). Politička pozicija čiji je problem Kapital sam, u svom općem i idealnom, kao i konkretnom i pojavnom smislu, svoju prasku i stav mora izgraditi s obzirom na zbiljsko povijesno zbivanje, konkretnu povijesnu materiju, a ne bilo kakve generalizacije o njoj i njezinom nužnom tijeku.

Konkretno problematiziranje cjeline i pojedinih fenomena bolivarističke revolucije potrebno je gledati kroz prethodno skicirane refleksije. Puko vrijednosno osuđivanje Chavezovog populizma, nedovoljne radikalnosti ili prevelike autoritarnosti venezuelanske vlasti, kapitalističkog karaktera venezuelanskog društva, državne ideologije i zasnivanja na katoličanstvu, licemjerja, makijavelizma, potencijalne

opasnoti itd. jednako je nebitno i besmisleno kao ideološko apologetski stav po svim tim točkama. No ipak teško da postoji idejna bljuvotina veća od mnoštva ljevišarskih ideoloških vrednovanja i analiziranja procesa u Venezueli. U odnosu na ogromnu većinu anarhista, komunista, socijalista, ovih i onih, spoznajno je i idejno osvježenje pročitati koju riječ buržoaske štampe, chavezističkih ideologa ili akademskih ispraznih prdala o problemima bolivarskičke revolucije. Sačuvaj nas bože revolucionara čija se inteligencija ne uzdiže nad razinu idealističke neiskrenosti spram samoga sebe.

Jer kako će si jedan pobornik samoupravnog socijalizma ili anarhosindikalist objasniti situaciju u kojoj se u Venezueli stvaraju nekakve radničke samoupravne i suupravne organizacije po tvornicama. Pa naravno da je dotični proces jasna manifestacija isčekivanog radničkog samoorganiziranja, začetak svjetske revolucije. Oni su predodređeno sljepi na činjnicu kako država svojim poticajima i sredstvima, dobivenim od prodaje nafte na svjetskom tržištu i skupljanjem poreza od uspješnih privatnih firmi, omogućuje funkcioniranje propalih firmi kojima djelomično upravljaju radnici. Štoviše samo suupravljanje prije je izraz vladine socijalne politike negoli revolucionarne aktivnosti radnika koji žele uništiti kapitalizam. Ili recimo svaki će dosljedni komunist i anarhist vidjeti nešto sporno u zblžavanju venezuelanske države sa islamističkim Iranom ili prijateljskom sklapanju ugovora sa krupnim kapitalom. Ta očito je da to nije revolucija! No cijela je stvar u tome da pred pitanje je li to revolucija, mora doći pitanje kakva je to revolucija, što ta revolucija znači s obzirom na zbiljsku političku viziju, cilj i praksi njenih subjekata. Jer Iran će Venezuela jeftino podariti tehnologiju i mogućnost proizvodnje traktora; a poslovno povoljan ugovor sa Shellom osigurati će odgovarajuću razinu sredstava koja je moguće raspodjeliti u razvoj domaće ekonomije i osiguranje socijalnih programa koji će, uz ostalo, osigurati obrazovanu i učinkovitu radnu snagu neophodnu za razvoj domaćeg društva/kapitala.

Kakogod bilo potrebno je pristupiti konkretnim društvenim kretanjima u Južnoj Americi oslobođeno od predrasuda. Podržati ili ne podržati venezuelansku revoluciju?

Radi se o pogrešno postavljenom pitanju. Prava pitanja su s koje pozicije netko podržava venezuelansku revoluciju u kojem njenom smislu. Ukoliko se radi o tome da ona, kao što nam je u nedavnom razgovoru rekao drug Torres, omogućuje da konkretni radnik iz venezuelanske provincije na posao putuje za jedan umjesto za četiri sata, i u svom životu ima osiguranu mogućnost lakše egzistencije, postoji li netko tko bi joj se mogao suprostaviti? No također utoliko ukoliko sam odlazak na posao tog radnika predstavlja njegovu muku, ili ukoliko se same proizvodne snage društva pojavljuju, egzistiraju i komanduju osamostaljeno u odnosu na konkretnе ljude koji ih čine, venezuelanska revolucija ne može biti podržana od strane komunističkog revolucionara koji komunizam vidi kao mogućnost nadilaženja takvog društvenog uređenja.



## MOBILIZACIJA KURDA U TURSKOJ: NEWROZ KAO MIT

*Delal Aydin*

*preveo Nikola Mokrović*

Od 1990. nadalje Turska je svjedoči fenomenu pretvaranja kurdske nacionalne pokrete u masovni pokret. Demonstracije koje se dešavaju oko dana Newroza (21. ožujak), koji Kurdi prihvataju kao svoj tradicionalni novogodišnji festival, jasno je ukazao na ovaj fenomen. Štoviše, ove demonstracije postale su prostorom u kojem se izražava zahtjev za kurdske identitetom. Intenzitet obračuna između Kurda i snaga sigurnosti tijekom tih demonstracija ubrzao je debate o kurdske pitanju. Sa druge strane, festival je naknadno počela službeno obilježavati i država pod imenom *Nevruz*. Tijekom tih proslava, postavljeno je pitanje o Newrozu kao u biti turskom festivalu. Stoga, sukob o ideološkom značenju Newroza između kurdske nacionalizma i državne ideologije postao je vidljivim u sukobu oko

izgovaranja riječi (*Newroz vs. Nevruz*). Newroz kao obilježje postao je ideološkim bojnim poljem (Voloshinov, 1973: 23).

Time je postao iz razloga što označava postojanje odvojenog kurdskog identiteta u Turskoj. Štoviše, Newroz, kao mit, ima presudnu ulogu u njegovoju konstrukciji. Ovaj tekst analizira ulogu Newroza u procesu mobilizacije Kurda sa tezom o odvojenom identitetu u Turskoj. Drugim riječima, u njemu se govori o konstruiranju mita. Priča o tom konstruiranju može se shvatiti ili kao proces korištenja mita za stvaranje nacionalnog identiteta, ili kao stvaranje protu-hegemonije protiv određene kulturne hegemonije. Legenda o Kawi, koja čini glavni sastojak Newroza, ima funkciju kao mit podrijetla ili povratka koji omogućava imaginaciju (Anderson, 1991) kurdskog nacionalnog jedinstva. Sa druge strane, Newroz je element koji je zasjenjivao zdravi razum ili isključivala kulturna hegemonija (Williams, 1977). Ovaj aspekt Newroza omogućio mu je da postane oruđem za izgrađivanje protu-hegemonijskog diskursa uz pomoć Legende koja naglašava ‘otpor’. Ti momenti koindiciraju u točki gdje kurdska nacionalisti svojom zadaćom smatraju konstruiranje kulturnog identiteta kako bi se stvorio nacionalni pokret. Proces konstruiranja kulturnog jedinstva uključuje dva koraka; prvi, otkrivanje kulturnih razlika spram kulturne hegemonije, koju je poticala turska država-nacija, drugi, stvaranje kulturne homogenizacije među pripadnicima kurdske populacije. Newroz je element koji ne postoji unutar kulturne hegemonije, on je ‘alternativna priča’ (Williams, 1977). On ima ulogu ujedinjavanja visoko fragmentirane kurdske populacije na mitološkoj bazi, služi kao zajedničko polje s one strane svih religioznih, lingvističkih i klasno utemeljenih razlika među Kurdimama. Kroz ulogu stvaranja homogenog identiteta, Newroz postaje instrument ‘transfera identiteta’ (Armstrong, 1982: 130); omogućavajući zamjenu starog identiteta novim.

Prije takve analize pomoglo bi upoznati čitatelje ‘11.teze’ sa Newrozom i Legendom kojima su oni nepoznati. Newroz danas prihvataju svi kurdski pokreti (uključujući one u Iranu, Iraku i Siriji) kao opći nacionalni festival (Bozarslan, 2002: 843). Međutim, njegovi izvori sežu nazad u drevna vremena. Poznato je da se 21. ožujak, simbol dolaska proljeća, široko slavio u agrarnim društvima Mezopotamije. Sa druge strane, sa svojim perzijskim karakteristikama, koje su

također izvor kurdske verzije Newroza, duboko je usađen u rituale i tradicije zoroastrijskog sistema vjerovanja. Nakon dolaska Islama u Iran, Newroz je nastavio postojati miješajući se sa islamskim vjerovanjima, među ljudima i na dvoru. Otomanska palača, na koju je uvelike utjecala perzijska kultura, nastavljala je tradiciju Newroza sve do najkasnijeg razdoblja postojanja (The Encyclopedia of Islam, 1988: 234).

Danas, godina u iranskom kalendaru još uvijek počinje festivalom 21. ožujka i podijeljena je na mjesecce prema sunčanom kalendaru.<sup>1</sup> Newroz je također početak godine za narode nekadašnjih perzijskih područja poput Afganistana, Republike Azerbejdžana i republika Središnje Azije.

Legenda o Kawi predstavlja zajedničko uteviljenje mita u odnosu na cijelokupnost današnjih kurdskih pokreta (Bozarslan, 2002: 843). Prihvaćena je verzija legende u kojoj Kawa sa narodnim pokretom pobjeđuje asirskog kralja Daghaka. Narod koji se u njoj pojavljuje jesu Medani, koje kurdska historiografija uzima kao svoje prethodnike. Dan pobjede koji je spomenut u legendi slavi se kao festival Newroz.

Kurdska nacionalisti preuzeeli su legendu posebno iz Shahname (Knjiga kraljeva). Shahname je napisao Firdausi, sastavljena je od narodnih predaja i genaoloških priča. U stvari, tijekom svog života, Firdausi je bio pod pritiskom zbog neislamskih faktora. Mislilo se da je priča u zoroastrijskom vjerovanju o borbi između zmaja Azydahaka i Thraetaona baza za mit u Shahname. Firdausi priča o zmijama koje izlaze iz ramena Daghaka (zmaj Azydahak) zbog poljupca Vraga (Šejtan).<sup>2</sup> Daghak odsjeca zmije ali one opet izrastaju. Tada vrag uzima oblijeće lječnika i savjetuje Daghaku da dopusti zmijama da pojedu ljudski mozak. Kralj dopušta ubijanje mladih za tu svrhu. U to vrijeme, dvoje prijaznih ljudi počinju raditi u palači kao kuhari. Kada vide dvoje mladih dovedenih na žrtvovanje, osjete sažaljenje prema njima, ubiju samo jedno te pomješaju mozak sa ovčijim, a drugo puste. Oslobođenici tako odlaze skrivati se u planine. Tamo je nastaje kurdska pleme:

(..)svakog mjeseca  
Kuhari su spasili trideset mladih od pokolja.  
A kad je broj dostigao dvije stotine spašenih  
obdareni su, od nepoznatih pružatelja,  
ovacama i kozama, te poslani u pustinju.

*Tako nastaje Kurdi, koje ne znaše mirnog doma,  
ali žive u vunenim šatorima i ne boje se Boga. [kurziv dodan]*

Četerdeset godina prije smrti, Daghak u snovima vidi svoj kraj, osobu kraljevske loze po imenu Feridun, koja će ga raniti sa budzovanom u obliku glave bika i zarobiti ga. Daghak, tražeći načina da se rješi Feriduna, odluci stvoriti veliku vojsku, sastavljenu od ljudskih bića, divova i vila, i za to traži pomoć od plemstva iz svake provincije. Ti će ljudi potpisati papir da je Daghak iskren i pošten čovjek. Kako ga u strahu od kralja potpisuju, kovač po imenu Kawa dolazi u palaču i traži kralja da poštedi sinovljev život, koji će biti ubijen kako bi zmije pojele njegov mozak.

Daghak prihvata Kawinu želju, ali zahtjeva od njega da potpiše isti papir. Pročitavši što u njemu piše, Kawa to odbija učiniti, više na potpisnike te odlazi iz palače. Nakon toga započinje ustakan protiv kralja, pretvarajući svoju kovačku jaknu u zastavu. Ljudi na tržnici ga podržavaju, te zajedno odlaze Feridunu.

Kada je Kawa napustio prisustvo šaha, masa se okupila na tržnici.  
I dalje vikao je, tražeći pomoć,  
tražeći od svih da se bore za svoja prava.  
Uzeo je kožnu pregaču, kakvu kovači  
nose da zaštite noge pri kovanju,  
postavio ga na vrh kopljja i odmah se  
kroz tržnicu počela dizati se prašina.

Tako ta jadna koža, bezvrijedna kakva je,  
odvojila je prijatelje i neprijatelje.  
Uzeo je vodstvo, i mnogi hrabri ljudi,  
došli su ka njemu; pobunio se i otisao  
ka Feridunu. (ibid. pp.156-7).

Kada je stigao u palaču Feridunovu, dočekan je suzama radosnicama. Feridun prihvata Kawinu pregaču kako je krasi sreća i daje joj naziv ‘zastava Kawe’ što je ‘razgalilo sva srca’. Feridun polazi u rat, sa Kawinom zastavom i Kawom. Nakon duge borbe, pobijede Daghaka i zatvara ga u planini Demavend i sam postaje kraljem.

Figura Kawe u Shahname, koji je pretvorio ‘bezvrijednu kovačku pregaču u zastavu’ privlači pozornost i vrlo je prikladna za percepciju javnog vođe. Njegova specifičnost stvorila je temelj za Newroz kao mit otpora koliko i mit podrijetla. U stvari, Kawa je bio simbol ustanka u tadžikistanskoj poeziji; neki fragmenti Shahname upotrebljavani

su tadžikistanskoj agitaciji protiv Njemaca u Drugom svjetskom ratu a Hitler je usporeden sa ‘zmajskim carjem Dahhakom’ (Aksoy, 1998: 19).

Kurdi su konstruirali mit kao ‘revolt protiv tiranije’. Neki elementi, poput Feriduna, islučeni su iz naracije a Kawa se pojavio kao kurdska junak. Štoviše, Legenda o Kawi ujedinjena je sa Newrozom, suprotno činjenici, navedenoj u Shahname, da je dan kada je Feridun preuzeo tron, slavljen kao ‘Mihrgan’ u zoroastijskom vjerovanju, a ne na dan Newroza. Usvajanje sadašnje verzije mita trajalo je otrplike stotinu godina. Što se mitova tiče, trebali bi imati na umu da, kao što kazuje Mary Fulbrook, mitovi su priče koje nisu nužno istinite, čak u čiju se istinitost ne vjeruje, ali imaju simboličku moć. Stoga, mitovi se ‘suštinski propagiraju zbog njihova efekta prije negoli njihove stvarne vrijednosti’ (u Hosking and Schöpflin, 1997: 73).

Sada ću pokušati objasniti transformacijski proces Newroza, kao drevnog festivala u moderno i utjecajno sredstvo integracije sa impresivnom pričom o kovaču Kawi. Možemo ustvrditi da svaka faza procesa razvoja u multidimenzionalni i šaren obrazac koindicira sa momentima razvoja kurorskog nacionalnog pokreta. Ovdje moram napomenuti da je ova studija uglavnom limitirana na kurdske pokrete u Turskoj iako je izmišljanje (Hobsbawm i Ranger ed., 1983) Newroza zajedničko iskustvo kurdskega pokreta i van Turske. Iako se kvalitete i politički ciljevi tih pokreta prilično razlikuju zbog specifičnih uvjeta pojedinih zemalja, čini se da su visoko povezani u terminima proizvodnje zajedničkih vrijednosti kurdske kulture. Ipak, glavni efekti kurdskega pokreta u Iranu, Iraku i Siriji spomenuti su u vezi sa onim u Turskoj.

U svojoj ranoj fazi, koja je istovremeno i period kasnog otomanstva, pokret se razvijao kroz dvije glavne struje. U prvoj se opozicija razvila kao odgovor na otomansku modernizaciju i proces centralizacije koji je prijetio kurdskom tradicionalnom načinu života. Kurdi su živjeli u socijalnoj strukturi baziranoj na plemenskoj organizaciji nezavisnoj od centralnih vlasti. Religija je za njih bila vrlo važna institucija, a šeici, muslimanske vjerske vođe, imali su značajni utjecaj čak i u društvenim odnosima zbog svoje uloge medijatora u razmiricama među plemenima<sup>3</sup>. Kurdi nisu prigrili reforme kao pokušaje modernizacije. Kako Brumness objašnjava, ‘prije svega, ljudi



su bili svjesni da su reforme posljedice slabosti imperija i da ih nameću europske sile. Povećana centralizacija, koja je ukinula stoljećima dugu autonomiju kurdskega regija, zajedno sa mjerama usmjerena na zaštitu kršćanskih manjina također su smatrane kao pokušaji Kršćana da unište tradicionalno islamsko političko i socijalno ustrojstvo’ (2002: 126-7). U takvim prilikama šeici su ispunili vakuum moći u kurdskom društvu i u najvećoj mjeri postali vođama prve struje. Stoga, Legenda ovdje nije bila potrebna jer je ujedinjujuća snaga pokreta bila religija.

Druga se struja razvila kroz kurdski nacionalizam kao intelektualni pokret. *Društvo za uzdizanje Kurdistana* bilo je jedno od najvažnijih predstavnika ovog pokreta. Članovi te organizacije zastupali su moderan pogled na nacionalizam u listu *Jin* (život) koji je izlazio od 1918. do 1919. godine. Usredotočili su se na pružanje ‘kurdskej naciji mjesta koje zasluzuje u zajednici naroda’. U skladu sa tim ciljem, autori *Jina* imali su aspiracije ka stvaranju moderne nacije, poput onih iz Europe. Autori su pozivali Kurde da preuzmu obavezu da ‘spoznaju sebe’ i ‘daju to na znanje drugima’, što su do tada zanemarivali. Jedan članak iz časopisa u prednji plan stavlja ‘određenje’, ‘preispitivanje’, ‘određivanje posebnih dana’, kao imperativ za Kurde da žive (egzistiraju) kao nacija:

Znati naše posebne dane zadaća je u kojoj jesmo historijska nacija. Do sada smo zanemarivali dužnost poznавања sebe. Upravljuјући се да знамо наше posebene dane i slaveći ih u njihovo vrijeme jedan je od načina да поznamo sebe, to je

<sup>1</sup> <http://www.irankulturevi.com>. Sa druge strane, kao početak kalendara, prihvaćena je godina 622. (gregorijanski kalendar), kada je prorok Muhamed emigrirao iz Meke u Medinu.

<sup>2</sup> Ova je borba sliči obračunu između boga Zeusa i zmaja Tajfuna iz grčke mitologije. Zeus baca planinu Etnu na zmaja, koji ostaje zarobljen pod njom. Stanovništvo vjeruje da je to razlog zbog koje je Etna vulkan (Aksoy, 1991: 56-9). Hooke konstatira da mit o ‘ubijanju zmaja’ također postoji i u ‘Perzej i Andromedi’, ‘Heraklu i Hidri’, ‘zmaju Lerne’ i ‘Siegfriedu i Fafniru’ koji je skandinavski (njemački) mit, a taj element ima korijene u babilonskom stavarajućem mitu (Hooke, 2002: 21-22). Bert De Viries također spominje da je ova tema vrlo raširena u cijeloj literaturi Bliskog Istoka (u: Aksoy, 1991: 61). Gertrude Jobes, govori da je ‘junak koji ubija zmaja’ popularan lik u narodnim kulturama; ubijanje zmaja (mrak, oskudica, vulkan itd.) od junaka (sunce) predstavlja spašavanje mlade žene (zora, plodno proljeće) (u: Aksoy, 1991: 67).

<sup>3</sup> Tradicionalna kurdska opozicija otomanstvu bila je uglavnom islamska, ali ne i u cijelosti. Postojaо je značajan broj Alevija koji se teško mogu smatrati Muslimanima, neki su pripadali Jezidima i drugim religijama.

također ulazak u korjene povijesti naše civilizacije. Što mislim, jest da ćemo *odrediti naše posebne dane i održati ih živim u životu naše nacije; Kurdi koji sebe slabo poznaju i koje čine da ih drugi ne poznaju, naučit će kakvi su bili u prošlosti i kakvi jesu danas.* Ukratko, trebali bi znati same sebe i učiniti da nas drugi znaju jer *preispitivanje i određivanje* jest solucija za prepoznavanje naše nacionalne zadaće i dostizanja naših prava. Ovo rješenje jest nužnost za nas da živimo kao nacija. [kurziv dodan] (Jin, Vol., 16, p.6)

U namjeri da konstruiraju takvu naciju, autori su pokušavali otkriti kulturne razlike Kurda spram ostalih nacija. Počevši od prvog broja lista, Kawa je zadobio poseban značaj pojmljen kao mit o podrijetlu i otporu. U nedostatu povijesnih informacija, označili su ‘događaj Kawa’ kao jedan od najznačajnijih nacionalnih događaja Kurda. Sa jedne strane, Legenda, kao mit o porijeku i otporu, predstavlja je postojanost kurdske nacije, a sa druge, kao drevni mit, pružio je oruđe za osmišljavanje kontinuiteta među generacijama. U tom smislu, natori Jina oko Legende mogu se shvatiti kao gotovo klasičan primjer konstrukcije mitova koji se koriste tijekom procesa izgradnje nacije. Doduše, kao datum triumfa Kawa nad Dahhakom prihvatali su 31. kolovoz, koji je datum drugog slavlja iz regije Demavend u Iranu zvanog Iyd-i Kurd (Kurdski festival).<sup>4</sup> List je zadržao 21. ožujak kao datum Nove godine.

Nakon osnivanja Turske Republike kao moderne države-nacije 1923. došlo je do ukupno 18 pobuna (između 1924. i 1938.) od kojih se 17 desilo u područjima naseljenim Kurdimu (Kirisci i Winrow, 2002: 105). Pobune su bile izravan odgovor na turkizacijski projekt Kemalizma, njegove reforme u kulturnim i religioznim sferama, i pokušajima podvrgavanja kurdskih socijalnih struktura i Društva muslimanske braće (Bozarslan, 2005: 48). Sljedeći prethodnu fazu, ovdje također možemo govoriti o dva tipa opozicije, od kojih je jedna odbijala državu ne zato jer je bila ‘turska’, nego zato jer je predstavlja suprotnost otomanskoj tradiciji, a druga koja je odbijala državu, opet ne radi nje same, nego upravo zbog njezina ‘turcizma’ (Bozarslan, 2002: 848). Suprotno prethodnom periodu, možemo vidjeti da su sada urbani intelektualci igrali značajnu ulogu u pobunama. Oni ‘su nositelji političkog i vojnog vodstva te političkog i ideološkog diskursa

nacionalnih borbi’ (Bozarslan, 2005: 49). Stoga, za rano razdoblje Republike, možemo govoriti o zajedništvu urbanih intelektualaca Otomanskog carstva i lokalnih elita/seljaka kurdske regije.

Pobune su nasilno ugušene, ali iskustva tih pobuna prepričavana su nadolazećim generacijama; na njima su također stasali i kasniji vode pokreta. To je gušenje igralo važnu ulogu u formiranju percepcije kurdskog pokreta o Kurdimu kao ugnjetavanoj naciji. Sa druge strane, one su također pružile etnocentrističku formu turskom nacionalizmu.

Ovdje bih voljela navesti još jedan pokušaj konstruiranja Newroza i Legende. Ishan Nuri, bivši otomanski paša ali i vođa pobuna kod Beytussebaba (1924) i Agria (1930), napisao je knjigu nakon poraza kod Argria, tijekom svog boravka u Iranu. U toj knjizi, ‘Podrijetlo Kurda’, nastojao je dokazati postojanje odvojene kurdske nacije. U predgovoru knjige objasnio je svoju namjeru: Rečeno je da ne treba tražiti ponos u nadgrobnim spomenicima, ali formiranje i jačanje sentimenata slobode nacija ovisi o poznavanju slavne prošlosti njihovih predaka....moja namjera nije napisati povijest Kurda i Kurdistana, to je više nego zasluga urađena za društvo iranskog podrijetla, čiju je egzistenciju mišljenje drugih rasa odlučilo negirati. (Ihsan Nuri, 1976: 11).

Nastojanje da pronađe podrijetlo Kurda vodilo je Nurija također prema Legendi i tvrdnji da ona govori o tom podrijetlu. Ipak za tu legendu nije preuzeo Newroz, Mihrigan ili the Iyd-i Kurd, već je osmislio festival “Tol Hildan” (osvećivanje) (ibid, pp. 73-74). To mu je ime u svjetlu ogorčenja nakon poraza kod Agrija snažnije zvučalo. Bilo je još razloga za odabir Tol Hildana kao datuma Legende. Nuri, kao profinjen intelektualac, bio je svjestan narativne snage Newroza i njegovom mjestu u iranskoj književnosti neovisno o Legendi. Iyd-i Kurd, slavljen na područjima regije Demavend, nije mu odgovarao jer je tražio festival unutar granica Turske Republike.

Kurdska nacionalna intelektualci u Turskoj nisu imali pristup *Jinu* i Nurijevoj knjizi kao i drugim djelima sve do sedamdesetih godina. Nakon gušenja pobuna, došlo je do razilaženja unutar pokreta sa tim periodom. Relativno malobrojnim intelektualcima, manjkale su organske veze sa starim konfrontacijama (Bozarslan, 2005: 54). Urbanog podrijetla, školovani na turskom jeziku,

pripadali su istim socijalnim grupama kao i turski intelektualci. (ibid.) Također, bili su lišeni mnogih činjenica zato jer se knjige o Kurdimu nisu mogle izdati u Turskoj. U toj situaciji, upijali su simbole stvorene u drugim zemljama.

Sa druge strane, u tom periodu došlo je do važnih promjena u Iranu i Iraku. U Iranu je prva Kurdska država osnovana 1946 iako je kratko trajala (11 mjeseci). U Iraku, gdje je pokret bio vrlo snažan izboren su važna kulturna i legalna prava. Ti su pokreti imali značajnu ulogu u stvaranju simbola kurdizma. Do vremena kada su kurdski intelektualci u Turskoj još jednom prihvatali Legendu, ona je u diskursima kurdskih pokreta izvana već bila vezana za Newroz. Neki istraživači tvrde da je to bila svjesna aktivnost jednog djela Iranske Kurdistanske Demokratske Partije (Aksoy, 1998: 16).

Do sedamdesetih godina, percipiran kao vrijednost za Kurde, nastojalo se održati Newroz na životu. Ipak, aktivnosti su se uglavnom sastojale od minornih proslava. Počevši od druge polovice sedamdesetih, kurdski studenti i intelektualci, organizirani oko kurdsko-marksističkih organizacija, nastojali su pronaći kurdske osobine, koje su istovremeno ‘razlikovale’ Kurde i bile ‘progresivne’. Tijekom tog perioda, koje je obilježilo povećanje knjiga izdanih o Kurdimu, kurdski jezik i kultura došli su u fokus rasprava; analizirani su socijalna struktura i ekonomski uvjeti kurdske društva. Kurdistan je definiran kao kolonizirana zemlja a očekivanu revoluciju vidjelo djelom fronte svjetskog socijalističkog pokreta i pokreta ugnjetavanih nacija. Stoga se nastojalo konstruirati socijalističko kurdsко kulturno jedinstvo, protiv kulturne hegemonije Turske Države definirane kao kolonizator.

Sljedeći tursku ljevicu, te organizacije su radile na rekonstrukciji kurdske povijesti i kulture na bazi klasnih sukoba.<sup>5</sup> Paralelno sa tim, Legenda se također gradila u novom duhu. Smjestivši koncepte poput ‘ugnjetavanog naroda’, ‘radnih ljudi’, ‘proleterijata’ u centar svojeg diskursa, politizirali su kovača Kawa; on ‘podije svoje radno odijelo kao zastavu’, incira ‘narodni otpor’ protiv ‘kolonijalističkog kralja Dahhaka’ i tako postaje progresivna vrijednost koja dolazi iz prošlosti. Lik Feriduna, prisutna u Shahname i njezinim narodnim verzijama, u ovoj je naraciji uklonjen. Kawa nije bio samo nacionalni vođa, na način na koji su to naglašavano u Nurija ili u *Jinu*; od sada, on je proleterska izvidnica koja podije radno odijelo ‘ugnj-

jetavanog kurdskog naroda' kao zastavu. Sljedeći pasusi pružaju najjasnije primjere kako je Newroz tretiran u ovom periodu kao ideološko sredstvo stvaranja protu-hegemonije: *Revolucionari su nasljednici vrijednosti sa demokratskim sadržajem koje posjeduju ljudi.* Pokret koji nije baziran na svojoj prošlosti i koji ne stoji kao nasljednik revolucionarnih vrijednosti, današnje formacije kojih su one izraz imaju slabe izglede za uspjeh. *Apsolutno je neophodno obraćati se prošlosti unatoč njezinim manama i napuklinama i dati ju natrag ljudima, oslobođenu znanstveno teorijskih određenja našeg vremena.* (...) Nije slučajno da je *Rizgari* [oslobođenje na kurdskom] prvi put izdan na dan Newroza kada se pale vatre koje simboliziraju slobodu i pobunu protiv tiranije. *To je ishod i dio preuzete dužnosti.* (...) Mnogo je razloga zašto Newroz pruža smjernice pobune protiv barbarizma i tiranije. Newroz je mitološki simbol sa dubokim tragovima u društvenom životu. Newroz ne stvara od samog sebe razlog za pritisak i tiraniju koju vrše imperijalisti- kolonijalisti. *On je meta koja se ima napasti, rupa koju se ima ispuniti. To je stoga što se u Newrozu ljudi prisjećaju okrutnog despotskog vladara.* Taj je vladar Dahrak. Oni znaju da svaki dan, Dahrakovi krvnici skidaju glave dvoje mladih ljudi za zmije na njegovim ramenima. Ali oni također znaju, da nijedan tiranin nemože vječno držati narod u lancima. Dolazi Kawa, Kawa kovač, ruši Dahrakovu vlast. *Dizući svoje radno odjelo kao zastavu, razapinje nejednaku moć ljudi na tornjevima dvorca.* [kurziv dodan] (*Rizgari*, Vol.1, March 1976).

U drugom broju lista *Kave*<sup>6</sup>, kovač Kawa je opisan kao 'Spartak Kurdistana' uz izjavu da su revolucionarni proletari ti koji bi se trebali obratiti Kawi: Kao što se revolucionarni proletarij mora obratiti revolucionarnom Spartaku, poput onih koji su jednom vodili njemačku radničku klasu...pa, to je ono što želimo reći objašnjavajući KAWU kao Spartaka Kurdistana, da mu se jedino revolucionarni proletari Kurdistana mogu obratiti na način dostojan njegove slave! (*Kava*, Vol.2, Siječanj 1979, str. 3–4).

Kada je period u kojem je kurdska nacionalizam transformiran u narodni pokret oko osi socijalističkih ideja završio vojnim udarom 12. rujna 1980. godine, Newroz je bio konstruiran kao dan kada je Kawa porazio tiranina Dahraka. Sada su ga općenito priznali i

prihvatali turski socijalisti. Međutim, nije moguće tvrditi da su proslave Newroza u to vrijeme bile uobičajena stvar među kurdskim stanovništvom.

Kurdska je nacionalizam po teretom vojnog udara dodatno narastao. PKK (Radnička Partija Kurdistana) postala je najdominantnija snaga kurdskog nacionalnog pokreta u Turskoj i uspjela zadobiti značajnu podršku Kurda. Vojni zatvor u Diyarbakiru gdje su zatvoreni vodeći članovi pokreta, imao je posebno mjesto u politici nasilja prema Kurdimu, štoviše, zatvor je postao sinonimom vodećeg centra za razvijanje politike zastrašivanja i ponižavanja Kurda. U knjigama sjećanja i intervjua, zatvorenici Diyarbakira pričaju o poniženjima i pokušajima assimilacije zajedno sa užasnim torturama. Ipak, individualni postupci prekinuli su takvu praksu. U noći 21. ožujka 1982., zatvorenik Mazlum Dogan, član PKK, se objesio. Zbog datuma taj je postupak protumačen kao znak otpora, za kojim je uslijedilo samozapaljenje četvorice zatvorenika. Kao rezultat, zatvorenici i pripadnici PKK inicirali su organizirani otpor i počeli štrajk glađu.

U jednom intervjiju, Mehdi Zana, jedan od vodećih kurdskih nacionalista koji je postao gradonačelnikom Diyarbakira 1979. godine, interpretirao je Doganov postupak ovako: Pa naravno, slanje poruke neprijatelju, to sam ja, ja postojim, niste u poziciji da me zastrašujete, to je najbitnija stvar. On stavlja sve aktivnosti, postupke, budućnost u jednu akciju. Od tog trena, sve pripada toj akciji, kurdska zastava, kurdska povijest, jezik, egzistencija, njezino biće, prošlost i budućnost, sve je u toj akciji. To je opredjeljenje, to su simboli opredjeljenja. To je ovdje simbolizirano i oživljeno. To je svrha, sve ostalo su detalji, koji nisu sporni.....

da li je imao kratke ili duge hlače, to je nevažno, da li je bilo posljepodne ili

<sup>4</sup> Uzevši u obzir da se podrijetlo Kurda 'pronadeno' u Legendi, nalazi u Shahname, koja se sastoji od narodnih predaja, slavlje Iyd-i-Kurd može se vidjeti kao indikator Legende kao kurdske narodne priče.

<sup>5</sup> Na primjer, u razgovoru sa jednim od voda kurdske organizacije tog vremena, on spominje pripreme za prvomajsku deklaraciju kada se postavilo ozbiljno pitanje postoje li radničke demonstracije u kurdsкоj povijesti. Kako nisu mogli način adekvatan primjer, odlučili su napisati deklaraciju na kurdskom jeziku da naznače njezin nacionalni karakter.

<sup>6</sup> Turska verzija imena Kawa. List je uzeo ime iz Legende.



Mazlum Dogan



navečer....važan je postupak, važna je svrha.

PKK, smještajući otpor u zatvoru u centar svojeg diskursa, proglašio je Newroz kao "simbol ideologije otpora"<sup>7</sup>. Newroz je konstruiran kao dan, kada su Kurdi, u namjeri da budu uništeni započeli svoj otpor. Dogan je prozvan suvremenim Kawom, njegovo je samoubojstvo uzeto kao utjelovljenje rekonstruiranog mita; koji je tako iznova obogaćen služio kao daljnji obrazac protu-hegemonijske borbe.

Nakon što je PKK započeo oružanu borbu 1984. godine, kombinacija PKK-ovih operacija i državnog nasilja kao odgovora dodatno su radikalizirali kurduku populaciju. Do 1990. kao prilično organizirana vojna snaga, PKK je također zadobio značajnu masovnu podršku, što se moglo prvi put vidjeti tijekom proslave Newroza te godine: obitelji ubijenih gerilaca usudile su se tražiti njihova tijela, što se pretvorilo u masovnu demonstraciju protiv državnih snaga. 20. ožujka 10000 ljudi sudjelovalo je u protestnom maršu u gradiću Cizre. U napadu snaga sigurnosti, poginulo je četvero ljudi, a 149 ih je uhićeno<sup>8</sup>. Akcija Skidanja zastora proširila se i na druge gradove regije što je narušilo tamošnji svakodnevi život. U zatvorima Diyarbakira i Gaziantepa, zatvoreni su poticali štrajkove glađu. Studenti ljevih sveučilišta u Istanbulu, Ankrari, Izmiru, Adani i Erzurumu također su izvodili akcije, izražavajući tako svoju potporu i solidarnost sa ljudima iz regije.

1992. je nasilje dosegnulo svoj vrhunac. U nekim se gradovima proslava Newroza pretvorila u pobune u pravom smislu riječi. Brojke nisu pouzdane, ali je stotinjak ljudi ubijeno, više od dvije stotine je ranjeno, a više stotina uhićeno. Kuće, obrti, i središta turskih parlamentarnih stranaka su uništeni. Demonstracije su također izbile u velikim gradovima gusto nasljenim kurdskim imigrantima. U Izmiru je jedna osamnaestogodišnjakinja pucala u sebe. U Adani, Bursi, Istanbulu, demonstranti su se sukobili sa policijom, uništavali su policijske stranice, poštanske uredi i neke bankovne ispostave.

Kasnije, čini se da su PKK i država postali pažljiviji u supsprezanju od direktnih obračuna u gradovima, iako je demonstrativnost Newroza nastavljena i na ideološkom kao i stvarnom bojnom polju.

Za službeni stav države koje prihvata građane po definiciji kao Turke, PKK-ov diskurs Newroza, koji označava postojanje kurdskog identiteta, predstavlja je veliku opasnost. Kako je to pitanje shvaćeno

kao prijetnja za postojanje jedinstva države prije nego kao politički problem, državna administracija je razvila svoju ideološku podlogu Nevruza (turska verzija riječi) kao turski festival. Ideološki aparati države, uključujući publikacije i aktivnosti Ministarstva kulture, sermone (religijske govore) u džamijama, knjige i prvenstveno osnovne i srednje škole, konferencije i univerzitete, programe vojnih treninga, korišteni su za usvajanje takvih stavova. Dakle, očevidno je vladajuća strana u hegemonijalnoj borbi bila responsivna prema nastojanjima kurdskog nacionalizma. Pokušavajući usvojiti Newroz kao službeni festival ali u formi Nevruza, htjela je u službeni diskurs upiti protu-hegemonijski element, i prikazati ga djelom turcizma. Ipak, može se ustvrditi da je taj pokušaj bio neuspješan jer nije imao vlastitu kulturnu referencu. Ka tome, bilo je i više nego očito da je potreba za njegovim stvaranjem u tako kratko vrijeme bila (samo) vladina politika usmjerna protiv kurdskog nacionalizma.

Da zaključimo, skoro jedno stoljeće dug proces konstrukcije Newroza kao mita korištenog za kurdsко kulturno i nacionalno jedinstvo, sa svim svojim raskidima, nedosljednostima i ambivalentnostima, rezultirao je velikim uspjehom. Danas, on služi kao zajedničko polje za Kurde ne samo u Turskoj, nego i u Iranu, Iraku i Siriji, čak i u Europi, dok u samoj Turskoj nastavlja predstavljati odvojeni kurdski identitet suprotstavljen služenom diskursu kao (i) bojno polje ideoloških bitki.

<sup>7</sup> Karaca, M., Özgür Halk, ožujak 1997.

<sup>8</sup> Zbog tih je događaja Minstar unutarnjih poslova otiašao u Cizre. Glavni časnik Cizre tvrdio je da su ti događaji planirani, Atatürkova je bista uništena, a turske zastave skinute u dva državna ureda i zapaljene.

#### Bibliografija:

- Aksoy, G. 1991. Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler 1. Ankara: Odak Ofset.
- Aksoy, G. 1998. Bir Söylene Bir Tarih: Newroz, Ankara: Yurt.
- Armstrong, J. 1982. Nations Before Nationalism. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Bozarslan, H. 2002. "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", in Modern Türkiye'de Siyasi Düşünme Cilt 4: Milliyetçilik, str. 841-70. İstanbul: İletişim.
- Bozarslan, H. 2005. "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar", in Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri, str. 35-62, ed., Abbas Vali, trans. F. Adsay et al. İstanbul: Avesta.
- Bozarslan, M.E. 1985-7. (Trans.) Jin, Vol. 1, 2, 5. Uppsala.
- Bruinessen, V. M. 2002. Kürdistan Üzerine Yazılar, prev. N. Kırca et al. İstanbul: İletişim.
- Eghbal, F. and Mooney, S. 1996. "Norooz and other festivals in Iran" pristupljeno 30.11.2005. <<http://www.iranolonline.com/festivals/>>
- Hirschler, K. 2001. "Defining the Nation: Kurdish Historiography in Turkey in the 1990s" u Middle Eastern Studies, Vol. 37. No.3, str.145-166.
- Hobsbawm, E. and R. Terence.(ed). 1983. The Invention of Tradition. Cambridge University Press.
- Hooke, S. H. 2002. Ortadoğu Mitolojisi, prev. by A. Şenel. İstanbul: İmge.
- Hosking, G. and Schöpflin, G. (Ed). 1997. Myths and Nationhood. New York: Routledge.
- İhsan Nuri. 1976. Kürtlerin Kökeni, prev. M. Tayfun.
- İslam Ansiklopedisi (The Encyclopedia of Islam). 1988. İtem Nevruz. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Lishtar. 2005. "Akitu: The Babylonian New Year's Festival" pristupljeno 30.11.2005 <<http://www.gatewaysbabylon.com/religion/akitu.htm>>
- Kirişçi, K. and Winrow, G. 2002. Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi. İstanbul: Tarih Vakfi-Yurt.
- Voloshinov, V.N. 1973. Marxism and the Philosophy of Language. New York: Seminar Press.
- Warner, A. G. and Warner, E. 1909. The Shahname of Firdausi. London: Kegan Paul, Trench, Truebner and Co.
- Williams, R. 1977. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.



ilustracija Kawe iz 1976.

# REVOLUCIJA I NASILJE

Pero Jerkić

**K**onzervativci revoluciju u ideji vide kao balavu, a u zbiji kao krvavu. Lako je odmahnuti rukom i raskrinkati ideoološki karakter dotičnih stavova. No oni su unatoč svojoj ideološnosti istititi. Zapravo se može reći kako je revolucija sazdana od krvi i naivnosti.

Revolucija u društvenom i političkom smislu predstavlja sukob, radikalni diskontinuitet s postojećim svijetom. Taj postojeći svijet, društvo, nije neka neuvhvatljiva apstrakcija- to su ljudi koji ga čine sa svojim odnosima i objektima koji omogućavaju dotične odnose. Ti objekti, stvari stvorene posredstvom društvenih odnosa, u potpunosti uvjetuju same odnose, ali ipak predstavljaju pasivni aspekt postojećeg svijeta. Aktivnu stranu čine realni ljudi. Kada bi ti ljudi sami po sebi težili promjeni određenog društvenog stanja (sebe) i/ili kada bi se njihova egzistencija sastojala od permanentne transformacije uvjeta vlastitog života oslobođene represije, politička i društvena revolucija bile bi nemoguće, te bi izgubile svako značenje. Dinamika društvene promjene tada bi bila otvorena. Postojeći svijet i društvo tada bi bili istovremeno i nepostojeći jer bi dinamika i karakter njihove izmjene bili određeni slobodnom praksom i voljom članova društva, a ne strukturalnim zakonitostima karakterističnim za pojedino društvo, oživotvorenim i reproduciranim od strane samih društvenih jedinki.

Našu historijsku epohu još uvijek karakterizira takva zatvorena dinamika društvene promjene; vlastito društvo sami živimo/reproduciramo/vidimo kao nešto od nas odvojeno, sa svojim objektivnim zakonitostima kojima smo podređeni.

Realni ljudi tu su istovremeno i pokretači i zupčanici društvenog stroja. Postojeći svijet su ljudi koji ga čine. Društvena i politička revolucija je radikalna izmjena i rušenje postojećeg svijeta. Zbog čega je stoga uopće čudno što se realna revolucije poistovjećuje s krvlju i društvenim nasiljem? Zar nije razumljivo da padaju glave ljudi koji sami predstavljaju svijet što se revolucijom ruši? Uspješna revolucija neće samo srušiti već će i stvoriti; neće sve pobiti već će neke ostaviti na životu. No ono što bi trebalo biti potpuno razumljivo njena je krvavost. Na stranu moral. Revolucija bez krvi nije revolucija jer predstavlja jedan novi oblik društvenog bivstovanja ili je nerevolucija jer ne ruši i ne razara vlastiti svijet. Ili je naša egzistencija oslobođena izvanjskih ograničavajućih društvenih sila, pa stoga slobodno u vlastitom konkretnom okružju oblikujemo i usmjeravamo vlastiti život – tada revolucija o kojoj govorimo postaje nepredviđiva jer ne postoji. Sviđet koji želi rusiti. Ili pak postoje ograničavajuće društvene sile; no one zapravo ne postoje neovisno od ljudi (nas) koji ih vlastitom društvenom praksom, reproduciranjem jednog otuđenog društva, stvaramo. Tada je revolucija rušenje tih sila, što je ništa drugo nego rušenje određenih društvenih odnosa, koji su opet tek jedna prikaza društvene prakse konkretnih ljudi, što je zapravo njihov život? S jedne strane imamo mogućnost preobražaja čovjeka u revolucionarnom vihoru, no s druge strane nužno imamo i jednaku mogućnost postavljanja čovjeka u obrambene pozicije svijeta/društva koje čini i čiji je opstanak doveden u pitanje. Sasvim je normalno da prvi kolju druge

i obratno. Hoće li prvi biti proleteri, a drugi buržui, ili seljaci i gospoda, ili hipiji i japiji, ili nešto deseto otvorena je opcija ovisna o prirodi samog društva.

Ono što je sigurno je to da je realna revolucija sigurno krvava- koliko krvava jedino je pitanje. Konzervativci su za razliku od revolucionara u pravu. Revolucionar si nikada neće priznati kako svojim djelovanjem pokreće klanje. No on to radi. Nije istina da krv u revoluciju unose oni koji je žele srušiti- jer ona je ta koja ruši. Revolucija je nasilje, ona razara, unosi nemir i time traži krv. Potpuna je istina kako se revolucija diže protiv mira jednog društva. Konzervativci imaju pravo kada kažu da se revolucija ne može legitimirati. A revolucionari imaju pravo da ih pobiju bez legitimiteta. Sve to nije tako strašno. Zapravo je očigledno, historijski potkrijepljeno i na žalost ideoološki skrivano. Priznati da je realna revolucija kao takva sačinjena od krvi ne znači izreći vrijednosni sud. Nema ni značenje odricanja od revolucije. Radi se o spoznaji koja nam u revolucionarnom trenutku može spasiti glavu, učiniti nas manje brutalnjima negoli bi neosvijestivši je mogli postati i potaknuti nas da dvaput razmislimo o zbiljnosti i opravdanosti vlastite revolucionarnosti.

Naivnost je također sastavni dio revolucije. Ona se zapravo nalazi u obrnuto proporcionalnom odnosu s krvavosti. Tačka tvrdnjama može se činiti čudnom jer krv u revoluciji nerijetko prati naivnost, a naivnost na koncu rezultira krvlju. No naivnost na koju ciljam poklapa se s nerealnošću revolucije. Realna revolucija sazdana je od krvi, jer ona je realni sukob, društveni preokret, govor oružja. Ona može biti više ili manje uspješna, i u jednom i u drugom smislu može biti više ili manje krvava. S druge strane nerealna revolucija sazdana je prvenstveno od naivnosti. Društvo koje potencira vlastite kontradikcije, koje odgaja vlastite grobare, čiji su članovi zahvaćeni bolesnom težnjom za vlastitim preobražajem nestabilno je društvo u kojem je revolucija realnost. Društvo koje čvrsto stoji na vlastitim nogama, čiji članovi aktivno, požrtvovno i svjesno doprinose njegovom boljštvu i održanju, čije kontradikcije, problemi i ograničenja bivaju zatomljeni naglašenom dinamikom po vlastitom obrazcu, revoluciju čini nerealnom. U takvom društvu revolucija vječno lebdi kao sjajni ideal slobode, kao alternativa svijetu koji zatomičuje alternative, kao cilj koji si ne može priznati da se pod vla-

stitim uvjetima nikada ne može ostvariti. Takva revolucija sazdana je od naivnosti



**ТРУДОВО**

Praktično-politički prihvati egzistenciju i opravdanje postojećeg društva; pa mu se potom kreveljiti u lice uličnim performansima, iskazivati protest životnim stilom i



**И ПОДВИГ ПРОДОЛЖАТ**

je pojedincu ostavljeno da, nakon što se osigura od prijetnje nasilja, svu svoju energiju posveti vlastitom opstanku i ekonomskom probitku unutar pacifizira-



**Ь НАМ!**

onih koji u nju vjeruju. I ta naivnost je prirodna. Sasvim je razumljivo da se revolucionarna naivnost pojavi kao jedini način održanja nade za bolje u društvu koje bolje od sebe ne može predočiti. Naivnost je dobrota, a revolucija je u svom nerealnom obliku ultimativno dobro. Ona je težnja ka tome da više nema krvi, patnje, klanja i jada, te da čovjek oslobođen zadanih mu okova razvija vlastite potencijale. Nerealna revolucija također može biti više ili manje uspješna. Njen neuspjeh konačna je pomirba sa društvom protiv kojeg istupa, što je istovjetno lišavanju naivnosti vlastitom praksom. Njen uspjeh preobražaj je u realnu revoluciju, što je istovjetno lišavanju naivnosti silom prilika. I tu su konzervativci opet u pravu. Jer revolucionar neće priznati vlastitu naivnost. Konzervativac ima pravo kada revolucionara s visine vlastitog cinizma promatra uz podsmjeh. Revolucionar ima pravo kad se pri tom ne obazire na njega.

Koliko je pametno težiti revoluciji u našem vremenu? Nije se lako oteti dojmu kako nam je nedavna povijest zauvijek ukazala na glupost revolucije - na njen naivno-krvavi sastav. Progresivna populacija našeg doba, poučena povijesnim iskustvom, praktički se pretvara u kočioničare povijesti. Pogubnost velikih skokova naprijed, destruktivnost razvoja sredstava za proizvodnju, uzaludnost maštanja o boljem i konačna smrt socijalnog optimizma od nje čini političke konzervativce.

zauvijek ga prokljinjati u magli savijesnog mudrovanja. Danas nam je previše jasno kako je malo potrebno salonskim revolucionarima i mladenačkim buntovnicima da uklapanjem u galopirajuću kolotečinu suludog društva izgube vlastitu nevinost. Još nam je jasnije kako će se Venezuela ili Bolivija, na ovaj ili onaj način, lakše pretvoriti u krvave stranice povijesnih udžbenika, nego li u ostvarenu avanguardu komunizma. Previše smo iskusni da bismo se zaveli vlastitim željama. A mir je valjda vrijednost koja zaslужuje našu obranu.

Jedna od najvećih manifestacija humanosti instinktivni je prijezir čovjeka prema oružju. Za razliku od pacifizma kao političko-ideološke svijesne pozicije, prijezir prema oružju na kojeg mislim povezan je s nekontroliranim osjećajem gadljivosti prema sredstvu za ubijanje ljudi. Govoreći u prvom licu mogao bih reći kako politički ne vidim ni jedan neoborivi razlog zbog kojeg ne bih ubio čovjeka (a onaj koji vidi ili laže ili je budala), no sama pomisao na oružje tjerame na bljuvanje. Moderno društvo pod vlašću kapitala s jedne je strane prouzročilo smrt neviđenu u povijesti, a s druge strane u svom krilu odgojilo generacije kojima se bljuje na spomen oružja. Instinktivni i ostvareni pacifizam ugrađen u našoj podsvijesti ideološkog je karaktera.

Sigurnost od ugroze silom koju je privatnom pojedincu zajamčila država, povijesno se, uz to, proširila na sigurnost od ugroze silom države. Takvom

nog društva. Pacifiziranog društva koje vlastitom dinamikom posebno potencirano generira iracionalno nasilje i zahtjeva racionalnu potrebu za nasiljem kako bi se ovo prethodno obuzdalo (ili po potrebi postigli neki društveno nužni ciljevi). Prva vrsta nasilja predstavlja nam *nedokučivi fenomen* koji nesumljivo potječe s onu stranu naše spoznajne mogućnosti; no zato imamo drugo, racionalno nasilje koje nipošto više ne dolazi iz onostranosti (*ljudske zloće* i ostalih uzroka koji gospodare prvim), već se nedvojbeno radi o nužnom i neizbjegljnom nasilju, koje u skladu s tim treba legalizirati i legitimirati. I naravno njegove protagonisti institucionalizirati, specijalizirati i odvojiti od društva; dati im dovoljno sredstava i mogućnosti da budu učinkovito nasilni. Kako u unutarnjem tako i na vanjskom planu povijest kapitalizma povijest je nasilja. A ono je opet u svakom trenutku egzistiralo kao da se ne radi o društvenom fenomenu. Za nasilje je bila zadužena država, dok je društvo nesumljivo ničim povezano s dotičnim zbivanjima. Članovi društva, građani-buržui, istinski su pacifisti - država je ta koja ubija štrajkaše, vodi kolonijalne ratove i masakrira djecu atomskim bombama. Buržoaska država, kao institucija za nasilje, uz svoju ulogu vršenja legalnog nasilja nad vlastitim društvom (kako bi dotično moglo opstatи), poslušno izvršava i ulogu obavljanja njegovih prljavih poslova (kako na vanjskom tako i unutarnjem pla-

nu). Krv teče u potocima, a svi smo od nje oprani.

Nasilje se u pravilu dogada na marginama i društvo ne dolazi u doticaj s njim, tako da se smrt u buržoaskom društvu pretvara u novinsku vijest. Iznimni trenuci kada stvar izmakne kontroli i kada buržoaska društva bivaju zahvaćena sveopćim i nepredvidljivim nasiljem, iznimke su od pravila i nazivaju nazivaju se Ratom (jer rat u Gabonu ili Iraku niti nije Rat). Ratovi ugrožavaju opstanak društva i podsjećaju nas kako je bitna vrijednost mira i kako je odvratno oružje. To da je mir rat ostaje izvan našeg vidokruga. I da margina na kojoj se nasilje (rat) inače odvija ne poznaje buržoaski mir, pa ga onda sukladno s tim ne priznaje kao vrijednost, već dolazi u situaciju da kao vrijednost veliča nasilje (primjerice današnja predožba o krvožednim muslimanima i realni akteri unutar islamskog svijeta koje, oslobođeni od vrijednosno negativnog značenja takvog izraza, čisto deskriptivno možemo smatrati krvožednjima).

Najprije je potrebno dovesti vrijednost mira u pitanje. Daleko od toga da nije dobro ubijati ljude; upravo suprotno neke je od njih potrebno ubiti. Revolucija kao suštinski nasilan i krvav proces zbog toga u našem slučaju dobija na važnosti. Danas nam je jasno kako je realna revolucija krvava. No jednako jasnim se čini kako je krv ono što zapravo treba buržoaskom društvu - a njegova čistoća bila bi saprana u krvi pukim uklanjanjam paravana koji ga štite od vlastitih djela. Ne radi se o tome da nasilje kao takvo može postati vrijednost. Upravo suprostno radi se o tome da se kao idologija raskrinkaju mir i rat, nasilje i nenasilje, te da se u rušenju društva koje ih u takvom realnom obliku stvara i kojeg su dio sruši; i to nasiljem i nenasiljem u oslobođilačkom smislu. A upravo je to revolucija.

Kakogod bilo nitko se neće uvjeriti u to da je revolucija u našem povijesnom trenutku moguća, potreba, nužna ili poželjna time što će spoznati da nasilje samo po sebi i nije najgora stvar na svijetu već da ima jedinstven oslobođilački potencijal. Povijesno iskustvo koje nam usađuje skepsu spram revolucija svoje potvrđenje ili opovrgnuće mora tražiti kako u praksi tako i na drugim točkama teoretskog razmatranja. Kakogod bilo ono što bi nam trebalo biti jasno spoznaja je da vrijednost mira i humanistički strah za živote ljudi imaju svoju specifičnu ideološku funkciju u održanju postojećeg društva i, u krajnjoj liniji, nastavka krvoprolića u raznim oblicima. Onima koji u strahu sablažnivo uzdišu nad opasnim idejama ovakve vrste trebali bi postaviti jednostavno pitanje. Gdje je taj mir koji brane od bauka nasilja? Na ulicama Bagdada i Kabula? Ili u udobnosti njihovih sitnih i od odgovornosti očišćenih života izgrađenih na temeljima od ljudskih kostiju i lubanja tek rođene djece? Odrediti sadržaj revolucije u odnosu na težnje i potrebe našeg društva zadatak je budućnosti. U nasilna sredstva njenog izvršenja niti se možemo niti trebamo kretati.

# CIGARETA KAO METAFORA ŽIVOTA

Nikola Mokrović

**K**ako ostati normalan nakon višesatnog druženja sa radnicima u iščekivanju deložacije u mitskoj Jagićevoj, u Tvornici duhana Zagreb? Nikako. No, to sada i nije



bitno. Išli smo tamo prije zbog njih nego zbog samih sebe. Oni su tamo provodili 115. dan. Teško se može reći tko je i da li je tamo netko bio normalan, tko je odavno poludio, a tko je smiren i profesionalno ugodno obavljao svoj posao. Nas dvojca, jedni od vjerojatno mnogih koji su razbijali glavu nad tim slučajem koji traje od travnja, unutar još mnogo veće mase neizainteresirane javnosti, imali smo tu (ne)sreću što smo prije mogućeg polaska a poslije zadnjih konzultacija odgledali *Pobunu na brodu Bounty*, zbog čega je cijeli osjećaj dobio još jednu boju čudnog tona, između unaprijed izgubljne bitke te potrebe da se u njoj (svejedno) sudjeluje, poduprte nikad do kraja izrecivim isčekivanjem *nečega*.

Sjedeći kasnije na kavi pred kinom Europa, pokušavajući izvući ne koji trenutak razbuđivanja, nego razlog da naprsto sjedimo, moj drug i ja izmislili smo kovanicu: kada nas pitaju što smo tamo radili, reći ćemo da smo pošli podržati 40 živčanih i jadnih radnica u četrdesetima, koje su na rubu ardenalinsko-estrogen-skog kolapsa. Jadne i živčane ne nosi bilo kakvu moralnu, dobro-lošu, ispravno-neispravnu konotaciju. Ne radi se o tome da smo išli gledati niža bića kojih smo osjećali smrad, a s kojima smo se na silu uvjerenja htjeli solidarizirati. Unaprijed smo znali ono što će se desiti. Ne idemo postići *onaj* nivo identifikacije: došli smo i sjeli, pričali i pili kavu u neizvjesnosti koju su nosili budući sati. To nije bilo nikavo podupiranje, oni su mogli podupirati jedino same sebe (unatoč onome ‘naši dečki, došli biti uz nas...’). To je bila samo (dobrovoljna) participacija u agoniji.

Nakon netom minulih događaja, pomislih kojih desetak sati kasnije, ni najcrnja metafizika nije ništa nestvarnija od takvog praktično-angažiranog rada, općenitije, Svetе Prakse. Bez ikakvog daljnog iole pametnijeg zaključka.

Lajtmotiv svih tih razgovora i šutnji u tvornici bile su gomile ispijenih kava, i u prvom redu, naravno, ispušenih cigareta. Palomjenapametda ih pitam postoji li interna sprudnjapo pitanju puše li i rovinjske ili isključivo zagrebačke brendove. Kasnije u razgovoru, doznali smo da je proizvodnja mješana između Zagreba i Rovinja i da se vremenom mijenjala.

Da si dopustim, pored gorčine koju zapravo neznam ni zašto osjećam, i dozu ironije, mogao bih predložiti da se cijelom događaju dade ime Jarmuschevih 'Kava i cigarete': galerija likova priča o svome životu. Cigaretе koje puši 99 % tamo zaposlenih u tvornici nema; da bi se pušilo cigarete, potrebno je poći u 'vanjski svijet', preko barikada, u obližnju benzinsku pumpu, gdje se toči benzin, kupuju cigarete, čokolade, osvježivači za auto, pivo i ostala roba: obični život i dalje teče mirno, a proizvodnja bez vanjskog svijeta u tvornici stoji, kao i gomile neobrađenog duhana negdje u hangarima stare terezijanske zgrade, koji mirisom podsjećaju na seoske sjenike i privlače živahne lastavice. Metafora duhana zarobljenog u tvornici, koja je spram svijeta oduzeta i koja mu se odlučila suprotstaviti, gotovo je istovjetna onome što stvarno predstavlja: bez normaliziranih veza sa stvarnošću, iza barikada, proizvodnje, a na kraju i cigarete, pri ruci nema.

Možda postoji čovjek koji bi samo uzdahnuo: 'Ah, sve to radi cigareta...'. Možda bi takav čovjek pripadao kakvoj *postmaterijalističkoj*, što bi se reklo, *paradigmi*. Slijedeći bi njegov logičan sud bio da ta industrija i tako i tako jednog dana mora propasti, jer proizvodi otrovne, nezdrave proizvode. No, premda svaka od tih radnica cijelo vrijeme pali cigaretu, njihova borba nije direktno usmjerenata na cigarete koliko na preživljavanje. Cigaretа je dodatak prstima kojeg se troše kutije dnevno, dodatak koji se svakodnevno obnavlja. Ali isto tako, cigareta je centar njihova života (i na neki način ipak prauzrok njihove borbe, ona je konkretni modus njihova *postvarenja*, posrednik u cijelokupnom *otuđenju*): u specijalizaciji koju nosi podjela posla, njihov je zadatak svijetu pružiti gotovu cigaretu. Od filtera, rizla, duhana složiti jedan život, jedan mikrokozmos, i predati ga tržištu. Mikrokozmos oko kojeg se jedan veći, društveni kozmos danas sukobljava. Jedan stari grafitt govori da pušenje skraćuje cigaretu. I doista, svakom popušenom ciga-



<sup>1</sup> Ovdje je moguće povući jednu paralelu. Županov je pisao o nemogućnosti socijalističkog samoupravljanja jer ono, između ostalog, racionalno prepostavlja da svatko želi sudjelovati u odlučivanju, što nemora biti istina. Ljudi više vole biti informirani, nego odlučivati, piše on na jednom mjestu. Drugo analitičko oruđe, ne toliko vezano za ovaj problem, može se naći u jednom 'sociološkom zakonu' koji kaže da je participacija obrnuto proporcionalna vremenu u kojem se obavlja.

retom, ostaje jedna manje; a oni su prvi svjedoci tome kako je taj proces uvijek iznova reverzibilan, kako će uvijek na jednu popušenu cigaretu iz stroja ispasti jedna nova. Štoviše, oni sami upravljaju tim procesom. Ali koliko njime upravljaju, jasno da zbog činjenice postojanja vanjskog svijeta, i u prvom redu, njegovih kompleksnosti i relacionizma, oni nisu ti koji tim procesom (samo)upravljaju. Isto tako kako su i sami pušači, nisu shvatili da su u tom procesu koji traje njihov cijeli radni, a i životni vijek, ispunjen svakodnevnim ispušavanjem cigareta, i sami *popušili*. *I to žestoko*. Važi i obruento: sukobljeni društveni kozmos prijeti tim radnicima skraćenjem života ukidanjem cigarete, tako da je njihova borba usmjerenata ne na prestanak pušenja (radi zdravlja), nego logično, na njegov nastavak, radi života samoga, koji će i tako i tako, zagađen dimom cigarete trunuti, i već trune. Jer život je (njima) cigareta.

Da je došao da ih podrži neki socijalist sa konkretnim programom, cijela situacija ne bi zvučala ništa bolje, konstruktivnije i stvarnije od mirišljave krunice (koja se tu i tamo znala zavrjeti po rukama) kao i jecajućih, ili ispunjenih nadom, prizivanja praznog neba. 'Isus će nas spasiti, da ga nije, ne bi bili ni sad ovdje.' Nisam se

usudio pitati na koji način Bog ima intervensiju nad humanitanim djelovanjem, a nad privatizacijom nema, ili ako ima, zašto se ne trudi jače? Pošto nije vrijeme ni mjesto za teološke rasprave, svi smo ostajali sami sa sobom u mislima, tražili smisao egzistencije, a većina se i dalje međusobno bodrila uvjerenjem da su u pravu, da je njihov slučaj krunski dokaz lošeg i neodgovornog kapitalizma (kao suprotnost 'odgovornom kapitalizmu') unutar zadnjih 15 godina, da je jasno da TDR nije vlasnik, tj. da je njegovo vlasništvo stečeno nelegalno. Ipak, svatko je tražio u očima drugih potvrdu svoje sigurnosti. Jer nesigurnost je užasno usamljivala i dovodila u pitanje smisao cijelog pothvata, u kojem je svatko igrao svoju ulogu: netko je više bodrio, drugi je tražio utjehu, netko je non stop kuhao kavu, netko je non stop kavom nudio ostale.

Radnicima TDZa treba se diviti zbog toga što pokušavaju opstati svemu usprkos, no i još više zbog osjećaja izdaje koji ih je ujedinio više no ikad. No, poput nekog bestjelesnog sadizma koji su si dobrovoljno nametnuli on ih vodi neminovnoj propasti. Jer, ako je situacija shvaćena kao da su sve opcije (osim jedne odabrane) kompromisne, a kompromis je shvaćen kao šutnja i kao predaja, upravo se ta opcija pokazuje najkatastrofalnijom. Zauvezši tvornicu, sve ostale opcije ostale su otpisane same po sebi. Još više od toga, ta se situacija obistinjuje snagom zlokobnog samoispunjavajućeg proročanstva: ranije ponuđene opcije se potiskuju u sjećanju, a dokaz o ustrajnosti se u konačnici manifestira neminovnom katastrofom, ili objektivno, moguće najlošijom opcijom: 'zato što smo se trudili izgubili smo, izgubili smo (ili izgubit ćemo) jer smo ustrajali na svojim pravima, izgubili smo jer smo bili u pravu.'

Najmanje što se među radnicima znalo i što se uopće zna jest što kaže pravo. Međusobne 'pravne diskusije' bile su daleko od preciznosti, svodile su se klasično *rekla kazala*<sup>1</sup>, i na prizivanje u sjećanje nekih papira i pojednostavljenih objašnjenja svojih sindikalnih predstavnika. No, kako i pravnici mogu isčitati 100 dokumenta na način koji odgovara njihovoj strani, na isti način se interpretiraju dezinformacije i poluirne informacije među pukom, bio on u tvornici, pred tvornicom ili u svojim kućama, neprestano se reproducirajući između istine i laži, neuhvatljive da u relativnosti svojih premissa daju konačan i jasan argument.

Osim što se cijeloj situaciji ne može

dati revolucionaran karaker, osim na fenomenološkoj razini, trijezniji interpretatori mogu odustati i od traženja bilo kakve politizacije u smislu (ne)postojanja posredovanja između partikularnih interesa, intuicionistički povezivih sa širim, i na kraju općim društvenim interesom artikuliranim kao *borba*. Unatoč tome što je retorika parola kojima je oblijepljena tvornica mogla upućivati na upravo suprotno.

Općenito, situacija jest u opasnosti da cijelo vrijeme duguje svoju ulogu revolucionarnim kategorijama i njezinim predkoracima, postavljenim na istoj meta-racionalnoj bazi. Kratko je bilo oduševljenje mladih ljudi koji su tamo tražili malu Argentinu ili Španiju<sup>2</sup>. Žene su pričale i o fasciniranim studentima iz inozemstva koji su ih dolazili fotografirati. Ali one će prije zaključiti da oni više ne dolaze jer su mislili da će sve biti brzo gotovo, nego da ta ‘fascinacija’ suštinski nema veze sa njihovom stvari, i da na kraju krajeva kao takva splašnjava veoma brzo.

Nadalje, radi se o interpretaciji pravnih akata i događaja koje oni objašnjavaju, traži se uvid postoji li legalno pravo za njihov ostanak, a ako ne, onda legitimnost na marginama legalnih propisa. Odnos prema pravu ambivalentan je kao i cijela situacija. Pravo je korumpirano: da nije takav slučaj ovo se ne bi dešavalo. Dakle, situacija je proizvod ne pridržavanja prava, i kao takvo (više) pravo (više u smislu da po važećim pozitivnim zakonima i ostalim uredbama radnici doista moraju napustiti tvornicu) je na njihovoj strani; isto tako, nalazeći određenu prazninu u pravu, nekom je drugom pravnom odredbom iskorištavaju; na kraju krajeva, pravnici su sami ti koji interpretiraju i određuju njihovo ponašanje po nekim pravnim regulama. Nevidljivim, potpuno suglasnim pristankom, radnici se daju u ruke odvjetnicima, i nadaju se da će izvući najbolje za njih. Taj je prijenos pun mistike: oni znaju tajne sistema, jer su njegov dio, međutim oni će sada napraviti da od njega spase neuki narod.<sup>3</sup>

Moment legitimacije okreće se iz svog konteksta gotovo u sfere aposluta: primjer TDZ-a završni je simbol cjelokupne prakse divljeg kapitalizma kroz 15 godina: on će ili otvoriti nove vjetrove potpune revizije sistema privatizacije i konačno dati stvarni sadržaj demokratskim parolama o jednakosti i pravdi ili će biti tužan simbol koji će označiti kraj jedne borbe unutar društva. To pozivanje na društvenu cjelovitost stavljanjem sebe u centar, više je očajni, ali i nužni pokušaj

samolegitimacije nego stvarna svijest o tome kako se društvo razvija – primjeri i informacije o drugim slučajevima (kojih se konkretnih i tako i tako malo spominjalo) ostaju samo konstrukcije, poduprte ‘nepravdom kao takvom’. Pozivanje na Društvo, na konkretnе društvene skupine (studente, druge radnike, stranke) - cijela shema predstavljanja na bazi solidarnosti ostaje samo neispunjena želja, ali gorčina nepoistovjećivanja (i ja si razmišljam: Ma kakvi SRP-ovci, kakvi osvješteni studenti, kakvi anarhisti sa kolačima?!?) samo govori više o tome da trebaju ustrajavati na svom otporu (‘Čak nas ni rodbina ne podupire...’), jer su svi ostali kontaminirani u najmanju ruku mirenjem, a evo, mi možemo biti svjedocima autentične borbe za istinu, iz prve ruke, iznutra, u devetom krugu pakla. *Zakela se zemlja raju...*

Odnos prema tome kako društvo reagira na okupaciju, i kako okupacija ‘reagira’ na društvo, vidljiv je kroz medije, prema kojima stav radnika pokazuje ambivalentnosti slične onima koje važe i za pravo. Mediji su ti koji su krojili istinu, koji su proizveli klimu ne podržavanja, oni su potkupljeni od TDRa itd. No, to jutro jednako se snažno pljeskalo svakoj pozitivno intoniranoj vijesti (što je najčešće bila rečenica: ‘... ali deložacije neće biti, radnici ostaju....’) i kivno žalostilo ako bi ‘nas’ koja radijska vijest zaobišla. A sve ostalo što se tog dana dešavalo u svijetu nikoga nije zanimalo.

Na kraju, za stol sjedaju fiškali da pravno opišu situaciju, da imaju što reći suncu. Na još trunčicu gadljiviji način gledao sam ih kako rade svoj posao, i nekako mi je na pamet pala Jalta i buduća poslije-ratovska podjela svijeta. Samo potpisivanje prolazi u diplomatskom, ‘ugodnom tonu’.

Fiškali mogu konkretan rezultat bitke iz stvarnosti prevesti u pobjedu ili barem neutralan rezultat za objektivno lošije stope stranu. No, tamo gdje oni na kraju ‘odlučuju’ (jer su pravu odluku donijela viša, politička lica) kako će se radnici ponašati, to znači da su ipak radnici izgubili. Pravno neriješen rezultat (djelomično izvršena ovrha), jest u prvu ruku pobjeda, ali na duže staze jest samo odgađanje poraza. Profesionalci izlaze van, narodu obznanjuju da je sve u redu, govore o presedanu za pravno-političku povijest moderne Hrvatske. Radnici gledaju s nevjericom, ali nemaju druge nego da im vjeruju: nikom nije jasno što je, ali nije loše na prvi pogled. Taj osjećaj se već u sljedećem trenutku

<sup>2</sup> Na primjer, na talasaj.blog.hr, jednoj od tri stranice koje su se direktno bavile ovim problemom, dovoljno je pogledati citate sa strane.

<sup>3</sup> Neuki narod je možda ironična konotacija, no njom se samo naznačuje u krajnjem slučaju sukob manualnog ili intelektualnog rada i svega što proizlazi iz njega, kao npr. specijalizacije, profesionalizama čije tajne zna mali krug ljudi, i sa druge strane, neprestanog pozivanja na legalizam.

<sup>4</sup> Za cijelu zbrku indikativan je i ekstremno legalistički stav anonimnog komentatora u jednim dnevnim novinama: ‘Ma kakva pravna država? Da pravna država funkcioniра, svi ti radnici već bi bili pohapšeni i ležali u zatvoru, a vlasnik bi raspologao svojom imovinom.’ Naravno, takva izjava proizlazi iz stava da je vlasništvo TDRa jasna stvar, što je upravo tim radnicima prijeporno.

pretvara u porazno ‘ipak moramo van’. Narod je uvjek sa druge strane; narod je pobjedio; narod je izgubio!

Način na koji su se odvjetnici identificirali sa *dobrom stranom* možda nije puno drugačiji ni od prakse u kojoj se bilo koji odvjetnik može prihvati posla zastupanja bilo koje strane. Radi li se o aristokratskom humanizmu, egoizmu i ili samopromociji? To nikad nećemo doznati.

Radnici izlaze iz tvornice; sumnja dolazi do vrhunca: jesu li nas naši izmanipulirali, poslali van da nas pobiju kao svinje? Nisu, agonija je samo došla do svog kraja.

No, (k)ako je narod izgubio (bitno je reći: uvjetno rečeno) i nije proveo svoju revoluciju, a društvo se pomirilo sa svojom prošlošću, možda se desila još jedna simbolička ‘revolucija’ - revolucija pravne države.

Upijajući u sebe suprotnost sukoba nove klasne konstelacije, država, procesuirajući ga kao problem pravne procedure i političke odluke, kakva se mogla ili nije mogla očekivati, dokazala je da nastoji biti ne-monolitno-pseudomafijaška tvorevina kako je odmah najlakše pomisliti – ne da je nastojala, jer ona to u biti i nije. Ona zla ‘politika’ odmah je dobila i pozitivno lice čim su se stvari zakomplikirale. Pretvorila se u političku odluku iza koje je stajao unutarsistemski sukob.<sup>4</sup> Ali stav radnika je ostao samo jedan moment političke kompleksnosti. Pokazalo se da je država stvar ne-memorije: država nije jedno teološko zlo, osobnost, nego političko jedinstvo različitih tendencija koja nema kognitivnu monolitnost iz kakve se mogu

izvlačiti njezine dobre i loše osobine.

Država se zastrašila nad slučajem, 40 *poniženih i uvrijeđenih* natjerala ju je da poklekne, ali samim time ona se utoliko više pokazala državom (državom u službi naroda, društvenim servisom itd.). U svadi oko sukoba legitimnosti i legalnosti cijele situacije ona (država) ne daje nikakve posebne prednosti ili pogodnosti, nikakvo više pravo koje se temelji na memorativnoj logici frustracije koja se želi prevesti u politiku, i na kraju opet u život dostojan čovjeka, ovdje nema utjecaja ako se ne prevede na njezin jezik. Drugim riječima, ‘klasni problem’ njoj nije važniji od problema ‘životinjskih prava’. To, kao što rekoh, ne govori da je ona dobra ili loša.

Da stvar bude izražena još perverzije, vireći kroz prozore i komentirajući sramotnim dolazak kordona policije i postavljanje barikada, radnici su htjeli da ta sramota bude potpuna, da se sramota društva skupi u jednoj jedinoj točki moralne pobjede i stvarnog poraza. Željeli su da ih ta policija iznese van, da upotrijebi svu moguću silu kojom represivni aparat može raspolagati. Time bi dokazali da je njihova okupacija imala smisla i da je kormupirana vlada pokazala temelje na kojima je izgrađena.<sup>5</sup> Jednoj je ženi policija rekla da ih neće tući. Glas je preko barikade prostrujio tvornicom poput toplog vjetra; sa druge strane smo barikada, ali oni koje šalju na nas samo su ljudi. Hoće li se policija priključiti narodu, hoće li pucati na njih? Takvu vrstu obračuna nismo mogli očekivati.<sup>6</sup>

Država je konačno postala ono što mora postati: ona bi doista bila zasnovana na mitu i korupciji, ili konotativnije rečeno, upravni odbor buržoazije<sup>7</sup> da je pucala po ometateljima posjeda, odvela ih u zatvore i ludnice. Ali, čak da je to u nekom suludom slučaju i učinjeno, prije bi tu bili prsti fašistoidnog ministra unutarnjih poslova nego ‘kapitalista’ koji, ako sam nije političar, ima moć da nazove jednog i pruži mu upute za djelovanje.

Kao takvu, ‘državu’ ‘ne zanima’ da li je rođena na mafiji, klerofašistima, da li je ona trgovinska republika ili država koja izvozi dijamante i kompjutersku tehnologiju, iako je sve te stvari oblikuju proizlazeći iz privrede i općenito društvene međuzavisnosti. Njezin historijski objektivni razvoj jest borba različitih tendencija. Njoj moralnog zdvajanja nad samom sobom ne treba više nego što zahtjeva pragmatična potreba ‘samoodržanja’, a tu do izražaja dolaze

izbori, lobiranja raznih društvenih grupa, smjenjivanja zbog političke odgovornosti itd. Unatoč tome, svakome od nas može biti KRISTALNO jasno da navedeni korektivi ne obavljaju efikasno svoju zadaću.

Premda narod uvjek može mrziti državu na svoj osobeni način, on je isto tako na socijalističko-perverzan način voli<sup>8</sup> i vjerovat će joj prije nego globalizacijskim ekonomskim trendovima (a u nekim slučajevima i ostatku društva). Zar nije, uostalom, i ovaj slučaj dokazao da je dilema parole slobodne trgovine (ona o mobilnosti ljudi i kapitala), raskrinkana činjenicom da je kapital još uvjek pokretljiviji od ljudi, istinita? Oni radnici nikada nisu izgubili vjeru u državnu pomoć i zato su je, tako razočarani, na trenutak mogli mrziti. Ali zasigurno će još dugo vremena prema njoj imati takvu vrstu sentimenta koji će se kretati između svjesne mržnje i nesvjesne ljubavi, s tim što će možda potonja usputati mjesto rezignaciji u širem procesu borbe ili pomirenja države i kapitala.

Nadomak smo prvog koraka racionalnog predlaganja: da li su, i na koji način, ti ljudi spremni prihvati promjenu bilo kakve vrste? Koliko su spremni tražiti novi posao, doškolovati se, ići redovno na burzu, prijavljivati se na natječaje? Shvatiti da taj prostor više ne čini njihov život.

No, taj novi život zahtjeva onaj individualni karakter koji mora podupirati bilo kakav samosvjesni i optimistični pogled na svijet, nedostatak kojeg (ako sada stavimo po strani moguću nepravdu) je upravo proizveo famu ovog slučaja. Navedene alternative valjane su i nužno potrebne pod jednim uvjetom: ako nisu shvaćene kao ponuda liberalnog mazanja očiju koje u slobodi svojih alternativa pruža nekoliko različitih načina da se prihvati ropsstvo; a nijedna mogućnost života. Ako je tako, neku novu revoluciju treba tek stvoriti. Od postojećih primjera, treba li računati na ovaj? Okljevanje nad pozitivnim ili negativnim odgovorom za dotični slučaj može samo govoriti o tome kako su oba pogrešna, kako je sama situacija ‘pogrešna’, odnosno, koliko je, naprosto, istinita. Svatko će sa svoje strane u njoj pronaći svoju istinu, i svoju potrebu daljnog djelovanja, obrazovanja, organizacije ili pojačati svoj skepticizam i zapasti u još dublju apstrakciju. Konkretni ljudi će se nekako snaći jer moraju zaraditi dalje za život.

PS. ono što kasnije točno desilo (u razmaku od par dana), nemoguće je

<sup>5</sup> Prema riječima sa jednog transparenta: ‘31.7.2006 će se vidjeti da li se i ova hrvatska vlada temelji na mitu i korupciji...’

<sup>6</sup> Pogledati PS.

<sup>7</sup> Premda su kormupiranost države i to da je ona upravljana kapitalističkom klasom drugačija stvar (ako odmah ne prihvati tezu da je samo postojanje ‘države’ izravni dokaz njezine ‘korumpiranosti’), retorika među radnicima gotovo da ih poistovječe.

<sup>8</sup> Sa time da još ‘nacionalističku ljubav prema državi’, ne vidim potrebnim posebno razmatrati, što nikako ne znači da je tamo nije bilo.



iscitati iz kaotičnog novinarskog diskursa izvještavanja. Radnici su se nekako našli opet u tvornici, spominjala se potreba za garancijama prekidanja sudskih sporova, opet su se nudile i odbijale otpremnine, radnici su opet su izbačeni van, ovaj put stvarno; spominje se sa jedne strane TDROva policija a sa druge strane manipulacija od strane Novog sindikata za vlastitu promciju. Gomila nepotrebnih događaja i jasni privredni interes TDRA? Prava će istina o tom slučaju možda izostati, za koji mjesec prostor se ruši ili postaje kampus, a društvo nastavlja živjeti sa svojim brigama. Uskoro će se ‘TDZa’ sjećati samo oni koji su bili njegovi okupatori i ‘neradnici’, oni koji u se u njemu usudili i koji su u njemu bili osuđeni tražiti više od posla, život sam.

PS. 2 Nakon par mjeseci možemo vidjeti koliko je sumanuto kada se upijanje očaja pretvara u neutemljeni optimizam. Pri tome mislim na spomenutu simboličku ‘revoluciju’ pravne države. Ako je ono njezina pobjeda, onda je slučaj Glavaš, pseudomučenik sposoban da učini društvo taocem svoje brižljivosti za to isto društvo, a pravnu državu natjerati da se guši sama od sebe, njezin simbolički (veće težine od ‘pobjedničkog simboličkog’) poraz. Kao i poraz svakog naivnog optimizma.

# RADNICI I INTELIGENCIJA

*Pero Jerkić*

**R**adnici su nekoć uistinu bili revolucionari. Na stranu sve komunističke, anarhističke i ostale lijeve stranke i pokreti, na stranu svi vođe i intelektualci, kao i ideje o revolucionarnoj biti proletarijata. Radnici su sami, u svojoj vlastitoj djelatnosti i aktivnosti bili revolucionarni. Oni su nekoć pozivali na suštinsku promjenu društva i to ne naprsto u ime svog uskog i sebičnog interesa, već i u ime općeljudskih ciljeva koji su se poklapali s njihovim interesima. Zauzimali su tvornice, dizali štrajkove, borili se za političke i društvene slobode, kao i za sve potlačene društvene grupe. Radnici su tada kao izopćenici iz kruga kapitala i države svoj osobni interes sjedinjavali s općeljudskim, vlastitu borbu povezivali s borbom svih potlačenih skupina u društvu i tražili drugaćiji svijet. Radnici su uistinu bili apsolutna negacija realnosti kapitalističkog društva. Radnici to, na prethodno ocrtni način, više nisu i ne mogu biti. U društvinama kapitalističkog centra radnička je klasa još u prvoj polovici dvadesetog stoljeća doživjela priznanje i bila integrirana u društveni realitet. Sistem je, zbog vlastitog održanja, njihovom neposrednom interesu priznao legitimnost, uvukao ih u sebe i politički pripitomio. S druge strane oni su sami, u skladu s tim, vlastite interese počeli gledati ograničeno, suženo, kratkoročno i izolirano. Na taj način obezbjedena je sigurnost razvoja sistema i njegove tehničke strane, što je potom rezultiralo povratnim promjenama na radnike, kulturu i njihovu transformaciju. Cijela je stvar otisla toliko daleko da se neki pitaju postoji li više radnička klasa. Svakako je jasno kako ne postoji - barem ne ona koju je Engels video po ulicama i tvornicama engleskih gradova 19. stoljeća. I danas postoje najamni radnici, sasvim specifični i historijski, suvremeni i naševremenii- štoviše oni čine premoćnu većinu današnjeg društva. Postoji i klasa društva koja se i u užem smislu, u skladu s određenim materijalnim obilježjima, smatra radničkom. No to nije Engelsova radnička klasa. To može biti Engelsova ili Marxova ili čijagod radnička klasa ukoliko podemo od nekog teoretskog konstrukta, te nekim filozofskim, socijalno-političkim ili ekonomskim, formalnim ili materijalnim kriterijem razlučimo radničku klasu od kapitala, malograđana, seljaka, managera, političkih elita itd. te onda kažemo kako današnji kompjutorski programer predstavlja radnika isto kao i veliki rudar 19st. Netko će drugi krenuti od svog teoretskog konstrukta, te će svojim ekonomski, socioškim ili nekim drugim kriterijem doći do suprotnih rezultata.

Problem leži u samom postupku koji, svjesno ili nesvesno, apstrahira od društvenog realiteta prepostavljajući mu osamostaljene teoretske konstrukte; pa onda razgraničava, odjeljuje i spaja različite društvene fenomene (nerijetko shvaćajući takav zahvat kao čvrstu legitimaciju vlastite političke pozicije i prakse). No realni ljudi postoje prije teoretskih konstrukata. Ono što zapravo određuje prirodu neke klase njena je društvena zbilja – pozicija u društvu i praktična aktivnost, a ne apstraktna predožba o njoj (bez obzira na to, tj. upravo zbog toga, što i predožba ne može biti izuzeta iz razmatranja o društvenoj zbilji). Ne postoji radnička klasa u sukobu s kapitalom neovisno od realnih radnika koji taj sukob žive. Ukoliko sukoba nema u zbilji naprsto ga nema. I ta današnja radnička klasa, klase ili ne-kklase (bez



狠撲空中強盜

obzira na to postoji li kao klasa u bilo kojem smislu) i dalje unatoč svojoj pri-pitomljenosti, nejedinstvenosti; prihvaćanju kapitala, potrošačkog društva itd. naprsto objektivno pati pod njegovom dominacijom. Takav stav nipošto nije općenito samorazumljiv, ali je minimalna pretpostavka suvisle antikapitalističke pozicije<sup>1</sup>. No poanta nije u tome da se po-kaže kako su potlačenost radničke klase, njen oslobođilački identitet i misija još uvijek živi u promijenjenim okolnostima već upravo suprotno: da se pokaže kako potlačenost ‘radničke klase’ danas ima drugačije značenje zbog nestanka njenog oslobođilačkog identiteta i misije. A to ne znači da su neke stvari ostale kao i prije već upravo suprotno da ništa, barem u ovoj točki, nije ostalo isto. Imamo jedan sasvim specifičan i nov kontekst. I u tom kontekstu imamo također dominaciju ka-pitala. No to što kapital vlada ne znači da je nešto ostalo isto jer je vladavina kapi-tala u društvu samorazumljiva i neutralna pretpostavka. Vladavina kapitala nije ne-što što uopće može nestati u kapitalizmu jer kapitalizam je upravo to. Kapitalizam jest Društvo. Drugoga nema i ne može biti. Unutar granica kapitalizma to je istina. Reći kako imamo vladavinu kapitala u Engleskoj 19. st, Francuskoj 1968. i Hrvatskoj 2006., te kako to znači da se u tim društвима ono bitno ipak nije promijenilo potpuna je besmislica. Ono sto je ostalo nepromjenjeno u svakom je od tih dru-štava i onako samorazumljivo, a ono što je promjenjeno takvom se izjavom samo mistificira. A da se sve promijenilo jasno je svakome tko si pokuša predočiti slike tih društava. Stoga je ispravo reći: sve se u društvu promijenilo- no to ne znači da se društvo promijenilo. Samorazumljivo načelo tog društva vladavina je kapitala; ovostrana logika te historijske i prolazne društvene formacije tu nam se pojavljuje kao božanski ili kozmički zakon. ‘Radni-ci’ naravno pod stiskom tog kapitala pate u kontekstu svog specifičnog društva, same pojavnosti kapitalizma. Njihova patnja nije nastavak patnje radnika u en-gleskim rudnicima 19.st., ali nije ni ništa manje prouzrokovana vladavinom kapi-tala. No oni više ne pate kao jedinstvena klasa koja istupajući u svom interesu istovremeno svjesno istupa u interesu svih potlačenih i deprivilegiranih skupina društva, protiv svih društvenih nepravdi i za nadilaženje samog sistema. Radnici danas nisu jedinstveni kao klasa, niti se kao klasa poistovjećuju sa općeljudskim interesom. To je pripitomljavanje radni-

ka. Zašto bi uopće radnika brinulo to što u Somaliji umiru tisuće ljudi, što Amerika bombardira Irak ili što su etničke manjine pod opresijom? Ili bolje zašto su radnika takve stvari nekada brinule i zašto se pod cijenu vlastitog privatnog interesa angažirao u borbi pritiv nepravde uopće?

Poistovjećivanje radničke klase s općeljudskim interesom proizlazilo je iz poistovjećivanja pojedinih radnika i gru-pa s klasnim interesom. Radnici su znali da u svojoj borbi nemaju drugog sredstva osim samih sebe; kako za sredstvo svog neposrednog interesa nisu mogli imati ništa osim vlastitog zajedništva; i kako je cilj tog zajedništva mogao biti jedino opći cilj. Radnici koji se bore za svoja radna mjesta u jednoj tvornici mogu pobijediti jedino uz podršku drugih radnika. Radni-ci jedne zemlje koji se bore protiv pritska kapitala mogu pobijediti samo uz pomoć radnika drugih zemalja. No dotična borba i zajedništvo koje je čini nipošto ne mogu ostati na pukom sredstvu već automatski stvaraju vlastite vrijednosti, interesu i ciljeve koji sada u potpunosti nadilaze privatnu i partikularnu razinu. Različiti radnici pripadnici su različitim rasnih, etničkih i kulturnih skupina; oni ne pate samo pod direktnom opresijom kapitala, ‘uže’ shvaćenog, u ekonomskom smislu, kao radnici već također pate i pod stiskom različitih drugih oblika opresije koje ge-njerira društvo i(l) koje im je historija ostavila u nasljeđe. Tako se s razine klasnog interesa svrha radničkog pokreta širi na općeljudski interes. Općeljudski inter-est postaje i individualni interes radnika i poklapa se s njegovim neposrednim interesom. Takav je slučaj kod revolu-cionarnog radnika prošlosti. No cijela priča pada u vodu ukoliko se radnici za svoje neposredne interese bore posredstvom so-cijalnog partnerstva s vlasnicima, ili po-sredstvom integriranja u buržoaski politi-čki sistem i njegove socijalne zakone<sup>2</sup>. I sve pada u vodu ukoliko radnici kojima se ne dopušta takva povlastica i takav oblik integriranja u društvo, kao u zemljama ‘trećeg svijeta’, bivaju prisilno držani na nečovječnoj razini na kojoj si zbog ‘pre-dmodernih’ uvjeta vlastitog života, reali-ziranih ‘postmodernim’ metodama, niti ne mogu priuštiti razmišljanje o vlastitom neposrednom interesu ili emancipaciji.

Kakogod bilo, ne ulazeći u velike analize, sigurno možemo zaključiti kako revolucionarna praksa radničke klase, kao takve, danas ne postoji. Predožba o takvoj aktivnosti produkt je nekih drugih vreme-na i neke druge radničke klase. To je ono



što možemo reći općenito i s obzirom na generalna stanja i kretanja, kako unutar ‘radničke klase’, tako i unutar društva. No kao što znamo nitko ne zna gdje je to generalno. Što je to generalno? Ono nigrdje ne postoji. Postoji samo konkretno kretanje društva, konkretni ljudi, u kon-kretnim okolnostima i njihove konkretne tvorevine i aktivnost koje ga čine. Uzevši to u obzir jednako je pogrešno radničku klasu danas smatrati revolucionarnom, kao i ne-revolucionarnom. U prvom slu-čaju polazimo od ideje koja se poklapa s bitno drugačijom zbiljom no što je naša; dok je u drugom slučaju naše polazište ideja koja, iako je možda i adekvatna s obzirom na aktualnu zbilju, to može biti tek uvjetno jer sama nije objektivna, već predstavlja izraz jednog aspekta te zbilje (ideologija), te zbog svoje statičnosti ne može obuhvatiti i uloviti stvarnu dinamiку društva čiji je izraz. Kako objasniti to što se mase u Južnoj Americi realno politiziraju i svjesno streme protukapi-talističkoj akciji? Ili kakvo je značenje

<sup>1</sup> legitimnost takve pozicije nije tema ovog teksta pa se u skladu s tim dotičnog pitanja neću ni doticati)

<sup>2</sup> iako je ozbiljno pitanje za razmatranje, koje zbog svoje obimnosti i kompleksnosti nazilazi ovaj tekst, u kom smislu i u kojem odnosu se nalaze konkretni općeljudski i klasni interesi revolucionanog proletarijata i socijalna država koja nastoji preuzeti brigu o njihovom minimalnom ostvarenju

nedavnih akcija radnika TDZa? Ti i drugi konkretni i zbiljski procesi ne mogu se shvatiti ukoliko ih pokušamo ugurati u unaprijed zadane predožbe o prirodi ‘radničke klase’ i ‘masa’. Potrebno je krenuti od realnog zbivanja, te iz njega na adekvatan način izvući zaključke koji s jedne strane predstavljaju izraz dotične zbilje, a s druge strane, ukoliko je to naša pobuda, teže njenom nadilaženju. To što postoji netko tko teži nadilaženju dotične zbilje ne postoji izvan zbilje, jer kada bi kojim slučajem realno stanje bilo stanje koje, što u pozitivnom, što u negativnom smislu, ne daje smisao revolucionarnim težnjama njegov adekvatan idejni izraz bila bi konzervativna ideja (ne i ideologija jer se ne bi radilo o lažnoj općosti). Konkretna aktivnost radnika TDZa, sama po sebi možda i beznačajna, i u samoj sebi sa sistemom izmirena praksa, ne razbija samo generalizacije u koje se ne uklapa, već potencijalno otvara mogućnost izgradnje pozicije čija pobuda nije održanje pozitivnog stanja.

Pitanje koje se tu postavlja ono je o današnjoj lijevoj inteligenciji shvaćenoj u najširem smislu; pitanje o njenom odnosu prema realnim radnicima, ljudima i masama, kao i prema zbilji uopće. U povijesti je lijeva inteligencija bila i formalna i neformalna avangarda; bila je puna poleta i razočaranja. Negdje je pokušala usmjeravati društvo, negdje nije. Negdje je ostala začahurena u svijet biblioteka, dok je negdje po ulicama trošila pamflete (ili po brdima municiju). No ipak što god bila i što god prolazila uglavnom je do samoga kraja ostala vjerna svojoj ideji revolucionarnog radnika. Iako je danas, nakon njene propasti, sasvim prigodno ismijavati njen proleterski fetiš, takvo se ponašanje revolucionarnih

intelektualaca zasigurno može opravdati. I ne samo opravdati već pozdraviti i vrednovati kao najveći podvig koji je inteligencija ikada učinila, njen najveći iskorak ka vlastitom ukidanju. Slava nek pripadne svim robovima proleterskog fetiša među inteligencijom. Da su bili u krivu danas nam je jasno. No to što nam je jasno istina je utoliko koliko je istinit njihov neuspjeh. Transformaciju i pripitomljavanje radnika, i cjelinu povijesnog slijeda dvadesetog stoljeća mi uzimamo činjenično; no to je laž jer ne radi se o činjenicama već o praksi, o borbi. U povijesti nema niti jedne činjenice.

Ljeva je inteligencija onaj njen dio koji je revolucionarni i političku oslobođilačku praksu radničke klase kroz 19. i 20. stoljeće prepoznao i pozdravio, te joj se na svom području priključio i nastojao

potvrditi i zasnovati njen univerzalni značaj. Ne radi se o obmani, jer trenutak kada mladi Engels dolazi u Britaniju i susreće se s aktivnim radničkim pokretom na njega utječe više od tisuća ‘Njemačkih ideologija’. Jedna je masovna i moćna klasa ‘običnih ljudi’, koji kao takvi imaju legitimitet realnog društva, u zbilji stremila općeljudskom interesu i oslobođenju. Oni su kretali s partikularnih pozicija, no njihova je praksa uistinu imala i univerzalni karakter. To je istina radničke borbe. Uvezši u obzir takvo zbivanje kako nas uopće može iznenaditi činjenica da je dio inteligencije u skladu s tim kretanjem formirao vlastite ideje? I zar nije jasno zašto se ta intelektualna tradicija nije mogla odreći svog ‘proleterskog fetiša’? Jer tu se nije radilo o pukom fetišu; radilo se o spremnosti priznavanja poraza. Priznati kako proletarijat više nije zaštićeni predmet (anti)filozofije značilo je priznati kako filozofija više nije sredstvo proletarijata. Priznati kako zbilji više nije mjesto u filozofiji, značilo je priznati kako filozofiji ponovno nije mjesto u zbilji. Radilo se o borbi za koju nam je sada jasno kako i zašto je izgubljena- nakon što je izgubljena (iako nam još ostaje skrivenim ono ukoliko je izgubljena). Sveukupna agonija lijeve inteligencije kulminirala je, nimalo slučajno, po koničnom urušavanju real-socijalističkih društava. Nakon toga ništa nije bilo isto. Nastupilo je vrijeme sveopće ironije. Ironije koja se prodavala pod autorefleksiju, a zapravo zaudarala na ogavnu pasivnost, teoretsku i praktičnu lijenos. Sveopća konfuzija i nemogućnost orientacije kontekst je u koji je nova lijeva inteligencija bačena. Ona koje nema. Ni radnika nema. Inteligencija je ponovno prestala težiti vlastitom ukidanju. Vratila se u začarani krug vlastite ideologije. Takav razvoj potrebno je pozdraviti. Crknuta lešina treba da istrune kako bi se oslobođiti njezinog smrada. Tradicionalna ljevica mrtva je i pokopana- povratak one suvremene, ljevice koja to nije, na neke od nje prevaziđene pozicije ukazuje na to. No u povijesti ne postoji niti jedan krug. Povratka zapravo nema i inteligencija se, kao i ljevica i svijet, više ne mogu osloboditi vlastitog nasljeda revolucionarnih stoljeća. Ljeva inteligencija koja dolazi tek mora pronaći svoj proletarijat, još mora raskrinkati vlastitu ideologiju; pred njom je spuštanje u zbilju. Pred njom je zadatak da se svjesno okrene protiv sebe. Suvremeni društveni kontekst bez sumnje joj pruža nekoliko dosta dobrih razloga za to.



Radnici na barikadama i danas su jedan od njih; ili barem mogu biti. Nedavna rasprava o zauzimanju tvornice TDZa ukazuje nam na rascjepe među lijevom inteligencijom. Jedni će reći kako je absurdno podržati takvu akciju samo zato što je izvode radnici; dok će drugi reći kako ju je kao takvu upravo zbog toga potrebno podržati. Prvi su u pravu jer razbijaju ograničenja sadržana u nasleđu tradicionalne ljevice. No tu se postavlja pitanje koliko su u stanju napraviti odmak od samih sebe i ograničenja protiv kojih istupaju. Ako predodžbu o revolucionarnom radniku ostaje u nekom prošlom vremenu i društvu, tada i ideja o ne revolucionarnom radniku ne odmiče daleko od njega. Inteligencija koja je uspjela napraviti iskorak ka budućnosti svjesno se lišava ideja zbilje koja nije aktualna; no to ne znači da na adekvatan pruža kritički izraz vlastite zbilje. Niti da si priznaje kako je i sama njen sastavni dio; štoviše i ključan za njeno održanje. Stoga je jasno kako konkretni radnici TDZa ili Jadrolinije, Venezuele ili Bolivije itd. nisu revolucionari, niti to ikada mogu biti na način kakav od njih očekuju oni koji su uvjereni da govore o istim stvarima kao Marx ili Bakunjin. No ti su radnici ipak tisuću puta revolucionarniji od onih ‘umova’ koji ih opravданo vide kao ne-revolucionarne. Oni nisu revolucionarni kao neki radnici uopće, kao predodređeno revolucionarna klasa; no revolucionarni su kao radnici koji su se odbili pokoriti volji poslodavca, pravne države, javnog mnijenja, izostanka stvarne podrške ostalih masa i intelektualaca itd. Zbiljski su revolucionarni jer svojom praksom otvaraju nov prostor političke borbe, u novom historijskom kontekstu.



# DRUŠTVENA FORMACIJA I ČOVEK: HOMO OECONOMICUS ILI TRÄGER

Miloš Milić

**K**lasična ekonomija je zasnovana na jednoj vrsti ‘naivne’ antropologije, koja barata konceptom ‘sfere potreba’ (Hegelov pojam) ‘građanskog društva’, kao regulatorom (i izvorom) vrednosti razmene. Potrebe su, naravno, predstavljene kao individualne i kao merljive. Subjekti, kao nosioci potreba i stoga osnova ekonomske teorije, predstavljaju *homo oeconomicus*-e: “područje ekonomskih fenomena je tako zasnovano, na svom početku kao i na svome kraju (*tj. time što proizvode ljudi, i što proizvode za svoje potrebe – prim. M.M.*), na cjelini ljudskih jedinki”.<sup>1</sup> Ovaj način utemeljivanja ekonomskih fenomena, po Altiseru, nalazi se u “neposrednom i izravnom odnosu” s ideološkom antropolopogijom, koja je i osnova humanizma. Čovek je specifikovan kao životinja s razumom (*animal rationale*) i govorom (*animal loquax*), koja se smeje (*ridens*) i bavi politikom (*politicum*), nakon čega se pokazuje i kao subjekat potreba – *homo oeconomicus*. Cela ta ideološka konstrukcija obezbeđuje ekonomičnost ekonomije – budući da se iz tog polja ekonomija predstavlja kao datost, očiglednost jedne specifikacije čoveka-subjekta. Klasična ekonomija je svoje funkcionalisanje mogla da predstavlja kao najracionalniji poredak upravo zato što se nadovezivala na već postojeće moralne i religijske postavke antropologije; ista logika stoji i danas u pitanjima ekonomije.<sup>2</sup> Štoviše, upravo je ova antropološka ideologija ono što omogućava klasičnoj (i savremenoj) buržoaskoj ekonomiji da se postavlja kao vanvremenska, kao logika inherentna ljudskim odnosima – kao neistorijska kategorija, s obzirom da se temelji na *antropološkoj ideji da su svi subjekti jednako subjekti potreba*; na taj način

<sup>1</sup>Altiser L. i Balibar E., *Kako čitati Kapital*, CKD, Zagreb, 1975. str. 168.

<sup>2</sup>To je još uvijek ista prikrivena antropologija što izbjiga u nekim mitovima modernih političkih ekonomista, npr. u tako dvostrislenim pojmovima kao što je ekonomski ‘racionalizam’, ‘optimum’, ‘puna korist’, ili ekonomija potreba, ‘ljudska’ ekonomija itd. Ista antropologija koja služi kao prvočlan temelj ekonomskega fenomena, prisutna je čim treba odrediti njihovo značenje, tj. njihov cilj.” Isto, str. 169.

je moguće apstrahovati njihovu sveukupnost, i preći na tretiranje ekonomskih fenomena kao *zauvek datih i suštinskih*.

Altiser prati Marksovou kritiku ideje ‘čoveka potreba’ kod klasične ekonomije, ukazujući na dvosmislenost pojma ‘potrošnje’. Ekonomске potrebe nije moguće pripisati ‘ljudskoj prirodi’, jer pored individualne potrošnje postoji i drugi smisao potrošnje: potrošnja koja je namenjena proširenom obnavljanju uslova proizvodnje.<sup>3</sup> U Marksovoj analizi se pokazuje ne samo da su potrebe ‘istorijske’, već da se i smatraju potrebama samo ako su ‘solventne’ - ekonomске potrebe su samo one koje ekonomski mogu da budu zadovoljene. Altiser dodaje: “određenje potreba pojedinaca oblicima proizvodnje ide mnogo dalje, jer se proizvodnjom ne proizvode samo sredstva potrošnje (upotreblne vrijednosti) nego i njihov *način potrošnje*, sve do želje za tim proizvodima”.<sup>4</sup>

Tu u vidno polje dolazi ono što je bilo potisnuto u teoriji klasične ekonomije: proizvodne snage i odnosi proizvodnje su ono što strukturira tzv. ‘sfere potreba’. Klasična antropologija, dakle, ne može da utemelji ekonomiju, jer je ekonomsko strukturalna, a ne antropološka kategorija.<sup>5</sup>

Dovršivši tako demistifikaciju ‘potrošnje’ kao izraza ‘sfere potreba’ čoveka-subjekta, Altiser prelazi na ‘raspodelu’: raspodela proizvoda Sektora II – predmeta individualne potrošnje – vrši se na osnovu prihoda pojedinaca, dok se raspodela proizvoda Sektora I – sredstava za proizvodnju – vrši *između samih vlasnika sredstava, tj. između kapitalista*. Ova činjenica pokazuje da se “iza raspodjele upotreblene vrijednosti ocrтava (...) jedna druga raspodjela – raspodjela ljudi na društvene klase”,<sup>6</sup> dakle: *proizvodnja* je ta koja uslovjava potrošnju i raspodelu, a ne obrnuto.

Ulazeći u objašnjenje Marksove analize procesa rada, Altiser već na početku odbacuje humanističku koncepciju rada ‘kao čistog stvaranja’<sup>7</sup> i navodi Marksov odgovor koji takvo stanovište smatra ‘otrcanim frazama’; zatim ukazuje na Marksovo otkriće *materijalnih uslova procesa rada*, koji čine ispraznim tumačenje marksizma kao ‘filozofije rada’. Prelazeći na odnose proizvodnje, Altiser odmah eksplisira određenje odnosa proizvodnje kao *društvene proizvodne odnose, između pokretača proizvodnje i materijalnih mogućnosti*, te dodaje: “društveni se odnosi proizvodnje ne mogu svesti na jednostavne odnose

*među ljudima, na odnose koji bi umiješali u spor samo ljudi, dakle na razlike unutar jednog univerzalnog modela, intersubjektiviteta* (prestiž, roba, vladanje, ropstvo itd.”).<sup>8</sup> U strukturiranju odnosa proizvodnje učestvuju razni elementi (radna snaga, neposredni radnici, vlasnici, ne-neposredni radnici, predmet proizvodnje, sredstva za proizvodnju itd.), povezani na određeni način, tj. *kombinovani* na određeni način. Prost pojam *kombinatorike* nije dovoljno precizan za određenje ove strukture odnosa, zato što ostavlja prostor za *bilo kakvu kombinaciju*; Altiserova ideja kombinatorike naglašava, međutim, postojanje *određenih, posebnih oblika kombinacija*. Ove posebne kombinacije kao rezultat daju elemente stvarne proizvodnje: svojinu, posedovanje, vlast, posed, zajedništvo itd. Na taj način se konstruišu posebni načini proizvodnje.<sup>9</sup>

Altiser se tu vraća na pojam ‘mesta’ elementa u strukturi, koje je određeno odnosima u koje je kombinovan, a ne nekom njegovom ‘suštinom’. Proizvodni odnosi povezuju pokretače proizvodnje sa sredstvima za proizvodnju, na takav način da ovi zauzimaju određeno mesto u procesu proizvodnje. Samim tim, ono što humanizam postavlja kao ‘intersubjektivne’ odnose – dakle bitno neekonomiske – Altiser odbacuje, tvrdeći da su uzajamni odnosi pokretača proizvodnje determinisani strukturom ovih odnosa – strukturom odnosa proizvodnje.<sup>10</sup> Na ovaj način, međutim, možemo da upadnemo u zamku u koju – kako Altiser ironično navodi – upadaju oni koji “znaju čega se valja držati”, koji bi da u svakom odnosu nađu ekonomске odnose, pa završavaju na sasvim drugom mestu (antropolozi u odnosi sa sredstvima, religioznim ili drugim institucijama; stručnjaci za srednjevekovnu istoriju u politici i religiji, itd.). Međutim,

*ekonomsko nije jasno vidljivo* – ono nije neposredno prepoznatljivo u ‘datostima’ stvarnih odnosa proizvodnje; potrebno je stvoriti *pojam* ekonomije da bi se shvatilo dejstvo njene strukture. ‘Ljudski’ odnosi su *nadodređeni* ovom ekonomskom strukturom, ona ih u potpunosti konstituiše, ali oku klasične ekonomije (ili oku zdravog razuma) ova nadodređenost promiće pre svega zato što ekonomsko deluje poput ‘odsutnog uzroka’ – poput nesvesnog – tj. nikad nije neposredno predstavljeno, već je uvek u mreži mnoštva protivrečnosti, relativno autonomnih.

Budući da proizvodni odnosi čine jednu regionalnu strukturu unutar društvenog totaliteta, potrebno je obratiti

<sup>3</sup>Isto, str. 171. Pored toga: “Iz te činjenice, koju je ustvrdio, Marx je povukao dvije apsolutno bitne razlike koje nedostaju klasičnoj političkoj ekonomiji, razliku između konstantnog i promjenjivog kapitala, te razliku između dvije razlike proizvodnje, Sektor I koji služi za obnavljanje uvjeta proizvodnje na jednostavnoj ili složenoj osnovi, te Sektor II, određen za proizvodnju predmeta individualne potrošnje.” (str. 171-172.).

<sup>4</sup>Isto, str. 172

<sup>5</sup>“Te su potrebe podređene dvostrukom strukturalnom određenju, a ne više antropološkom, naiče onom koji proizvode djeli na Sektor I i na Sektor II, te onom koji potrebama daje njihov sadržaj i značenje (struktura odnosa proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa).” Isto, str. 173.

<sup>6</sup>Isto

<sup>7</sup>“Poznato je da taj idealizam nije postojao u mitskom razdoblju, nego je vladao u samoj političkoj ekonomiji i putem nje u ekonomskim utopijama vulgarnog socijalizma, npr. u Proudhona (...), Graya (...), napokon u Gotskom programu koji je u prvom redu objavljivao: ‘rad je izvor svakog bogatstva i svake kulture’ (...).” Isto, str. 177.

<sup>8</sup>Isto, str. 180.

<sup>9</sup>“Da bi se dobili različiti načini proizvodnje, valja kombinirati različite elemente, ali služeći se *oblicima kombinacija*, posebnim ‘Verbindungen’, koji poprimaju značenje samo u karakteru rezultata kombinatorike (...).” Isto, str. 182.

<sup>10</sup>“Uzajamni odnosi pokretača proizvodnje proizlaze dakle iz tipičnih odnosa koje ovi uspostavljaju sa sredstvima za proizvodnju (predmet, sredstva), te iz njihove podjele u odredene grupe i funkcionalno smještene unutar odnosa prema proizvodnim sredstvima strukturu proizvodnje.” Isto. Takođe, na drugom mestu (Altiser, L., *Je li jednostavno biti marksist u filozofiji?* u: Naše teme, XXI/1977. br. 11, Zagreb, str. 2531-2556.) Altiser dodaje u vezi proizvodnog odnosa i mesta ljudi u njima: “Do toga da su njime zahvaćeni ne dolazi zato što su oni u tome sudionici, kao u nekom slobodnom ugovoru, nego upravo zato što su njime zahvaćeni oni su u njemu sudionici”, str. 2555.



pažnju i na smisao te *strukturiranosti*. Kao i svaka struktura, i proizvodni odnosi definišu sopstvene elemente; nalazeći se na određenom 'čvoru' ovih posebnih kombinacija, elementi (pokretači proizvodnje) uvek zauzimaju *mesto* (dakle, pozicioniraju se u polju koje za njih određuje posebne oblike njihovog ponašanja, ne u polju u kojem oni određuju svoje ponašanje). Pošto su funkcije tih mesta određene, njih je moguće samo izvršavati, *nositi* – 'stvarni ljudi' su samo 'nosioci' (*Träger*) funkcija strukture.<sup>11</sup>

Sada Altiser može da formuliše svoju osnovnu tezu, šokantnu za humaniste-marksiste: "Pravi 'subjekti' (kao nosioci postupka) nisu ti posjednici niti ti funkcionari, nisu dakle, protiv svih prividnosti, 'evidentnosti', 'datosti' naivne antropologije, 'konkretni pojedinci', 'stvarni ljudi', nego *određenje i podjela tih mesta i tih funkcija*. Pravi 'subjekti' dakle su određivači i raspodjeljivači: *proizvodni odnosi (i politički i ideološki društveni odnosi)*".<sup>12</sup> Naravno, tada se ne radi o 'subjektu' - struktura ne sadrži subjekte, i sama nije subjekt.

Marksovo otkriće, u ovom smislu, nalazi se u uviđanju i analiziranju razlike koja postoji između, s jedne strane, *predmeta* proizvodnje (zemlja, minerali, pamuk itd.) i *sredstava* proizvodnje (alat, mašine, itd.) i, s druge strane, proizvodnih *odnosa*. Predmeti i sredstva su *vidljivi*, merljivi, ali su proizvodni odnosi *strukture* – i kao takvi uopšte ne mogu biti objekat *viđenja*. Iako je u Marksovom doba postojalo mnoštvo pojmove koji su imenovali *vidljive* društvene pojave (npr. 'ugnjetavanje'), ipak je tek Marks konstituisao pojam ekonomskih oblika tog ugnjetavanja, pojam ekonomskog postojanja proizvodnih odnosa, dominacije i *strukturalno* određenje čitave sfere političke ekonomije. Marks je, dakle, otkrio dejstvo jedne strukture u proizvođenju ovih vidljivih empirijskih fenomena; paradoks koji klasična ekonomska i antropološka misao nisu mogle da reše je upravo to – postojanje *nevidljive* strukture koja determiniše svoje *vidljive, empirijske* manifestacije.

Konačno, Altiser podseća na Marksovovo često korišćenje pojmove *mehanizma, mehanike, mašinerije, mašine, montaže*; ta struktura mehanizma predstavlja teatar: on je istovremeno "svoja vlastita pozornica, svoj vlastiti tekst, svoji vlastiti glumci, kazalište čiji gledatelji ne mogu biti gledatelji jer su ponajpre prisiljeni da glume, zahvaćeni tekstrom i ulogama čiji autori oni ne mogu biti, jer

je to u biti *kazalište bez autora*".<sup>13</sup> Na taj način strukturalistička dijalektika odbacuje naivni empirizam, koji od prvobitne očiglednosti i samorazumljivosti 'čoveka' ne uspeva da se odvoji, i ne napreduje od pravolinjske (mehanicističke) kausalnosti. 'Otkrivanje' proizvodnih *odnosa*, i njihovo postavljanje u bazu celokupnog društvenog totaliteta, iz korena menja poziciju čoveka-subjekta.<sup>14</sup> Pošto 'stvarni ljudi' samo zauzimaju *mesta* u strukturama, i to upravo mesta *nosioca* određenih društvenih ili ekonomskih funkcija, takva topografija društvenog totaliteta, ovog puta gledana iz ugla 'čoveka', izgleda kao mreža isprepletena raznim uzajamnim odnosima, i odnosima odnosa, u kojoj ponašanje (u najopštijem smislu) može biti shvaćeno samo kao 'talasanje' izazvano pokretanjem veza između elemenata strukture. Same veze bi, međutim, funkcionisale nezavisno od elemenata koje povezuju.

Važno je da Altiser na početku pomenutu potrebu za 'lažnom večnošću' političke ekonomije ne postavlja pre svega kao izraz *političkih*, već *teorijskih razloga*: politički razlozi (koje je kritikovao Marks eksplicitno) građanskog društva i buržoaskе ekonomije svakako mogu da budu izvor ove laži, ali je važnije naglasiti njegov izvor u strukturama ideoške antropologije, koja 'pečati strukturu predmeta političke ekonomije'. Na mnogim mestima ekspliciran Altiserov obračun sa

<sup>11</sup> Altiser, *Kako čitati 'Kapital'*, str. 185

<sup>12</sup> Isto

<sup>13</sup> Isto, str. 199.

<sup>14</sup> "I suprotno čitavom humanističkom idealizmu, Marx pokazuje da taj odnos nije odnos između ljudi, odnos između osoba, ni inter-subjektivni, ni psihološki, ni antropološki odnos (...)." Altiser, *Je li jednostavnobitni marksist u filozofiji?*, str. 2554.

<sup>15</sup> Pomeranjem fokusa sa čoveka na društvene formacije, pa i odbacivanjem cele strukture pojmove njemu savremene filozofije, Marks je uspeo da pronađe poziciju koja će mu omogućiti da izgradi znanje o ljudskom društvu i samim ljudima. "O ljudima se nešto može saznati samo pod apsolutnim uslovom da se uništi filozofski (teorijski) mit o čoveku" (Altiser, L., *Za Marks-a*, Nolit, Beograd, 1971. str. 212.). Ovaj novi pristup je omogućio Marksu da humanizam sazna kao ono što jeste: *ideologiju*.

na taj način Altiser pokazuje da je Marks-ova kritika političke ekonomije (*Kapital*) utoliko jača ukoliko je više *teorijski antihumanizam*.<sup>15</sup> Antihumanizam nije samo kozmetički dodatak, mesto obračuna Marks-a sa ideoškim protivnicima (ili puko pitanje teorije); naprotiv – *antihumanizam je antikapitalizam do srži, jer pogarda buržoasku ekonomiju u njenu srž*.



ДОРОГА ТАЛАНТА...



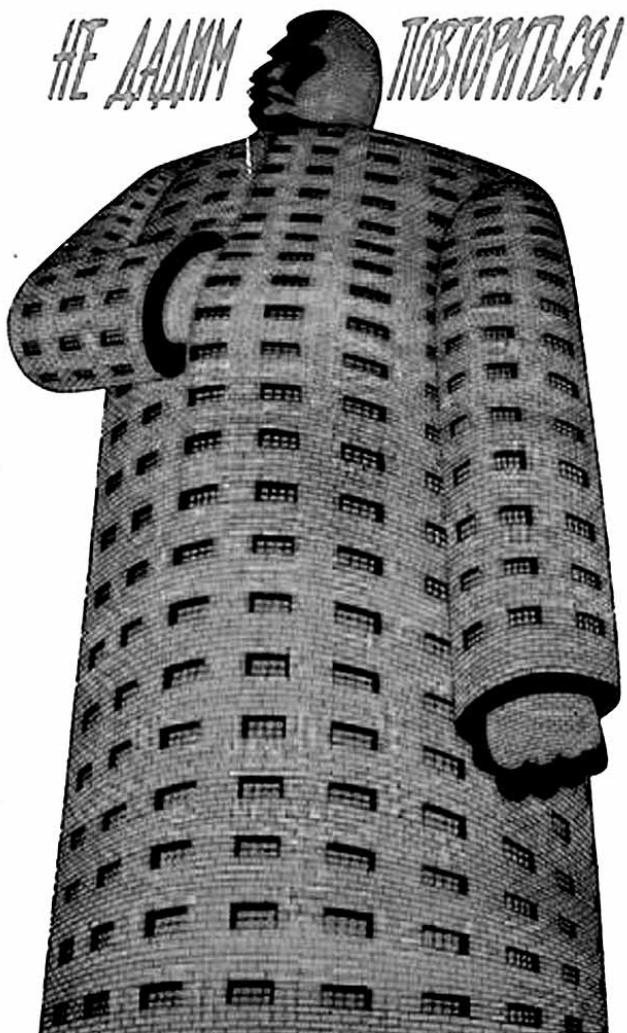
ДОРОГУ ТАЛАНТАМ!

humanizmom predstavlja, dakle, suštinsku kritiku same političke ekonomije – jer je ova dobrim delom utemeljena upravo na *humanističkim* konceptima. Pored toga,

# DU MONDE AUX BALKANS

IZMEĐU  
PREPISIVANJA I  
RAZBIJANJA GEO/  
POLITIČKIH FETIŠA

Nikola Mokrović



I.

**O**d 13. do 18. novembra u Grenoblu se održavao multikulturalni festival pod imenom Du Monde Aux Balkans u organizaciji Drugog mosta, udruge koja operira na relaciji Mostar – Grenoble. Vrijeme je bilo sunčano, atmosfera na diskusijama i radionicama dobra, a moderatori nešto lošiji. Potrebe za hvalospjevima nema; oni bi se samo mogli lagano pretvoriti u prazne fraze koje bi hranio cvjetajući cinizam. Ali ako ga odmah osvjestimo i spasimo se gluposti, on može imati blagotvoran početni efekt za nešto drugo što je nužno: zdrav pogled na cijelu stvar, izvana, nakon njezina završetka. Možda upravo u takvom pristupu i leži problem: ovaj tekst ne smjera biti bilo kakvom kronologijom dotičnog festivala, već osrvt o nekim stajovima i razmišljanjima koja su tamo javila, a čiji se duh osjeća i mnogo šire. Iz toga slijedi da nema dozu prepostavljene ‘impersonalnosti’ i da zbog relativnog apstrahiranja od konkretnih događaja, nad njime stoji možda sitna, ali neprestana prijetnja da se pretvori u određenu vrst osobnog obračuna u posmrtnom tonu. No, ako te događaje uzmemo samo kao nužni povod koji je natjerao autora da se pozabavi dotičnom temom, a određena prisjećanja kao eventualni ton koji oblikuje tekst, problema ne bi smjelo biti. Konačno, da tako kažem, realnost, koja nas jedina zanima, jest i jedino mjesto u kojem nalazimo za nas suštinski relevantne teme.

Metodološki, cijela bi se konferencija mogla opisati kao loša hermeneutika: polazimo od određenih stajališta koja čine idejnu bazu: ideje o izvjesnim sličnostima kao i ideje o izvjesnim razlikama; kako bi nakon nekoliko krugova upoznavanja, diskusija, i razmjena ideja o iskustvima raličitih praksi zaključili ono od čega smo počeli, samo što smo sada obdareni dodatno prikupljenim informacijama dobivenim što formalnim što neformalnim razgovorima. Ipak, svakom se sudioniku bilo koje konferencije / festivala isti u jednom trenutku može učiniti besmislenim, a da to nije naprosto do ‘loše hrane’ ili ‘krivih ljudi’. Tada, ta osoba može pomisliti da je temeljni diskurs jezika na kojem se ona temelji nedostatan da bude smislen njoj samoj. Svaka je konferencija konzistentna u svojim premissama i konkluzijama, što je izrecivo klasičnim sociološkim postulatom: ‘Ako ljudi definiraju situaciju kao realnu, ona je realna u svojim posljedicama.’ Ali kada postoji percepcija da je ona nerealna, tj. da se osjećaju prijepori dovoljni da stvar djeluje nekonistentno, njome stvorena distanca zahtjeva da se počne kopati dublje; čak i ne samo da bismo jednostavno sramotu učinili još sramnjom učinivši je javnom, kako na jednom mjestu kaže Mustapha Khayati.

Moglo bi se pomisliti da je potrebno napraviti konferenciju o konferenciji, razgovor o određenoj suštini neke druge konferencije, jer ona, upravo zbog organske uklopljenosti i uredjenosti u svoju suštinu, nemože ‘shvatiti’ samu sebe. Možda bi to bila, primjerice, filozofska (ili sociološka, politološka...) konferencija, koja bi filozofski (ili..) razgovarala o tome predmetu, na isti način na koji ta početna konferencija stvara svoju filozofiju, gdje je akteri (aktivisti, umjetnici), osvrčući se na svoje svakodnevno djelovanje u zajednici ispisuju, ispisujući u tome trenutku iznova i sebe. Čak i ako bi se dala hipotetski postaviti određena transcendentna linearnost ‘konferent-

nosti', ona ne bi bila ništa drugo nego naivna projekcija prvobitne reakcije na fenomen o kojem se raspravlja. Realno, ona je regressum ad infinitum. Nijedna konferencija nije nikad 'spasila' neku drugu, ili je uspjela 'osuditi'. Mikrosoziologija konferntnosti jest trenutak koji bi nas mogao zavesti, ali on ovdje predstavlja samo jedan 'otuđeni' moment fenomonološke zanimljivosti i stoga nas kao takav ne zanima. Nadalje, koferntnost kao takva jest temljeno ograničenje po sebi – postoje tisuće i tisuće 'otuđenih' konferencija koje raspravljaju o sličnim, istim i različitim stvarima sa svojim specifičnim metodologijama<sup>1</sup>, zabavljene svojim osobenostima, i u svijetu koji stvaraju one su komplementarne. A to se ograničenje prihvata ili odbacuje. Mora li takvo izvođenje, da bi bilo održivo, dugovati teret dokazivanja stajalištima iz kojih se deriviraju i postulati poput 'radikalne kritike svega postojećeg' ili presude poput 'kulturne industrije'?

Vratimo se korak unazad, na početnu tezu ovog teksta. Da bi konferencije bile funkcionalne u društvu u kojem se dešavaju, one se također temelje na njegovim, ovdje specifično primjenjenim zakonitostima. A njihovo propitivanje suočava se sa temljenom preprekom koje je sama brana a istovremno i srž liberalno demokratskog društva. 'Esenencijalističko' propitivanje konferencija, vodilo bi njihovu dokidanju, i također, kao što uzorna receptura kazuje, dokidanju svijeta iz kojeg one proizlaze.

No, posebno je zanimljivo kada se konferencija (ili bilo koji drugi entitet) legitimira alternativnim karakterom, kao što je bio slučaj ove. Identifikacija je posreduje moment između 'institucije' i 'alternativne'. Dakle, bitno je propitati koji je odnos između tih fenomena i kakvu ulogu igraju u današnjem društvu, posebice ona strana koja se tiče alternative. To je moguće učiniti npr. propitivanjem pomoću radikalnijih argumenta ili pokušajem izvođenja njihove retorike do krajnjih konkluzija, kako bi se oslikala njihova stvarna pozicija, eventualna uklopljenost u društvo itd.<sup>2</sup>

U skladu sa time, ne radi se o tome da ljudi koji pripadaju alternativi lažu same sebe prezanjem od radikalnih konzervencijskih koketiranja sa 'promjenama svijeta', 'radikalnošću', 'alternativom', nego jednostavno da njihova situacija oslikava širu društvenu tendenciju i liberalni Weltanschaung međusobne objektivne anticipacije 'naprednjih' i

'konzervativnijih' ideja u društvu. Liberalna demokracija kao posredovanje između suglasja i nesuglasja stvara osnovu za pacifikaciju njegova kanaliziranja.

Problematična je sama širina pojma 'alternativa' – ipak, ona se poklapa sa objektivnim dijapazonom mnoštva grupe koje se oslikavaju u različitim tonalitetima 'alternativnog', a sa druge strane, ta se širina može zahvaliti i često nekonistentnom, eklektičnom načinu samolegitimacije; gdje mora biti jasno da utvrđivanje nekih, nama kao izvanjskom promatraču, očitih kontradikcija i eventualne osude 'neprincipijelnošću' nije vitalno važno za osobnost određene grupe. Jednako tako, pripadnik te grupe može ovakvo izvođenje smatrati čistim analitičkim bulažnjenjem, koje je u biti konzervativno i ne poštuje sintetičku narav bilo kakve vrste akcije koja proizlazi iz neke grupe (ili pojedinaca ili festivala.) Izrečeno na drugačiji način: funkcionalna diferencijacija društva stvara potrebu za 'alterntivnim djelovanjem' koje ispunjava određene društveno korisne funkcije, sa druge strane postoji individualno uvjerenje koje svoje alternativno zasnivanje smatra autentičnim izrazom djelovanja, samoaktualizacije itd. Ta dva pogleda, gledana 'ljudskim očima' su nespojiva, iako su objektivno komplementarna.<sup>3</sup>

Ono što želim naglasiti jest to da su takav pojedinac i takvo društvo međusobno aposlutno uvjetovani: moć da se individua osjeti slobodnom u biranju svoje identifikacije uslovljena je društvom koje takvu identifikaciju unutar sebe omogućuje, i koje je u tom smislu toliko 'slobodno' da pomiri svoje specifično legitimiranje slobodom sa takvim pojedincima.

Kada si sami akteri postvaljavaju pitanje 'što znači alternativa' redovito se kao mogući odgovor javlja 'stajati spram institucija'. No, pošto su institucije tako moćne, a njihov utjecaj tako 'hegemonijalan' postavlja se pitanje taktike - legalizirati svoje djelovanje ili ne? No ne radi se o njihovoj moći kao moći nametanja koja proizvodi hegemoniju, nego o samorazumljivosti i 'gotovosti' njezina postojanja u (ne)historijskom smislu. Pitanje legalizirati svoje djelovanje ili ne postaje neurozom ako se donosioc odluke nemože odlučiti da li potreba za legalizacijom postoji zbog siline pravno-političkog sistema (i upravo zbog njegove redukcije na golu, potencijalnu nadfizičku represivnost), zbog prava kao vida uređenja društvenih odnosa ili na čisto pragmatičnih razloga, tj. koju



<sup>1</sup> Konferencije koje spašavaju svijet?  
Usporedimo to i sa 'bolešcu Europe':  
'Proširivanje je proizvelo novu industriju.  
Među stručnom javnošću i u struci, javila se  
nova klasa Majstora za preuređenje, i na Istoku  
i na Zapadu, učesnika u neprestanim serijama  
konferencija, seminara i konsultacija (često uz  
dobro plaćene aranžmane sa samom Unijom),  
na temu kako je najbolje prilagoditi - njihovu  
ekonomiju, pravni i ustavni sistem, njihovo  
upravljanje i čak i političku kulturu (...'). Iz  
predgovora za srpsko izdanje zbirke eseja  
Ustav Europe Josepha Weilera (Filip Višnjić,  
2002.)

<sup>2</sup> Također je jasno je da ovakav pokušaj  
nemože biti ništa više od grube skice.

<sup>3</sup> Također, valja imati na umu da korištenje  
funkcionalističkog argumenta, ne znači i  
zauzimanje funkcionalističkog stajališta, već  
naznačavanje na koji način društvo vrši, u  
ovom slučaju, sociološku refleksiju o sebi.

da prepozna kao presudnu na temelju svojeg stajališta kao predispoziciji djelovanja.

Odnosno, specifičan vid konstruiranja identifikacije, scenografija poput jedinstva ciljeva i metoda i njihova kvalitativna nesuprostavljenost, odbijanje makijavelizma, moralni etos, postavljalju to pitanje kao bitno. Oni predstavljaju specifične redukcionizme koji ovisno o stupnju žljene razine identifikacije sa nekom idejom imaju sposobnost da konačno reduciraju društvenu kompleksnost, shvaćenu kao ideološku deklaraciju koju društvo daje samome sebi, i utemeljujući svoju deklaraciju otpora potenciraju konflikt. No taj otpor je suštinski depolitiziran jer i sam redukcionizam nesuprostavljenosti metoda i ciljeva<sup>4</sup> odgovara jednakom tako depolitiziranim institucijama koje posredstvom političkog (shvaćenog kao nešto opskurno) predstavljaju subjekta koji ih u svojem ustoličenju suštinski razdvojio i koje su postaju trajno obilježje njegove nepovijesnosti. Njegov često neizrecivi cilj jeste uništenje sistema, dok u izrecivom neželi imati posla sa njima. (A mora)

Ako priznavanje od strane institucija znači određeni kompromis spram nekog cilja to pretpostavlja određene stavove o njima. Može se raditi o kombinaciji tri vrlo sukladna stava: prvog izrečenog u staroj liberalnoj maniri, koja glasi: 'društvo je proizvod naših vrlina, a institucije naših mana', drugog koji kaže da su institucije odvojene od društva, i u najzaštenijoj mu perspektivi suprostavljene, te da su one na kraju nepromjenjive – tj. da su našim pogledom, opterećene određenom vrstom pesimističnog historijskog determinizma. Percepција institucija (prvenstveno 'države') kao nepromjenjivih korelira sa njihovom težnjom da to doista i budu (računajući na status quo), a to poklapanje ukida konflikt isto kao što ga nekad potencira, pri čemu se percepција o institucijama ne mijenja čak i kad se one mijenaju.

Mogli bismo npr. izvesti sliku institucija i cjelokupnog društvenog konteksta prošlosti. Moramo priznati da su tada stvari bilo mnogo drugačije: institucije koje su priznavale 'druge' to su činile sa sebi jednakima, točnije sebi pozitivno identificiranim – konzervativnima, a suprotno tome, napredne, progresivne grupe su bile isključivane i protiv njih je vršena represija. No, ono što mnogi predviđaju da ti pokreti u prošlosti doista jesu oblikovali i mijenjali društvo i institucije kroz realne političke borbe. Još je jednu stvar opet bitno naglasiti, također unatoč njezinoj očeviđnosti: ljudi koji rade u institucijama ne regrutiraju se iz nikakve posebne vandruštvene klase već iz samog društva. Zapravo institucije su toliko 'izmjenjene' da su dovjano privlačne i ljudima koji sociološki pripadaju 'alternativnim' grupama, koji prenose i dio svojih privatnih 'angažiranih' nazora o svijetu u rad u njima.

Ako vrst identifikacije o kakvoj smo pričali, posredstvom prokazivačkog momenta



<sup>4</sup> A u lepršavom, svakodnevnom tumačenju to se oslikava i u odustajanju od 'cilja' te radosti samog 'putovanja'.

<sup>5</sup> 'Apsolutno racionalni' je metodološko objašnjenje svjesnog odgovora na apsolutno iracionalnu, fetišističku narav sistema.

opasnosti paktiranja sa državom djeluje naivno onda također stoji da je alternativnost jest sama sebi nedosljedna, nekonzekventna inaćica politički obojanog radikalizma. Alternativnost tada nije sama po sebi loša stvar, ona počiva na 'slobodnome' ili 'otvorenom' društву i njegovim diskurzivnim, rascjepkanim slobodama, i sadržajnim metodama poput poštivanja ljudskih prava, humanosti i tolerancije. Ona je apsolutno dosljedna društvu i prodruštvenom stavu. 'Apsolutno racionalni'<sup>5</sup> zahtjevi kojima ona koketira, upućeni njoj samoj, nemogu u tom obliku prezreti njezino utemeljenje. Zato svaki pokušaj radikalnog argumenta upućenom 'alternativi' djeluje naivno: 'ako se nemožeš odlučiti tko ti je neprijatelj, i da li ga uopće imaš, uzmi oružje u ruke i uvjeri se sam!'. Ako alternativni umjetnik strepi od utjecaja neke modrene inaćice mecene na svoj integritet, onda ta situacija nije pitanje osobnog odnosa između umjetnika i financijera, nego sposobnosti kapitalizma da asmilira sve vidove društvenosti, uključujući umjetnost. Hoće li taj umjetnik htjeti dokinuti kapitalizam? Kada alternativni umjetnik i financijer potpisuju ugovor kao dva jednakopravna subjekta, ta formalna jednakost ne negira, već korigira njihovu stvarnu nejednakost mijenajući percepцијu svakog o onom drugom.

Paradoks pozicioniranja pogotovo važi za one koji još uvijek imaju otvoreni politički karakter, barem na deklarativnoj razini, ili im se zbog specifičnog sadržaja ili povijesnih iskustava to uvijek imputira: ljevica je barem ta koja je uvijek i u samorefleksiji i u refleksiji drugih uvijek opterećena zadobijanjem vlasti; politička moć je njezina najkorumptivnija misao. U provođenju svojih ideaala dolazi do paradoksa vlasti i dokidanja politike u najnasilnijem smislu (iskustvo staljinizma kao apsolutne biti politike u zadiranju u društveno tkivo i isksutvo staljinizma kao apsolutna negacija političkog) i zdravo analitički zbori

o paradoksima kao da se nalazi van njih, i/ili nesvesno anticipira napredne građanske tekovine kao ‘ne samo korsine i celishodne stvari nego i prava životna pitanja liberalizma’<sup>6</sup> ispisujući racionalno svoju povijest odbijajem ‘nasilja’ u budućnosti: ‘ljudska prava’ i ‘humanost’, ‘tolerancija’, ‘sloboda diskusije’ tako sada postaju njezini pravi, organski i nadasve, optimistični saveznici. Svijet dokida svoje neprijatelje na svim razinama, uz nesagledive opasnosti. ‘Komunizam’ je ‘kolateralna žrtva’ te tendencije. Uopće nije teško primjetiti da se većina anarchističkih, marksističkih, ngo, pa i institucionalnih proglaša, manifesta i programa, razlikuje u sitnicama, u specifičnim nijansiranostima, naravno u djelovima koji se tiču općenitih vrijednosti<sup>7</sup>.

A oni ljevičari koji još imaju nekakvog afiniteta prema političkom sistemu, slave svaki postotak osvojenih glasova neke socijalističke stranke na izborima.

Mnogi teoretičari političkog danas se slažu da je demokracija nije stvarno pitanje ciljeva, već pitanje metoda. Te nijanse, osim što mogu skrivati ‘radost poliutopičnosti’, savršeno se slažu u konstrukcije diskurzivne rasjepkanosti opće ‘slobode’ kao korelati jednako konstruiranim problemima i neslobodama. To se očituje i u kritičkih intelektualaca sadašnjice i njihova otvorenog, optimističnog hegelijanizma, slobodnih da pričaju o neslobodi. Opet se same od sebe nameću povijesne paralele: koji bi bio pandan Žižeka u prošlosti ili na koji bi način danas trebalo izmisliti Lenjina? Ljevica zdvaja nad time kako nije vrijeme od nje, kako ju ugrožavaju oni koje se lažno krite njezinim autentičnim vrijednostima, nesvesno postvaljavajući ubitačno pitanje: da li je ona sa svojim poslom na ovom svijetu gotova? Bez sumnje, suvre-

meni joj svijet već odaje veliku počast.

Stav o nepromjenjivosti institucija stoji sukladno sa stavom o zločudnom karakteru njihova dodira sa društвом, što je naznačeno gore. Na taj način govor o njihovoј prirodi ostaje naječeše upravo i samo to: razgovor o njihovoј ‘prirodi’ u kategoriji nesvesneg: ili kao nagon za održanjem kao nagon ‘životinske’ (ne)osbnosti bića ili urotnički, svjesni plan koji namjerno, nekom višom, teološkom silom guši društvo. U biti sve projekcije države (kojima se oslikavaju i ljudi), koje smjeraju razotkrivanjem njezine suštine unštiti je moralno, nemogu pobjeći dijalektičkom klatnu svjesno/nesvesno koje se neprestano pomjera. Još gore: ako konstatiramo nesvesnost lošeg djelovanja (uz prepostavku psihološke potrebe da pojedinac svoj sklop vrijednosti održi konzistentnim), ispada da smo svi žrtve kolektivnog sadizma, Moći kojoj je jedini nagon za glad za još više Moći. Dakle, apsolutni egzistencijalistički horor.

Artikulacija nepravde ostaje samo moralizam osude kapitalista; štoviše, sama artikulacija ostaje neartikluacija. Kao što kaže Virno u jednom tekstu: ‘A nice paradox: precisely due to its eminently linguistic nature, the metropolis seems now indescribable.’<sup>8</sup> Apsolutna rječitost i izgvorivost jezika tendira da da onesposobi ‘sukob’, iznova mu namećući uteg jezičnog problema, koji se uspostavlja u novim dualizmima: postoji li radnička klasa ili ne postoji? Da li su paradigmе mišljenja poput Bakunjina, Marxa i ostalih ‘stvorile’ radništvo, ili su mase bezimenih ljudi te koje su se borile za bolje društvo? Da li su naši prethodnici djelovali u duhu (po diktatu!) svog vremena, a nama ostaje samozasnivanje? Da li se društvo promjenilo ili je isto kao i prije? Ne zaboravimo pritom i na radikalno čišćenje od simboličkog, na borbu ‘protiv pripitomljavnja’, kao logični (!) odgovor na sve pververzije Uma.

U skladu sa time možemo zaključiti da pitanje ‘da li je kriza pokreta kriza jezika’ u biti uvjek iznova reverzibilna funkcija koja potvrđuje samu sebe.

No, pod sigurnim kišobranom ontologije možemo razglabati beskončano, a o ‘onotlogiji još ne bitka’ možemo samo šutjeti. Na prvi pogled, u apsolutno najnezahvalnije doba. Ako ipak ostanemo u sferi ‘izrecivog’ ova metafora pojašnjava još jednu stvar: pogled van kišobrana ili pod njime u najužoj je vezi sa rezoniran-

jem koje posreduje između dva shvaćanja društvenih fenomena: kao tendenciji koja se promatra u skladu sa nekim drugim ili višim ‘izmještenim’ stajalištem i/ili političkoj akciji (kojoj ‘umještена’ kontekstualnost ‘nije opravданje’) u kojoj se participira. I ovdje apsolutno jasno stoji da takvim rezoniranjem nismo daleko od ocjene koju će uputiti neki: one o postmodernističkom dekadentnom idejnom kritiziranju svega, i shodno tome, ne djelovanju. Gotovo je otišlo tako daleko da se čini da se jedini način ustavnopravljavna konzervativne marksističke pozicije sastoju u dosljednom otkrivanju kontradikcija društva. Grubi analitički re-



alizam jalov je ustupak ‘revolucionarnom duhu’ ali i jedina garancija u općenitoj borbi protiv bilo kakvih garancija koje su oblikovale prethodne pokrete, svejedno o kojoj esenciji, negiranjem ili podržavanjem koje se derivira spiritus movens pokreta: bilo to otuđenje, bio to ekonomski redukcionizam, socijalističko nasljeđe Jugoslavije, nepisana tradicija stvarne, slobodarske ljevice, ‘savezničke države’, autentični Marx ili Marx. Ako smo gotovo na pragu da to zaključimo, čini se da je revolucionarna pozicija jedino kontradiktorna sama sebi naspram društva pomirenog sa sobom, koje je potpisalo pax omnem pro omens. No, uputivši opet pogled prema društву prvo čemo odbaciti taj stav. Stara uzrečica još uvjek vrijedi, a povijest je jedino završila za onu ljevicu koja smatra da (hegelovski poduputra) povijest ima i uvjek će imati posbeno rezervirano mjesto za nju.

<sup>6</sup> K. Schmitt, ‘Duhovno – povesni položaj današnjeg parlamentarizma’. str.173. U ‘Norma i odluka’ (Filip Višnjić, 2001.)

<sup>7</sup> Kao jedan primjer sklapanja svega i svatoga na građansko napredni način, pojavljuje se ljevičarski (sa ili bez navodnika?), naglašeno liberalni, Eurostonski manifest, koji teži tome da izvuče ljevicu iz nihilizma i probelma sektaškog avangardizma, i koji je podržalo mnoštvo suvremenih kulturnih radnika. Temljena baza jest poštivanje ljudskih prava, jaka socijala, podržavanje intervencije u Iraku itd.

<sup>8</sup> Paolo Virno, Labour and Language. izvor: <http://www.generation-online.org/t/labourlanguage.htm>

# PROBLEM PRAXIS

Pero Jerkić  
Nikola Mokrović

**T**ema ovog teksta nipošto nije problematiziranje praxis filozofije i rapravljanje o njenom, stvarno ili fiktivno, slobodarskom sadržaju. Tekst se također ne bavi pojedinim ličnostima samih praksisovaca; kao ni njihovim zbirom. Ovaj se tekst bavi političkom i društvenom ulogom praxis grupe i filozofije na općenitoj razini- povezivanjem specifičnosti praxis ideja, realne političke aktivnosti njihovih protagonisti i same društvene zbilje u kojoj ovo prethodno egzistira. U skladu s tim zapravo je irelevantno koliko je njihova filozofija, sama po sebi, ispravna, legitimna, oslobođilačka; koliko je marksistička ili nemarksistička itd. Također posebnu pažnju ne zaslužuje ni to što sami praksisovci govore o sebi- jer spoznajna je stupica povesti se za idejom kako je autorefleksija aktera automatski istinitija od refleksije nekog promatrača. Istina je u cjelini i istinitost pojedine refleksije povećava se u razmjeru u kojem spoznavatelj sa svoje pozicije unutar nje zahvaća u nju.

Sadržaj ovog teksta podjeljen je na četiri dijela od kojih su druga dva (II.a i II.b) centralna. U njima problematiziramo Praxis u svom i nasljeđe Praxisa u našem vremenu. Prvi zadatak obavljamo iznošenjem niza problemskih točaka, dok drugi problem obrađujemo manje uniformiranim razmatranjem. Takvo što valjda je i prirodno s obzirom na red koji je vladao u Praxis svijetu za vrijeme njegova vrhunca i kaos koji u njemu vlada nakon njegove propasti.

## I

a) uvodna historijska napomena

Danas je valjda nemoguće započeti kritičko skiciranje Praxis historijata bez prethodne napomene koja naglašava značaj dotičnog časopisa i grupe u svjetskim razmjerima. Razlog tome leži u činjenici kako Praxis u današnjem društvu nema nikakvo značenje, pa onda nitko ništa o njemu niti ne zna. Eto nam konteksta u kojem sazmo-zadovoljni hvalospjevi praxisovaca o vlastitoj veličini mogu doći do izražaja i rezultirati pozitivnim učinkom. Današnji bi neupućeni čitatelj uistinu trebao znati kako se u slučaju Praxisa uistinu ne radi o nekakvim zagrebačkim marginalcima – njihov je časopis uistinu najpoznatiji, najpriznatiji i najutjecajniji časopis koji je Hrvatska (tj. Jugoslavija), ikada imala (a njegovi će slavu zasigurno biti teško nadmašiti). Praksisovci su uistinu u svom radu surađivali s ponajvećim svjetskim filozofima, socijalnim i političkim teoretičarima – ili barem onim takvim s lijeve strane svijeta. Kulturni status i utjecaj koji je Praxis svojevremeno imao u Jugoslaviji teško će ikad dosegnuti ijedan radikalno lijevi časopis. Korčulanska ljetna škola, danas to možemo reći, bila je u svijetu jedinstvena manifestacija – godišnji susret svjetske novoljevičarske elite u dionizijskoj atmosferi. Praksisovci su uistinu bili plodni autori čija su djela, prevođena na gotovo sve svjetske jezike, zadobila znatan ugled na globalnoj razini. Svi objektivni razlozi zbog kojih bi se Hrvatska mogla ponositi praksisovcima i uznositi ih u nebo kao vlastitu filozofsko-pop.kulturnu kremu, vlastiti brand, nesumljivo postoje; njihov marksistički i anti nacionalni karakter tu je još uvijek prepreka koja onemogućava rast predodžbe o kulturnoj vrijednosti Praxisa u današnjoj Hrvatskoj. No i to će se promjeniti (pitanje je vremena), a priznanje navedenih dosega Praxisa neminovno će doći. Kakogod bilo mi si moramo postaviti temeljno pitanje: kakvu li važnost po današnju iole intelligentnu revolucionarnu (i uopće progresivnu) struju u hrvatskom društvu mogu imati nabrojene i neupitne vrijednosti Praxisa? Odgovor je jednostavan, nedvosmislen i sadržan u jednoj riječi: nikakvu. Vrijednosti Praxisa hrvatska država i društvo ne priznaju zbog vlastite povijesne iskompleksiranosti, a ne zbog toga što se s njima ne mogu izmiriti i iz toga harmonično izvući obostrani interes. S druge strane radikalna ljevica u Hrvatskoj, koja sama po sebi istupa protiv iste države i društva, ukoliko sama ne želi

biti povjesno iskompleksirana, prethodno ocrtani značaj i vrijednost praxisa mora uzimati kao činjenicu, da bi potom mogla zaključiti koliko joj takve činjenice malo znače, kakav je stvarno značenje takvih činjenica, pa onda dati i odgovor na pitanje koje su to skrivene, emancipatorski relevantne vrijednosti Praxisa u našem vremenu. Neka takvo bude i naše polazište.

## b) skica historijata

Svrha ove skice nipošto nije izlaganje povijesti praxis grupe i časopisa. Takav zadatak zahtjevao bi više prostora i sasvim je neadekvatan s obzirom na nakanu ovog teksta. No kako nije dobro da pitanja, problemi i paradoksi koje izlažemo vise u zraku, moramo im dati minimum kontekstualne podloge.

Mogli bismo reći kako (pret)povijest Praxisa započinje sa svršetkom narodnooslobodilačkog rata. Tih godina na zagrebačkom filozofskom fakultetu počela je sazrijevati nova i specifična generacija sveučilišnih profesora. Radilo se o mladim marksistima (studentima, asistentima, profesorima) koji su u odnosu na svoje starije kolege bili neobično politični. Njihov krajnji cilj nije više bio filozofska spoznaja već prije društvena revolucija. Filozofiranje su, barem načelno, htjeli zamjeniti 'ukidanjem' i 'nadilaženjem' filozofije. Samo vrijeme bilo je vrijeme od revolucija, a u skladu s vremenom kretali su se i akademski krugovi. U tom smjeru svakako ih nije tjeralo tek svjetsko revolucionarno zbivanje i utopijski žar u njihovim srcima, već i pozitivno, uspostavljeno političko stanje u Jugoslaviji nakon drugog svjetskog rata.

Ipak potpuno bi pogrešno bilo pretpostaviti kako je razvoj zagrebačkih praksisovaca bio određen jedino političko-historijskim faktorima. Uz taj bitan aspekt svakako u obzir moramo uzeti i intelektualnu podlogu koja je presudno utjecala na razvoj njihove misli i pozicije. Akademski razvoj novog naraštaja zagrebačkih filozofa u svakom je trenutku bio popraćen jakim utjecajem klasičnog njemačkog idealizma, ali i suvremenih predstavnika spekulativne filozofije, njemačkog i francuskog egzistencijalizma, a sve skupa sjedinjeno filozofijom mladog Marxa, koja upravo u to vrijeme doživljava procvat na zapadu. Većina budućih zagrebačkih praksisovaca bili su njemački studenti, kojima je njihov mentor na filozofskom fakultetu, Vladimir Filipović, osiguravao privlačne stipendije.

Mogućnost filozofskog razvoja i novog u marksistickoj filozofiji tada je još bila moguća i s obzirom na stanje u sovjetskoj filozofiji sasvim neophodna. Njihov intelektualni put kretao se baš u smjeru mladog Marxa čitanog hegelijanski, začinjenog Fichtem, Kantom, Nietzscheom, Heideggerom ili nekim drugim – ovisno o preferencijama pojedinog autora.

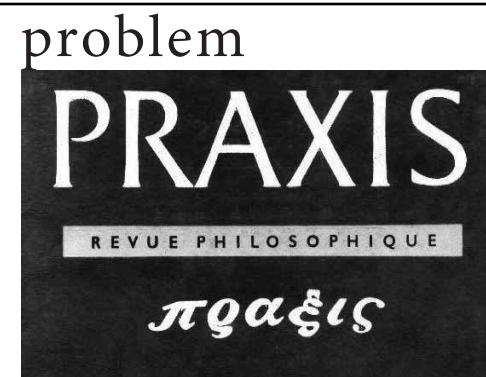
Kao početak javnog angažmana dotičnih filozofa mogli bismo označiti 1952. godinu, kada Rudi Supek, nešto stariji marksist i jedan od budućih glavnih urednika Praxisa, pokreće časopis Pogledi. Radilo se o tipičnom kulturnom časopisu koji se bavio širokim krugom različitih pitanja; od književne kritike i estetike, pa sve do filozofije. Pogledi su bili relativno otvoren intelektualni časopis koji je politički stajao na antistaljinističkim pozicijama, te je u tom smislu dosljedno provodio odredbe VI. Kongresa SKJ. Zbog toga se teško može govoriti o disidentstvu. Upravo suprotno za vrijeme jasnih političkih borbi, kao što je u to vrijeme bio slučaj Đilas, oni se u potpunosti pridržavaju od Partije određenih granica te pišu o književnoj kritici i estetici, dok se političkih tema ne žele doticati. Ipak bez obzira na tu, u suštini i političkim pitanjima, ne preterano kritičku poziciju Pogleda časopis se pod pritiskom režima gasi 1955. godine.

Politički raskid Tita sa Staljinom za sobom nije automatski povukao i filozofski raskid sa dijalektičkim materializmom. Sasvim je sigurno kako se u Jugoslaviji dijamat može smatrati mainstream filozofijom sve do početka 60-tih godina. Ipak dotično stanje počelo se okretati već tijekom 50-tih, a pokretači obrata bile su upravo mlade filozofske snage. Predrag Vranicki, Gajo Petrović kao i drugi već u Pogledima istupali protiv sovjetske revizije Marxove filozofije, te se svojim djelovanjem aktivno suprostavljali od Sovjeta preuzetoj filozofiji. Aktivnost grupe od 1957. ostvaruje se posredstvom novog časopisa Naše teme, te sve više postaje jasno kako zagovornici dijalektičkog materializma gube tlo pod nogama. Kulminacija takvog razvoja stvari odvila se na IV. Savjetovanju jugoslavenskih udruženja za filozofiju na Bledu 1960. Na bledskoj je konferenciji antidogmatska, praksisovska, struja krenula u ofenzivu te je superiornom argumentacijom, elanom i agresivnošću u potpunosti razotkrila filozofsku neadekvatnost svojih oponenata. Filozofsko novotarstvo slobodarskih marksista bledskim se trijumfom konačno izborilo za

vlastitu legitimnost u očima političkih vlastodržaca i šire intelektualne javnosti, a dijamatovske je protivnike, barem u Jugoslaviji, zauvijek diskreditiralo. Slobodarski marksizam i praksis filozofija postali su zapravo filozofski mainstrem.

Sukob sa filozofsko-političkim protivnicima za članove je praxis grupe imao sa-mozasnivajući značaj. Njihova se vlastita pozicija, teorija i politički svjetonazor tako izgrađivala kroz sukob sa dogmatskim snagama. Stvarni identitet grupe potvrđuje se i ostvaruje u pravom smislu trenutkom pokretanja filozofskog časopisa Praxis. Prvi broj časopisa izlazi 1964. godine, a izdaje ga Hrvatsko Filozofsko Društvo. Od samog početka sasvim su jasne velike pretencije osnivača časopisa (medju kojima su bili Rudi Supek, Gajo Petrović, Milan Kangrga, Predrag Vranicki), ali i njegov ne-politički karakter. Sadržaj, teme, pobude autora i cilj njihovog djelovanja svakako su bili politični, ali sam časopis nipošto nije imao direktno politički karakter. Kako su to jasno formulirali sami praksisovci radilo se o filozofskom časopisu koji želi postavljati i diskutirati o pitanjima, ali ih ne želi rješavati. Još '63. u Orebici je održan ljetni sastanak zagrebačkih i beogradskih filozofa, koji će se već sljedeće godine preseliti na susjednu Korčulu i pretvoriti u Ljetnu školu. Korčulanska ljetna škola kao jedan uistinu specifičan događaj čija je parola, kako kaže jedan kolumnist, mogla biti ljetuje s Marxom, sljedećih će godina okupljati radikalne studente, te domaća i svjetska imena slobodarskog marksizma i nove ljevice. Za to vrijeme jugoslavenski realni socijalizam razvijao se iza leđa marksističkih intelektualaca vlastitim putem za koji se teško moze reći da je stremio ka komunističkoj utopiji. Počeli su se pojavljivati liberalizam u ekonomiji i nacionalizam u politici. Upravo te dvije stvarne i razumljive tendencije unutar jugoslavenskog socijalizma bile su i ostale glavni politički neprijatelji praxis filozofa.

Godine koje su uslijedile nakon pokretanja časopisa i Ljetne škole svakako je razdoblje kontinuiranog uzleta časopisa. Takvo što sasvim je razumljivo s obzirom na to da se radi o godinama posljednjeg velikog uzleta revolucionarne ljevice u Jugoslaviji, i to na krilima novoljevičarske kontrakulturalne situacije na zapadu i domaćeg progresivnog studentskog pokreta. Kao i u cijelom zapadnom svijetu godina obilježena vrhuncem utopijskog žara bila je 1968. Te godine dolazi do velikih ljevičarskih studentskih demonstracija na Beogradskom univerzitetu, pa onda i Zagrebačkom sveučilištu i drugdje. Karakter studentske pobune je nesumljivo usmjeren protiv proljederalnih reformi, ali i protiv autoritarnog režima, tako da se dotična zbivanja mogu smatrati aktivnošću onog dijela društva koji je predstavljao bazu praksovskih ideja, kao i to da su ideje iz časopisa Praxis nesumljivo utjecale na pobunjenike. Reakciju režima najbolje je vidljiva iz Titovih obraćanja javnosti. Tjedan po izbijanju nemira Tito je u svom govoru od 9.6. podržao studentske zahtjeve kako bi smirio situaciju, no potom se već 26.6. okomio na pobunu i posebno na Praxis. Taj trenutak možemo smatrati momentom u kojem se



Fenomen Praxisa jedna je od specifičnosti jugoslavenske specifične političke konstrukcije. U karakterizacijama od 'svade unutar obitelj' do 'radikalne kritike svega postojećeg', od mogućnosti ozbiljne političke opozicije do mudrovanja nekolice sveučilišnih profesora, Praxis je za vrijeme i poslije svog postojanja Jugoslavije bio razlogom mnogih prijepora. Sa povijesne distance, u jednoj novoj realnosti, probat ćemo nanovo ispitati taj fenomen. Što je Praxis značio i što bi 'trebalo da znači', trebaju li neki novi protagonisti 'radikalne kritike svega postojećeg' graditi svoju autentičnost na njegovu nasljeđu, bit će neki od problema koje ćemo pokušati postaviti na noge.



tribina će se sastojati od dva kraća izlaganja, nakon kojih slijedi diskusija.

net.kulturni klub mama, preradovićeva 18.  
srijeda, 8/11. u 19.15 sati

odnos režima i Praxisa okreće, zaoštrava i na koncu kulminira gašenjem časopisa.

Nakon Junskih zbivanja promjena je bila jasna i režim je sve se veću pažnju počeo obraćati na prijetnje s lijeva, iako do otvorenog napada na Praxis ipak nije dolazilo. Hrvatsko proljeće i nacionalističke demonstracije iz 1971. označile su, naizgled paradoksalno, konačni kraj Praxisa i njegovog utjecaja. U odnosu na dotične događaje praksisovci su se razumljivo postavili uz službene politike i oštro istupili protiv dotičnih zbivanja. No režim je i u ovom slučaju po obraćunu s desnicom udario na ljevicu kako bi održao ravnotežu nužnu za samoodržanje i konzerviranje stanja. Napad na praksisovec najslabiji je bio u Zagrebu koji je i bio njihovo uoprište, u kojem su sami imali nezanemariv politički utjecaj i čija je partijska elita u njima ipak vidjela saveznike u sukobu s nacionalizmom. U Beogradu pak dolazi do konkretnih i agresivnih napada na praksisovce, naročito na beogradskom univerzitetu. Partija već 1972. traži izopćavanje osmorice profesora s univerziteta, u čemu uspijeva tek '75. Općenito se vrše pritisci i traži način onemogućenja izlaženja časopisa na najbezbolniji način. To se i događa 1974. kada časopis zbog nemogućnosti vlastitog realiziranja prestaje izlaziti. Utjecaj praxis grupe opada i njene ideje lagano gube na aktualnosti, zajedno s propadanjem vlastitog društvenog opravdanja, iako pojedini autori nastavljaju s aktivnim radom i pisanjem. Dotični rad u duhu Praxisa kod nekih se protagonisti proteže do njihove smrti, kod nekih čak i do danas, dok je kod nekih još tijekom 80-tih uz razočaranje bio zamjenjen izrazito nacionalističkim idejama.

## II

### a) praxis u zbilji, zbilja u praxisu

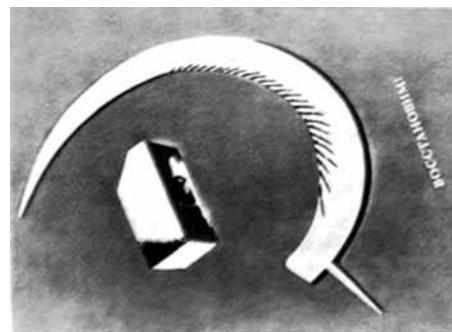
Zajednički nazivnik i nit koja povezuje sljedeće problemske točke svakako je temeljna misao o Praxisu kao ne-političkom akteru. Ta misao sama po sebi zahtjeva dodatno obrazloženje i preciziranje kako ne bi došlo do zabuna. Ne-politički karakter o kojem je ovdje riječ ne znači da Praxis nije problematizirao političke probleme, zastupao određenu političku poziciju, te da se nije aktivirao na njihovom rješavanju sredstvima koja je smatrao najadekvatnijim. Ne-političnost o kojoj govorimo prije svega znači da sredstva kojima je Praxis nastojao ostvariti svoje ciljeve nisu izazivala oficijelne centre političke moći, nisu spadala u sfe-

ru političke borbe, tj nisu bila političkog karaktera. Praksisovsku političnost u najboljem slučaju mogli bismo nazvati reformističkom, s bitnim ogradama da zastupati čisto reformističke stavove u tako autoritarnom režimu obično znači ili biti nepolitičan, ili ne biti reformist - jer autonoman zahtjev za reformom u takvom režimu realno znači izazivanje centra moći, nerijetko i revoluciju; a prihvatanje temeljne legitimnosti političkog sustava znači odricanje od vlastitog političkog subjektiviteta. U skladu s tim njihova težnja za izgradnjom komunizma, slobodnog društva, polazila je ponajprije od svijesnog napuštanja političkih sredstava, što su sami praksisovci istinito naglašavali u sukobima s režimskim kritičarima<sup>1</sup>, da bi se onda nastojalo posredstvom kulturnog, intelektualnog, obrazovno-odgojnog, savjetodavnog, društveno-aktivističkog itd djelovanja poticati pozitivne društvene tendencije i usmjeravati revolucionarni proces suptilnim utjecanjem; kako na samu društvenu supstrukturu, kao i političku nadgradnju. U tom smislu njihova ne-političnost i (ne)reformističnost je uz to, bez ikakve sumlje, ne-historijskomaterijalistična i to u smislu da svoje ideje, vrijednosti, neposredne i krajnje ciljeve nisu izvodili iz konteksta svog specifičnog društvenog realiteta, već su od njih polazili i zapravo pridavajući im univerzalnu valjanost, realitet prema njima nastojali usmjeriti. Marx je nekoć postavio pitanje: tko će učiti učitelje, ako oni uče društvo, i time idealisticko-prosvjetiteljski optimizam odveo do nerješivih paradoksa. Povijest nam je uz osmijeh ironijski pokazala koliko je adekvatno isto pitanje postaviti Marxovim najboljim učenicima, zagrebačkim praksisovcima.

Prvi problem s kojim se moramo suočiti paradoks je marksitsiske kritike u kontekstu realnog socijalizma. Sasvim je jasno kako je Marxu lako govoriti o bespoštenoj kritici svega postojećeg kada je to sve postojeće, društvena zbilja, apso-



<sup>1</sup>i što se realno poklapalo s nepropitivanjem/legitimiranjem političke diktature SKJ



lutna negacija njegove ideje. No što kada realitet na neki način, ili u nekom aspektu, u sebi sadrži realizaciju komunističke ideje? Može li parola o bespoštednoj kritici svega postojećeg biti primjenjena na društveni kontekst u kojem to sve postojeće, na neki način, nije apsolutna negacija ideje komunizma, već barem načelno teži ka njenoj realizaciji? Održanje spomenute parole u kontekstu real-socijalističkog stanja svakako je moguće, ali pod jednim od dva uvjeta- od kojih jedan ostaje unutar, a drugi iskoračuje izvan granica marksizma. Slučaj Praxisa ne zadovoljava niti jedan od ta dva uvjeta, te time ostaje zarobljen dotičnim paradoksom.

Parolu je moguće održati i istovremeno ostati na marksističkim pozicijama ukoliko se jednostavno pode od toga da sve postojeće, realni socijalizam, uopće nije komunizam, niti stremi prema njemu u bilo kojem smislu, da je njegova apsolutna negacija kao i kapitalistički realitet. Pod tim uvjetom zastupanje teze o bespoštednoj kritici svega postojećeg od strane marksista/komunista nije samo legitimno nego i nužno- isto kao što je nužno, a to je i ključan moment, sa tog oružja kritike preći na kritiku oružja, na otvorenu borbu za rušenje neprijateljskog režima.

Također je jednako legitimno i moguće pretpostaviti da parola vrijedi univerzalno i neovisno o bilo kom političkom sistemu ili društvenom okružju; da u sebi uz ovaj apsolutno negacijski aspekt ne sadrži, niti može sadržati, nikakvo pozitivno uvjetovanje o vlastitom ukidanju. No tu se onda postavlja jasno pitanje s očitim odgovorom: radi li se o marksističkoj ili destruktivističko / skeptičko / anarchističkoj paroli?

Drugi problem, onaj o nesrazmjeru između realnog kretanja jugoslavenskog društva i ideja Praxisa toliko je očit da se čini kako mu niti ne treba obrazloženje. No ipak ovdje se ne radi naprosto o zdvorazumskom nesrazmjeru u smislu da je SFRJ pakao, a Praxis govori o raju, tj. da su ideje slobodarskog marksizma bile svojevrsni opijum za narod. Nesrazmjer na koji prvenstveno mislimo proizlazi iz dojma kako Praxis nije stremio ka razumijevanju relatnog kretanja društva i svoje pozicije u njemu kako bi se na adekvatan način mogao postaviti i usmjeriti dotično kretanje, već je s visine filozofske kritike, apstrahiravši od realiteta, zastupao određene vrijednosti i ideje. Bavljenje ekonomskim, političkim, klasnim, nacionalnim problemima za praksisovce je predstavljalo sekundarnu, izvedenu, stvar-područje na kojem su mogli primje-

nivati svoje ideje i obrazlagati svoje vrijednosti. Politički, ekonomski itd. problemi kojima su se bavili analizirani su sa filozofske pozicije, filozofskim metodama, bez pretenzije ili osjećaja potrebe da se prodre u unutarnju racionalnost dotičnih pojava, kako bi se uopće mogla spoznati realnost i u njoj realizirati određene vrijednosti i ciljeve. Marksistički integralizam u bavljenju društveno-historijskim feno-

nije karakterističan jedino za Praksis, već je vjerojatno jedan od najuobičajenijih paradoksa radikalne/slobodarske ljevice. Radi se o očiglednom problemu koji proizlazi iz istovremenog zahtjeva za apsolutnom slobodom pojedinca i zahtjeva za beskompromisnim ostvarenjem sasvim određenih društvenih vrijednosti i ciljeva. Filozofski je sasvim jednostavno pomiriti apsolutno slobodnog pojedinca i komunizam, isto kao što je lako zamisliti da slobodni pojedinac teži komunizmu, da komunizam sam po sebi prepostavlja takve slobodne pojedince – no takve umne konstrukcije, bez obzira na svoju dragocjenost u smislu osvješćivanja konačnog cilja i značenja Slobode, po spuštanju na tlo realnog društva i njegove zbilje ne moraju biti od ikakvog značaja. Daleko od toga da automatski potiču i daju svoj doprinos oslobođenju društva, one se nerijetko, zajedno s praksom njihovih protagonisti, po izlasku iz sustava vlastite marginalnosti pretvaraju u potencijalne instrumente porobljavanja.

Ako neke od ideja i vrijednosti koje Praxis propagira, kao što su beskompromisni antiliberalizam u ekonomskoj sfери ili apsolutni antinacionalizam u političkoj, prevedemo u realnost onda je jasno kako bi njihovo provodjenje u Jugoslaviji 60tih godina zahtjevalo totalitarna sredstva. Pitanja poput ekonomskih ili političkih oni rjesavaju filozofskim metodom. No čak je i sama je Partija prisiljena, ako zbog ničeg drugog onda zbog vlastitog održanja, uvidjeti društveno kretanje i realna stremljenja. Dotične društvene sile Partija naročito ne želi, niti može, razumjeti u njihovoj dubini i



menima za praksisovce je zapravo značio realnu dominaciju (određene) filozofije.

Sukladno s tim, kao posljedica dotične spoznajne ograničenosti, realna povijest zbivala se Praxis filozofima iza leđa i kad bi ih manifestacije tog kretanja kao mokre krpe ošamarile po glavi oni su, ne znajući sto im se uopće događa, društvene fenomene i događaje objašnjavali psihološkim, genetskim, mističnim ili naprosto nedokučivim razlozima. U skladu s tim moguće je shvatiti inače neshvatljive ispadne preživjelih praksisovaca po kojima se pojavljuju nacionalističkih osjećaja kod nekih aktera objašnjava genetičkom itsl.

No to naravno ne znači da se danas razmatrajući probleme Praxisa moramo povoditi njihovim primjerom, pa ih onda razmatrati apstraktno, neovisno od njihovog društvenog opravdanja. Praksis je nesumljivo, načelno govoreći, imao i svoja realna uporišta u jugoslavenskom društву. Mogli bismo reći kako je sam prostor za njihovo djelovanje otvoren liberalizacijom režima; uvjerenje o mogućnosti ostvarenja njihovih ideja proizlazilo je iz procesa uvođenja samoupravljanja; nuda je moguće bila bazirana na masovnom pokretu u NOB-u koji je ukazao na mogućnost zahvaćanja masa naprednim idejama; a unutarnje uvjerenje bilo bazirano i učvršćeno na realnoj aktualnosti i produbljivanju Marxove filozofije sredinom 20-tog stoljeća.

Paradoks nemogućnosti provođenja cjeline njihovih ideja u život svakako



prevazići u njihovoj cjelini (jer bi tada morala iskočiti iz vlastite kože jednog od ključnih činilaca razvoja dotičnih sila), ali barem razumije i prihvata njihovu pojavnost te, npr. uvodi liberalizaciju, olabavljuje etatistički centralizam i tolerira nacionalna stremeljnja u zadanim okvirima. No praksisovci ostaju potpuno zarobljeni u paradosku radikalne/slobodarske ljevice. Oni su apsolutni protivnici nacionalizma- no ljudi su nacionalistični; apsolutni su protivnici ekonomizma- no realni ljudi su ekonomistični. Dosljedna provedba njihovih ideja bila bi moguća, ali jedino potiranjem slobode i silovanjem društva. No oni si čak niti ne postavljaju aktulana politička pitanja. Time se ne bave. Ali zato pozivaju na slobodu individue u apsolutnom smislu!

Ono što u toj priči ispada dobro je to da njihovo vanpolitičko pozicioniranje otvara spoznajnu mogućnost povezivanja socijalističko/partijskih sa kapitalističkim i nacionalističkim interesima. U tom nam smislu praksisovske analize i danas ostaju korisne u rasvjetljavanju dinamike i razvoja jugoslavenskog društva. No opet njihova ih je apolitičnost, svojevremeno, sprječavala da na bilo koji način aktivno predstave alternativu tom društvenom procesu.

Sljedeći problem koje si moramo postaviti mogli bismo nazvati problemom švercerova vlastitog života kao političkih aktera i praksisa kao van političke (o)pozicije. Jedan od najistaknutijih praksisovaca Milan Kangrga u svojoj nedavnoj knjizi govori o švercerima vlastitog života- ličnostima koje bez ikakvog uvjerenja, morala, minimuma političkog i ljudskog poštenja putuju kroz život i povijest, provodeći određene (političke) ciljeve koji samim time gube legitimnost, kao i njihovi protagonisti. Kangrga pri tome uglavnom misli na sve političke aktere u Jugoslaviji, za vrijeme i po završetku njenog života, sa izuzetkom Praxisa (koji po našem uvjerenju to niti nije). Uvjerljivost dotičnih tvrdnji teško je negirati, unatoč autorevim ispadima prilikom karakterizacije pojedinih aktera. Kakogod bilo ta moralno čista pozicija Praxisa malo toga može reći o samim švercerima, ali zato mnogo toga govori o sebi.

Ti su se šverceri za razliku od Praxisa bavili politikom. Svakako makijavelističkim, manipulatorskim, dvoličnim i nepoštenim sredstvima. To su radili, jer su jedino tako mogli postići svoje političke ciljeve (hrvatski i srpski nacionalizam, kapitalizam) tj. same su ih histori-

jske okolnosti bacile u situaciju da svoje ciljeve mogu postići jedino na taj način. Daleko od toga da ovim zaključkom politiku reduciramo na realpolitik i borbu za moć<sup>2</sup>, naša je nakana sprječiti reduciranje politike na njenu etičku komponentu. Ne samo Machiavelli, već i Hegel i Marx u slučaju švercerova vlastitog života situaciju bi trezveno sagledali bez ispravnog moraliziranja, no Kangrga se tu ne konzultira s njima već zauzima čisto etičku poziciju. I time se nipošto ne ogriješuje o istinu, već nam savršeno otkriva jednu od bitnih komponenti idenitetu Praxisa.

Ciljevi i vrijednosti švercerova nisu morali biti legitimni, isto kao što su i njihova sredstva mogla biti apsolutno neprihvatljiva za ciljeve komunizma i općeljudske emancipacije; no to i dalje ne znači da je na njih kao aktere potrebno gledati, i osuđivati ih, sa čiste i blažene vrijednosno-moralne, i uz to osobne, razine. To što su Savka, Tripalo ili Veselica bili dvolični manipulatori ne implicira da se u njihovom političkom djelovanju radilo o svjesnoj i smisljenoj zavjeri, paklenom planu odvratnog nacionalizma koji ne bira sredstva da bi ostvario svoje neljudske ciljeve. To mnogo više govori o historijskoj situaciji, društvenoj svijesti, proturječnostima razvoja samoupravnog socijalizma i na koncu neuspjehu realizacije komunističkog projekta čija su najčistija avangarda bili praksisovci. No oni to niti mogu, niti žele znati; oni se ne spuštaju se na takvu razinu. I upravo čistoča njihove ideje i uvjerenja dokaz je njihove odvojenosti od realnog društva, nerealnosti njihove opcije i, s time i uz to, podrške represivnom režimu. Njihov je socijalizam svakao bio iskren, za razliku od onog ostalih aktera, no on je bio i ostao puka etička kategorija profesora koji se nikada nisu spustili na tlo stvarnog društva i političke borbe.

Razmatrajući problem Praxisa nipošto ne možemo pobjeći pitanju o odnosu značenja revolucije, koje on prepostavlja, i njegove vlastite revolucionarne prakse. Sasvim je jasno da sami praxis filozofi nikada nisu zastupali neku konzistentnu i unutar sebe usklađenu filozofsku poziciju, te u skladu s tim o praxis filozofiji možemo govoriti samo uvjetno. Takvo što nipošto ne mora biti loše. Razlog zbog kojeg ovdje moramo spomenuti dotični činjenicu očiti je problem nepostojanja jedinstvenog praksisovskog značenja revolucije, pa je onda nemoguće problematizirati značenje nepostojećeg pojma. Međutim:

<sup>2</sup>Naš stav upravo je suprotan, ali problematiziranje dotične teme zahtjeva poseban rad.



pošto problem kojim se bavimo nije čisto teoretske naravi i naša nakana nije dokučivanje značenja praxis filozofije(a) i njena kritika, sasvim je dopustivo da se bavimo dotičnim problemom. I to na sljedeći način: neproblemskim uzimanjem tipičnog, interpretativno utemeljenog i praksisivski karakterističnog značenja revolucije<sup>3</sup>, da bi potom mogli isčitati naizgled paradoksalna povezanost radikalnosti dotičnog shvaćanja i oportunističnosti prakse Praxisa.

Pri tome možemo poći od Petrovićevog shvaćanja revolucije koja nije niti politički prevrat, niti promjena ekonomskе ili društvene strukture itd. Po tom praksisovskom shvaćaju revolucija je zapravo shvaćena kao nešto mnogo r a d i k a l n i j e ; kao, ni više ni manje nego, slobodna ljudska egzistencija. Vrijednost (revolucije shvacene kao) slobodne ljudske egzistencije svakako je iznimna, no ta formulacija, sama po sebi, unatoc velikim

naporima da se njen sadržaj precizira u praxis filozofiji, toliko je apstraktna da vrlo malo govori o društvenoj zbilji, realnim preduvjetima života i stvarnim mogućnostima slobode u jugoslavenskom društvu. No zato se takvim filozofskim poimanjem revolucija apsolutno uzdiže, proširuje i apsolutno legitimira, pa se time u političkom smislu ukida, lišava svog ovozemaljskog oslobođilačkog potencijala kako u marksističkom, tako i u liberalnom ili uopće vulgarnom i općeprihvaćenom smislu. Revolucija kao politički prevrat, u bilo kojem smislu, sadrži rizik nasilja, krvi, nesigurnosti, ugrožavanja opstanka društva, terora itd., no ona predstavlja realnu mogućnost razaranja ograničavajućeg društvenog stanja, razbijanja konkretnih okova, zbiljsko ostvarenje i otvaranje novih mogućnosti. Uzdizanjem pojma revolucije na razinu slobodne ljudske egzistencije ona se u teoriji oslobađa

vlastitih ugroza, ali se istovremeno lišava realno oslobođilačkog potencijala. U cijeloj toj priči posebno je zanimljiva koincidencija da se takvo shvaćanje revolucije podudara sa već spomenutom reformističkom praksom u konkretnom kontekstu titoističkog realnog socijalizma. Kako li je teško cijelu pojavu Praxisa danas ne okarakterizirati kao praktični oportunizam s reformskim pretenzijama.

Upravo zbog toga jednako nam čudan i zanimljiv mora biti paradoks partijske kritike apstraktnog humanizma praksisa. Režim je Praxis uglavnom kritizirao zbog

njihovog apstraktнog humanizma i bespredmetnog filozofiranja, te je isticao kako bi se trebali baviti i uključiti u konkretnu izgradnju socijalizma, pa onda u tom kontekstu rješavaju probleme. Sasvim je ironično da naša kritika Praxisa naizgled biva zasnovana na istoj bazi. No takav je dojam razumljiv zbog činjenice da Partija zapravo nije željela uključenje Praxisa u zbiljsko dje lo v a n j e ;

režimska je kritika bila lažna iako toga ni sam režim zasigurno nije bio svijestan. Jer aktiviranje na izgadnji socijalizma realno je bilo dopušteno jedino uz potpuno odricanje od vlastite autonomije; kako u političkom, tako nerijetko čak i u kulturnom, filozofskom i svjetonazorskom smislu. Sačuvati autonomiju društveno-političkog aktera moglo se jedino povlačenjem u sfere apstraktnog umovanja ili političkim istupanjem protiv režima. Apstraktni humanizam upravo je zbog toga bio ono što je režim mogao podnijeti. Mogli bismo reći kako je takav oblik društvene aktivnosti bio idealan i nezamjenjiv u kontekstu jugoslavenske realnosti. Zemlje pod sovjetskim utjecajem dotični problem nisu imale – kod njih problem autonomne društvene akcije i njenog kastriranja nije niti postojao iz razumljivih razloga totalitarne realnosti. No Jugoslavenska je povijest otvarala prostor mogućnosti autonomije – upravo

<sup>3</sup>koji sam po sebi nedvojbeno predstavlja našu misaonu konstrukciju

je stoga praxisovska aktivnost bila idealan instrument režima (iako toga ni jedna ni druga strana nije mogla biti svjesna). Aktivno uključenje u zbiljski izgradnju socijalizma u trenutku kada Partija na to poziva praksisovce ili ne znači ništa ili pak znači uključenje u političku borbu, eventualno formiranje konkretne alternative samoj Partiji- političkom monopolistu. Radikalni zahtjevi apstraktnog humanizma svakako su bili usmjereni protiv režima, ali na filozofskim visinama, i u tom smislu bili su upravo ono što je režim trazio i podnosio. Bitno antisistemski karakter praktičnih implikacija apstraktne teorije svaki će djelomično otvoreni autoritarni režim lakše prihvatiti nego bilo kakav sitan i ograničen zahtjev koji dolazi sa pozicija autonomne političke opozicije.

U tom smislu sasvim je znakovit paradoks zahtjeva za odumiranjem partie i države.

Praxis tako, u maniri najbolje anarhokomunističke tradicije, kao cilj nije postavljao sitne zahtjeve, kao što je liberalni zahtjev za ograničenjem državne moći, ili boljevički za zauzimanje države, već je tražio i propagirao odumiranje države i Partije. No kao i u prethodno očrtanim slučajevima i ovdje se radi o sasvim suprotnom efektu. Jer upravo se time jasno ograđuje od političke borbe i zapravo legitimira Partija i država koja im je pred očima kao očigledna realnost. Raditi



**ЗНАНИЕ  
РАЗОРВЕТ ЦЕПИ РАБСТВА**



na odumiranju države sasvim je moguće, a da se pri tom potpuno priznaje njena konkretna egzistencija. Pitanja koliko je egzistencija te i takve konkretnе države, s tim i tim konkretnim centrima i strukturama moći, te na koncu sa svojim društvenim interesima, planom i programom sasvim su nebitna za praksisovsku anarho poziciju. Tu se temeljne postavke (anti)političkog anarhizma izopačuju u svoju suprotnost, i beskompromisni zahtjev za ukidanjem države dobija naličje oportunističkog prihvaćanja postojećeg režima.

### b) praxis izvan zbilje ili ludilo praxis nasljeđa

O ‘Praxisu van zbilje’ još je nezahvalnije govoriti nego o ‘Praxisu u zbilji’, prvenstveno jer ni on ni zbilja u kojoj je djelovalo više ne postoje. Praxisovi su se raspali i kao pojedinci krenuli svojim putevima. Njihov konkretni daljnji angažman koji ne duguje pozivanju na Praxisu ovdje nas uglavnom ne zanima. On se može ticati primjerice tendencija koje su zahtjevale stvaranje ‘socijalističkog civilnog društva’ kasnih osamdesetih i svih prijepora vezanih za tu temu; no povezivanje te tendencije sa Praxisom u bilo kojem smislu vodilo bi ustanovljavanju varljivog principa ‘nepisane kulture otpora’, a i ‘civilno’ je na kraju moglo rasti ne pomireno sa već jedino oslobođeno od ‘socijalističkog’. Također, iako je rečeno da se na njegovu nasljeđu ne može graditi politička pozicija (neovisno od njihove same apolitičnosti) to ne znači da se analiza Praxisa ne može pretvoriti u bilo kakv oblik (osobnog) obračuna, pogotovo jer oni žive u zbilji čije smo mi dio i koju mi razmatramo. No, cilj nije oduzeti dostojanstvo smrtnicima, već spasiti ili analizirati besmrtnost ideje Praxisa u svijetu u kojem je on nastao i kojem su se smjeru razvijali ostaci njegova duha. Čak i kada bi se i radilo o obrani Praxisa, njezin prvi korak vjerojatno bi bio da se Praxis spasi od današnjih Praxisovaca.

Jugoslavija nije propala zbog toga što je ‘moralna propasti’, a još manje da ‘se to znalo’. Taj stav o izvjesnosti propadanja jest privilegija naknadnog razmatranja, a održivost nekog suda nije najzahvalnija stvar ako mu je historija jedina potvrda. Ta privilegija nije ‘prednost’ jedne strane koja pravovremenim razmatranjem spoznaje nešto čega druga, sukobljena nije svjesna, i što joj daje taktičku prednost koja se svjesno upotrebljava. Predviđanje budućnosti, kada se radi o društvu, nikad nije bilo osobita vrsta prednosti; to je nepostojeća privilegija. U smislu u kojem previđanje budućnosti znači želja za oblikovanjem sadašnjosti prema njezinoj slici, ona pripada idejama, a ideje doista i mijenjaju društvo prkoseći, sljedeći ili preoblikujući dato stanje. Ljudi su do zadnjeg trenutka vjerovali da je socijalizam moguće spasiti, socijalistički interpretatori su rastezali socijalističku teoriju do krajnjih granica. No u trenu u kojem je jugoslavensko društvo ‘shvatilo’ da mora propasti, konkretni ljudi su već ubijali i bivali ubijeni; u trenutku kada je shvatilo da mora propasti ono više nije postojalo, a izlazak iz ‘besklasnog’ društva označio je stvaranje nove klasne konstelacije.

Ipak, ono što se u nadanjima pripadnika društva koji se bavili njime pojavljivalo kao potreba za njegovim dalnjim pozitivnim razvojem, umrlo je još početkom sedamdesetih godina, a ukinuće Praxisa bilo je samo simbolička naznaka nestanka ‘klime oslobođenja’ i njezina pretvaranja u agoniju koja će potrajati još dvadesetak

(4) I to nije izoliran simptom, dovoljno je osvrnuti se na masu već gotovo suludo opterećujućih diskusija o ‘normalizaciji’ i ‘protunormalizaciji’.



godina. Optimističnom krilu pripadali su i Praxisovci, štoviše oni su bili njegov navjerniji izraz. Njihova filozofija koliko god bila izdignuta iznad realnog društva, možda je i samim time bila naivna, no iskrenost i ozbiljnost kojom su pristupali toj naivnosti puno je više govorila u prilog tome da su oni smatrali te ideje ostvarivima. Padom Jugoslavije nije pobijedena ni poražena njihova revolucionarnost niti reformizam, nego je zbilja u kojoj su promatrajući kontradikcije društva ispisivali svoje i željeli stajati njima nasuprot, nestala. Ipak, upravo zbog njihova položaja i poštjući zagradu opreke njihove slave i gomile bezimenih, nemožemo zaključiti da su smrću Jugoslavije postali njezinim najvećim tragičarima. Prije bi smo mogli zaključiti da su postali jednima od nositelja najsuludijih kurioziteta.

Emancipatorska ideja socijalističke stvarnosti, emanciparala se od same sebe, ukinuviši mentalnu konstelaciju socijalističke ideje oblikovane društvenopolitičkim sistemom, stvorila je nove prilike za historijsku adekvatnost koju je prije nosila sada ukinuta budućnost, kao nada povijesnosti; na određen način jedina garancija održanja socijalističkog društva. Prenoseći problem konačnog dijalektičkog obračuna u budućnost ono je samo privremeno rješavalo svoj problem između stabilizacije i promjene. To privremeno rješavanje jest u biti bilo stalno, isto kao što je u terminima povijesnosti (velikim djelom i one koja inače zagovara ‘kraj povijesti’), cijela ideja socijalističke Jugoslavije bila samo jedna velika, nestabilna privremenost. Ta ovisnost o budućnosti sada je pretvorena u misao o vraćanju u prošlost kojeg je hranila krv ubijenih ljudi na temelju nacionalnih i etničkih razlika, ponovnog buđenja tribalističke svijesti i ostalih simptoma neprevaziđenog predmodernizma. Jedino što je ostalo od povijesti, jest njezin neizmjeran smisao za ironiju, koji nije previše čekao da kreće dalje i priključi novonastale države, kao vječno kaskajuće, prema zapadanoj, građanskoj, Konsolidiranoj povijesti i Kontinuitetu.

U nimalo lagodnoj atmosferi usvajanja i preodgajanja za nove vrijednosti, gdje se stare pojavljuju kao zli duhovi kojih se društvo ne može riješiti, upravo se traži ono što se može vrijednosno afirmirati kao pozitivna nit kontinuiteta između prošlosti i sadašnjosti<sup>4</sup>. Upravo je izmještenost Praxisa tj. njegovo obitanje na filozofskim visina u određenom političkom kontekstu u skladu sa

njegovim specifičnim sadržajem, gotovo i njegova vanjugoslavenska izmjenoštenost, ono što ga čini tako primamljivim fenomenom za taj poduhvat, što su zdušno prihvativili oni koji su u identificiranju njegova nasljeđa mogli vidjeti sebe. Dajući tada Praxisu i svojem sudjelovanjem u njemu aposolutno moralni karakter, Praxisovci odbacuju svaku kritiku koja ih na kraju ne akceptira; ako se to uradi njoj se pripisuje političko ideološki karakter, svrstavanje uz desne snage, a protiv (nepostojeće) ljevice. Poučak glasi: tko nije za Praxis, taj je protiv njih. Upravo takav stav pokazuje percepciju o njihovoj ne-korumpiranosti u sistemu u koji su vjerovali, da su bili jedino pozitivno što se iz njega može izvući; što će im na kraju, jednog dana društvo nesumnjivo i priznati. Taj stav se na kraju pretvara u izvjesni fundamentalizam: nemogućnost da se nose sa pitanjem svoje praktično reformatorske prošlosti i ambivalentnom prirodom načina legitimacije režima spašava se naknadnom samopercepcijom kao najradikalnijih kritičara režima. Ako je takva samodeklarativnost u vrijeme Jugoslavije bila upitna (što je jednostavnim prigovorom uočio Sesardić), sada tek nema nikoga tko bi im proturjecio, sada van te socijalističke realnosti, cijeli niz apsolutnih negativnosti može ih upravo sada činiti najradikalnijom kritikom svega postojećeg: kapitalističko okružje (i to divlji kapitalizam, spram onog ‘zapadnog’), cvjetajući nacionalizam, liberalizam, osude Jugoslavije od svih strana, kao i osude samih Praxisovaca kao ‘komunjara’ – sve ih to može utvrditi u misli da se njihova misija nastavlja, da ima gotovo donkihitovsko nad-vremeni karakter, dok realno to rezultira potpunom izgubljenošću i vremenu i prostoru. Taj fundamentalizam dodatno jača jedna jasna činjenica: pokušaj zadržavanja apsolutne konzistentnosti stavova (kao apsolutnu suprotnost švercerima vlastitog života) u situaciji gdje je to nemoguće.

Nova prilika za historijsku adekvatnost, neovisno o tome da li se bazira na poštovanju ili potpunoj nezainteresiranosti za Praxis, preselila se iz ukinutih gongih katova filozofije u balkanski mulj: jedan dio je, najočitije suludih pripadnika prihvatio nacionalizam kao legitimno sredstvo za djelovanje: nacionalistička revolucija u kombinaciji sa socijalističkom retorikom postala je pravim izrazom narodne volje, drugi dio pretvorio se običnu, standarnu klasu intelektualaca: profesora, komentatora, novih kulturnih radnika, od

koji je većina ‘preko noći postala liberalima’ (kako glasi standardna optužba), ili se bavila kritičkim kapitalizmom sa građanskim licem; jedan dio protagonista je umro, a jedan dio ostao vjeran svojim prethodnim stajalištima. Panično traženje kako konzistentnosti na osobnoj razini, tako i kontinuiteta na geopolitičkoj ravni preslikava se na njih same – filozofiranje u najbljoj maniri Hegela i Marxa (u vlastitoj percepciji) pretvara se filozofiju negativne antropologije Balkana – što se više izlaza traži u zapadnoj građanskoj demokraciji, tim se više zapada u potrebu da oslika ustrojstvo balkanske duše i njezine loše esencije. Apsolutni krah svakog morala i vrijednosti konstatira jedna moralistička filozofija zdvajanja.

‘Marx’ ovdje naravno, najviše stradava. Težište Marxa kao mislioca političkog diskontinuiteta se prebacuje na Marxa kao nositelja kulturnog kontinuiteta Zapada. To prebacivanje težišta moglo je imati i ranije utemeljenje u njihovom reformizmu, samo što sada ima naglašeniji identifikacijsko/kulturni karakter. Marx je ‘zapad’, ‘njemački klasični idealizam’, štoviše ‘jedan od najboljih učenika građanske Europe’. U tome tonu najlakše je ispisati povijest: kada je Marx inaguiriran na Istoku, naravno da je došlo do katastrofe. Istočna društva morala su proći iskustvo staljinizma, da bi otplativši svoj Istočni grijeh mogla krenuti putem Zapada.

Neprimjetno se pridjev ‘socijalistička’ mijenja u ‘socijalna’; naivno se inzistira



na valjda svima jasnoj razlici između 'staljinizma' i 'socijalizma', kao da je jednostavno moguće sa jedne strane nabrojati 'užase staljinizma' i sa druge 'ono što je Marx doista mislio' da bi se pokazalo kako se loša strana perfidno i lažno koristila socijalizmom za svoje svrhu. Naravno, perfidnu stranu se može otkriti pažljivim studiranjem i ispravnim shavaćanjem 'biti' autentičnog Marxa, renesasući čijeg pravog oživljavanja, 'jedne neideološke interpretacije', smo mogli vidjeti jedino u rukama Praxisovaca. Vrhunac tog besmisla pokazuje se u izjavi Milana Kangrge da on ne vjeruje aposolutno u Marxa, jer da vjeruje bio bi staljinist.

'Autentični Marx', koji služi kao odstupnica u redefiniranju političkog stava, polagano se pretvara u stupicu za one njime vječno opterećene.

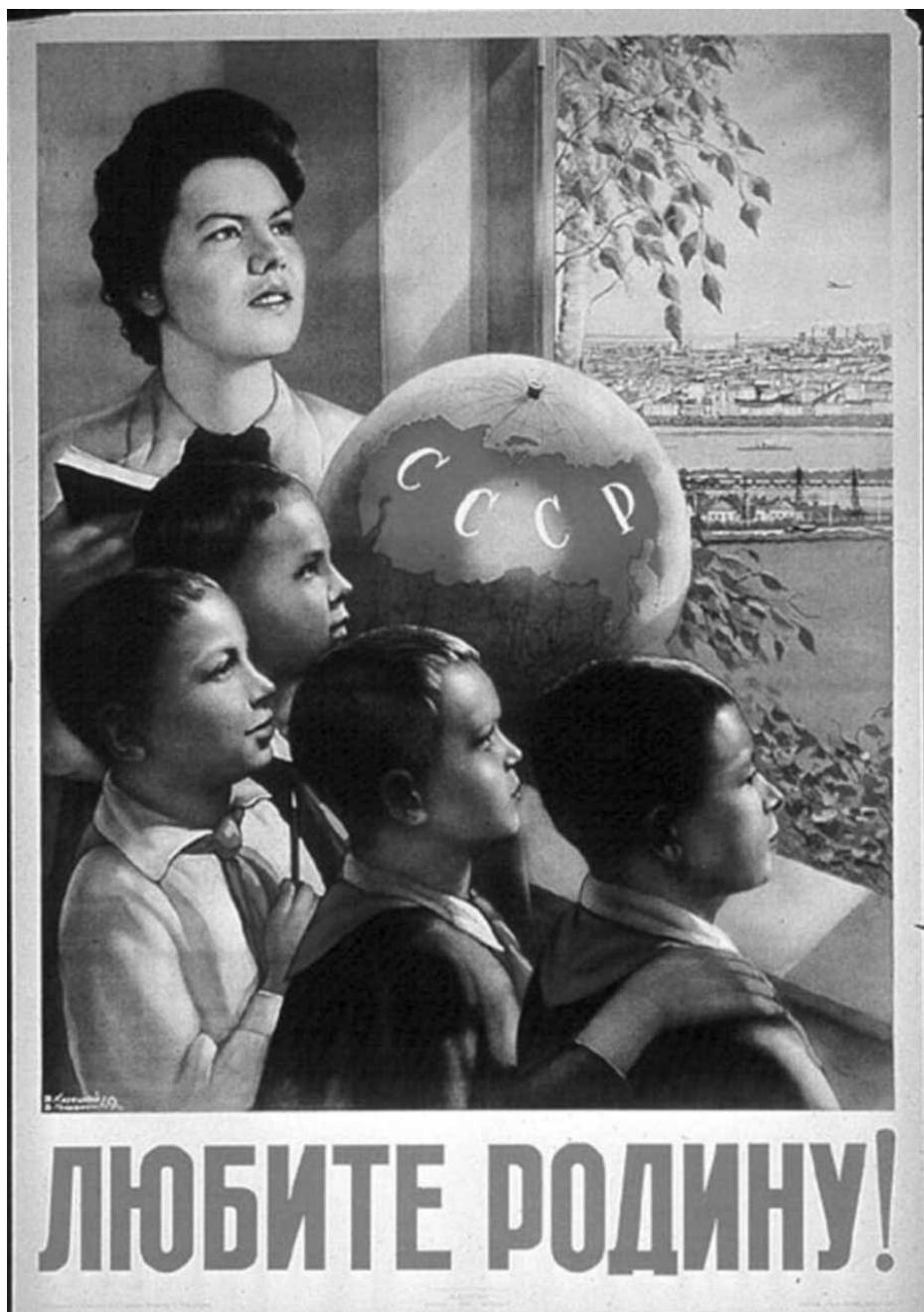
Autentični marksizam bio je nadalje konstrukt kojeg podržava jedanko konstruirani 'staljinizam i birokratizam' – optužba koja više zamagljuje nego objašnjava. Retorika Praxisa bila je ranije, jednakona onoj režimskoj – jednakno impersonalna i općenita, a ipak intuitivno primjenjiva na konkretnе osobe – optužba za ostatake staljinističkih i birokratskih elemenata. Oni su bili vječna prijetnja načelno dobro utabanoj stazi, i neprestano minirali put napretka. No, stvarni neprijatelj nije postojao, ni u smislu konkretnе političke opozicije – stvarni neprijatelj je bio, kao i racionalna koncepcija problema, nemoguć jer bi narušavao same temelje iracionalnosti sistema. No ti 'neprijatelji' su služili tome da održe narod budnim i svjesnim, neprestano spremnim za mobilizaciju. Misao o njemu kao u potpunosti staljinsitičkom i birokratskom došla je ponajprije nesvesno kao reakcija na ukinjanje Praxisa, premda je jasno mogla biti formulirana tek raspadom cijelog sistema.

Konačno, 'stvarni neprijatelji' koji razorili cjelokupnost te iracionalnosti bila su ekonomski i nacionalni problemi koji su u ključnom trenutku dobili politički značaj. Za vrijeme sistema, politička borba protiv tih tendencija svodila se na socijalni inženjering, na davanje ustupaka, koji su probuđeni tom liberalizacijom (koja suštinski i nije dio 'socijalističkog programa') dugo i tiho tinjali i rasli, poput neke neizrecive sumnje, da bi kasnije eksplodirali i konačno razbili oklop socijalizma. Drugim riječima: osuda 'nacionalizama' za vrijeme Jugoslavije nije se smjela poklapati do kraja sa nacionalizmom kao stvarnom prijetnjom ili neprijateljem, jer ako bi ta osuda bila stvarna, jugoslaven-

sko socijalističko, samoupravno društvo, jedinstvo svih naroda i narodnosti bi samo sebi priznalo svoju temljenu kontradikciju, a time i besmislenost svog postojanja.

Praxisovsko pozivanje na mondijalizam i stvaranje veza sa Zapadom predstavljalo je mentalne okove skućenosti jugoslavenskog društva; a povezivanje je objektivno koristilo i slici smještanja same Jugoslavije u svijetu: 'zov građanstva' bio je neodoljiv. No nemogućnost da se u punom smislu pomire 'socijalistički' i 'građanski' program prozrokovala je jednu čudnu vrst tupila: nesvesni uvid u antiutopiju nije se pretvorio u pokušaj njezina zbacivanja, već samo u poziv i

želju za utopijskim mišljenjem. Od tuda sklonost ka još dalnjem bježanju van jugoslavenske realnosti, premda Zapadu gdje je projekcija socijalističke revolucije upravo mogla bili konkretan historijski negativitet koji dokida 'sve postojeće'. A Korčula pod vedrim nebom bila je vrhunac hedonistički potkrijepljene izmještenoti revolucionarne misli Praxisa; kroz ušicu igle Korčule trebala se provući cijela Jugoslavija. No, sa vremenom se i čežnja prema Zapadu pretvorila u čudnu vrst intekstualne ksenofobije prema tom istom zapadu i njegovim novim filozofijama, dotle se njezina sama filozofija, suočivši se iznova sa svojim prostorom, mogla spasiti jedino bezuslovnim, fundamentalističkim vjerovanjem u sebe.



# STRIP KAO REVOLUCIONARNO ŠTIVO QUIEN ES CORTO MALTESE?

*Kate Pavić*

Nastavši kao dijete likovnog izričaja i literature strip se kroz povijest uspio u potpunosti odvojiti od svojih distanciranih roditelja, službeno postavši devetom umjetnošću. No većina ga još uvijek smatra lakisim štivom, ili tek pukom razbibrigom. Činjenica kako strip još uvijek nije uspio nadrasti epitet marginaliziranog medija ipak govori više o onima koji ga (ne)čitaju, nego o samom stripu kao takvom.

Ukoliko Vas ipak nešto privlači da zavirite u bogatstvo stripa, dopustite da vaš vodič bude Corto Maltese, jedna od najosebujnijih pojava europskog stripa. Putovanje s njim neće biti ni malo dosadno, naprotiv s Cortom možete ispratiti stare carističke režime ili upoznati ljude poput ratnog reportera Jacka Londona kojeg Corto susreće za vrijeme japansko – ruskog rata, kao i mladog portira Džugašvilija koji će igrama sADBLINE jednom postati mnogo poznatiji Josef V. Staljin.

## Tko je Corto Maltese?

<sup>1</sup>Quorum časopis br. 4 /1988.  
članak Lj. Kljakovića u tekstu  
«Corto Maltese i utopija  
slobode» str 360 – 366



Rođen u La Valleti na Malti 1887. godine kao sin Andalužanke i mornara s Cornwalla te odrastavši u Španjolskoj, mladi Corto koji je sukladno priči, sam sebi u dlan urezao liniju sADBLINE rano se upušta u avanture. Već 1900. godine nalazi se na putu za Kinu, a 1904. godine za vrijeme rusko – japanskog rata Corto se upoznaje s deztererom Rasputinom kojeg s likom povijesnog Rasputina iznimno povezuju ime i fizička sličnost. Ovo prijateljstvo trajat će koliko i putovanja usamljenog mornara. Od tada Corto neprestano putuje čitavim svijetom; između ostalog, krijumčario je oružje za Irsku Republikansku Armiju, sudjelovao u pogibiji Crvenog Baruna, a u Švicarskoj je upoznao Hermana Hessea, pisca. Jedno od njegovih putovanja dovelo ga je i na obale jadranskog mora u bitci za Caporetto 1917. godine.

Njegov lik se po prvi put pojavljuje u stripu 1967. godine u Baladi o slanome moru; od tada Corto dobiva vlastiti prostor u kojem se neprestalno isprepleću povijesni događaji s fantazmagoričnim elementima kao i racionalnost novoga svijeta sa izumirućom pojавom romantičnog individualca.

Autor Hugo Pratt (1927. – 1995.) stvorio je jedinstvenog lika koji plijeni pozornost karizmom romantičnog anti junaka, usamljenog mornara bez matične luke, promatrača stvarnih povijesnih događaja za kojeg je karakteristična blaga ironija. Corto uvijek sa sobom nosi Utopiju Thomasa Moorea ali nikada je ne uspijeva do kraja pročitati što očito sugerira neprestalnu potragu, ali i kod nekih autora prisutan je zaključak koji upućuje na relativnu nezainteresiranost: "po srijedi je uobičajena ironija i skepsa s kojom se Corto odnosi prema svakom, pa i socijalnom proroštvu, nedovršeno čitanje Moreove Utopije metafora je Cortova samo polovičnog angažiranja u različitim pokušajima socijalne emancipacije"<sup>1</sup>. Također, kod Corta se mnoštvo stvari zbiva na razini simbolike, snova i mistike, iako sam po sebi skeptičan, nekad i prividno distanciran, često biva uvučen u svijet mistične fantazmagorije; rituala i stanja između sna i jave. Mistični elementi, prisutni u većini Cortovih albuma nisu isključivo okidači zanimljivih priča, već oni djeluju duboko na simboličkoj razini, pridodavajući pričama

dimenziju više od one koju bi smo mogli okarakterizirati avanturističkim štivom.

Kod Pratta je očit jak utjecaj pisaca južnih mora (Conrad, Melville, Stevenson) kao i avanturističkih romana Jacka Londona koji se u Mladosti pojavljuje u ulozi korespondenta u rusko – japanskom ratu. Autobiografska nota je jednako toliko izražena kao i ti utjecaji, budući da je Pratt za života često putovao gotovo svim naseljenim kontinentima crtavajući lik Corta Maltesea kroz vlastiti život, ali i koristeći se građom o brojnim drugim stvarnim ili imaginarnim junacima i anti junacima koji se ogledaju kroz prizmu Corta Maltesea.

Kontekst u kojem se događaju priče, odnosno, kontekst u kojem Corto Maltese nastaje i egzistira kao lik od iznimne je važnosti za razumijevanje ovog stripa. Cortove avanture zbivaju se u vremenu koje prethodi prvom svjetskom ratu pa do 1936. godine. U tom periodu Corto je akter i promatrač događaja, kako onih koji su se zbili, ili onih koji se nalaze na liniji čiste nadrealističke imaginacije, kroz riječi i likovni izraz stvarajući izrazito bajkovitu atmosferu. Čudesna atmosfera upravo je nenadmašivi adut ovog stripa koji je sposoban iznenaditi, oduševiti i postaviti brojna pitanja u isti čas.

Corto u svojim avanturama rijetko biva podložan nekom utjecaju, on se nikada javno i glasno ne opredjeljuje ni za koga, irtoničan odmak karakterističan je prema svakom obliku autoriteta, a životom svjedoči zaziranje od zacrtanih geografskih i društvenih granica. Iako autsajder i djelomočno ignorant, čini se da Corto veoma dobro razumije društvena kretanja u periodu u kojem živi. Epizoda Corto u Sibiru sasvim eksplisitno postavlja Corta na stranu revolucionara (Corto pomaže Crvenim Lanternama – tajnoj frakciji kineske komunističke partije da se dokopaju ruskog carskog zlata za ciljeve revolucije), ali oni koji bi u Cortu tražili nešto eksplisitno revolucionarno ne bi našli ništa takvog, jer Corto se s gnušanjem odnosi na pokušaje ideološke kreacije svijeta. Umberto Eco jednom je napisao: kad se želim opustiti, čitam Engelsove eseje, kad želim čitati nešto ozbiljno, čitam Corta Maltesea. Jednostavno rečeno, Corto Maltese nije isključivo junak avanturist, on je vodič kroz europsku povijest, kako faktičku, tako i onu simboličku i sentimentalnu.

Cortov misteriozni nestanak (autor nije nigdje ostavio konkretnе zabilješke o smrti Corta, ali je zabilježeno kako



se 1936. pridružio republikanskim internacionalnim brigadama) u metežu španjolskog građanskog rata dokaz je nemogućnosti egzistiranja takve ličnosti u nadolazećim okolnostima, drukčije rečeno, romantični junak poput Corta mora nestati u Španjolskoj 1936. godine, drugačije niti ne može opstatи, njegova smrt je zabilješka o kraju jedne i početku druge povijesne epohe.

Prvotno izlazeći u nastavcima u Pif gadgetu<sup>2</sup> Corto je ubrzo nadrastao okvire popularnih i široko prihvaćenih strip revija postavši ikona mnogima. Interes akademiske zajednice kao i transformacija lika i djela u mas medijsku atrakciju (s interneta je moguće naručiti brojne predmete s likom Corta Maltesea) ne govori samo o beščutnoj eksploraciji s kojom Corto sigurno ne bi bio sretan, već na jedan čudan način i o potrebi svijeta da kreira i posjeduje svoje besmrtnе (anti) junake.

<sup>2</sup>Francuska strip revija koju je izdavala francuska komunistička partija.





胸懷不祖国  
放眼世界

Keep the Country in Mind and the Whole World in Mind!

Maintenez le pays dans le cœur et le monde dans l'esprit!

See Weltgeist im Menschen drin, den Blick auf die ganze Welt richten!

coll IISG

# SURETI ORLAN

Kubilay Akman

prevela Hana Dvornik

**F**rancuska performans-umjetnica Orlan, rođena u industrijskom gradu St. Étienne u Francuskoj, u izvanrednom je položaju u svijetu suvremene umjetnosti. Ona tvrdi da je "umjetnost prljav posao, ali ga netko treba obavljati", i svojim vlastitim tijelom izvršava svoj prljavi posao u najnevjerljivijem smislu riječi. U svojim umjetničkim performansima, koje definira kao 'Karnalna umjetnost', Orlan transformira svoje tijelo i svoje lice kirurškim operacijama, kako bi kritizirala koncept ljepote koji slijedi iz muške moći i konstrukciju ženskih subjekata u modernim zapadnim društвima.

Orlan koristi kirurške operacije kako bi dekonstruirala 'koncept ljepote' i rekreirala ga u svojem osobnom stilu dok žene koriste estetsku kirurgiju radi pomlađivanja, te kako bi dohvatala tipologiju standardizirane i općenito prihvачene ljepote. Kritička meta Karnalne umjetnosti, u izrazu Barbare Rose, je "licemjernost načina na koji društvo tradicionalno cijepa žensku sliku na Madonu i na kurvu."<sup>1</sup> Rose vjeruje da je ona [Orlan] izvorna umjetnica, mrtva ozbiljna oko svojih namjera u pažljivo proračunatim performansima, definiranim kao 'teatar operacije'. Dva bitna kriterija koji razlikuju umjetnost od ne-umjetnosti – namjernost i transformacija – prisutni su u Karnalnoj umjetnosti. To da su njen konfrontativna djela estetske akcije, a ne patološko ponašanje, prisiljava nas da iznova promišljamo granicu koja odvaja 'normalnost' od ludila i umjetnost od ne-umjetnosti.<sup>2</sup> Dvorana za operacije je njen studio, i njen tijelo nije tek medij i materijal koji ona koristi za svoj rad, ono je samo njen djelo, metafora u službi

otpora stereotipima estetskog autoriteta.

U Orlan, tijelo gubi svoju kvalitetu nepromjenjivosti, to jest može biti transformirano sukladno prihvatljivom stilu. U ovom kontekstu, kako nagoviješta Kathy Davis, u njenom projektu, tijelo Orlan biva kirurški izmijenjeno kako bi se eksperimentiralo s različitim identitetima. Ona transcendira granice povezane s rasom i rodom. Orlan tvrdi: "Ja sam žensko-ženska trans-seksualna predstava". Međutim, prema Davis, ove kirurške transformacije su daleko od operacije promjene spola, budući da nisu trajne. Ovaj se projekt može sagledati kao doprinos postmodernoj feminističkoj teoriji identiteta, te predstavlja postmoderni slavljenje identiteta kao razlomljennog, višestrukog i protočnog. Ovaj tip plastične kirurgije je način na koji žene mogu ponovo steći kontrolu nad svojim tijelima, i projekt Orlan bi se moglo smatrati primjerom feminističke utopije, gdje je otok na kojem se utopija gradi – tijelo.<sup>3</sup>

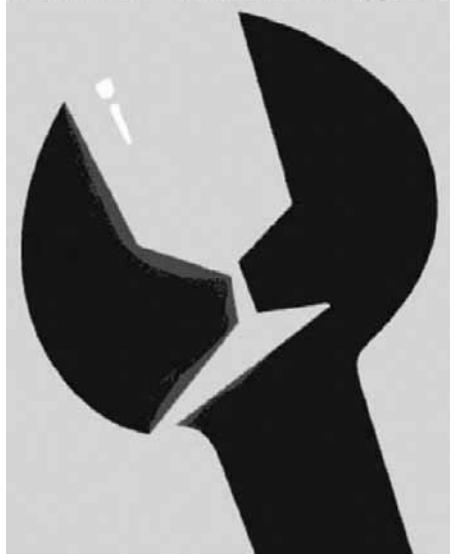
Nakon što je zbog izvanmaternične trudnoće bila operirana pod lokalnom anestezijom, kad je mogla igrati uloge i promatrača i pacijenta, Orlan je odlučila pretvoriti kirurgiju u umjetnost performansa. Te operacije/performansi su u režiji umjetnice, i uključuju muziku, poeziju i ples. Kako bi financirala visoke troškove tih operacija, ona prodaje prava na svoje fotografije i videa, pa čak i uzorce njenog mesa i krvi iscijedene tokom procesa 'kiparenja tijela'. Za operacije preferira lokalnu anesteziju, kako bi dirigirala drugim sudionicima njenih dijela. U 'teatru operacije' ne sudjeluju samo osobe na pozornici, već i publika, u ulozi interaktivnih sudionika. Čak i oni osjeti pravu bol. Gledajući kako kirurg umeće igle u njenu lice i kožu, reže i otvara njene usne i odvaja njen uho od ostatka njenog lica, publika često osjeti velik bijes. Iznervirani su i uznemireni, dok Orlan čuva svoju tišinu.

Umjetnička proizvodnja Orlan je poput parodije prakse antičkog grčkog autora Zeuksida, koji je od različitih žena odabirao najbolje dijelove, kako bi kombiniranjem došao do slike idealne žene. Orlan je odabrala različite crte s poznatih renesansnih i post-renesansnih prikaza idealne ljepote. Uz pomoć kirurgi i kompjuterskog generiranja, ona na svojem licu kombinira nos poznate skulpture Dijane, usta Boucherove Evrope, bradu Botticelijeve Venere, oči Geromeove Psihe i čelo Leonardove Mona Lise. Dvorane za operacije su također ukrašene uvećanim re-

produkcijama dotičnih detalja ovih dijela. U svojoj dekonstrukciji povijesti zapadne umjetnosti, ona odabire ove ženske prototipove iz razloga koji uključuju povijest i mitologiju: "Odabrala je Dijanu, jer je ta božica bila agresivna pustolovka koja se nije pokoravala muškarcima; Psihi zbog njene potrebe za ljubavi i duhovnom ljetnjom; Evropu jer je ova gledala prema drugom kontinentu, dozvolivši si da bude odnesena u nepoznatu budućnost. Venera je dio mita Orlan, zbog svoje povezanosti s rodnošću i kreativnošću, a Mona Lisa zbog svoje androginosti – prema legendi, ta slika u stvari prikazuje muškarca, možda samog Leonarda."<sup>4</sup> Orlan kaže da, "nakon što sam pomiješala svoju vlastitu sliku s ovim slikama, preradila sam cjelinu kao što bi to činio svaki slikar, dok se nije pojavio krajnji portret, te je bilo moguće zaustaviti se i potpisati ga."

U stvari, namjeravam pokazati kako su ove veze koje Orlan usmjerava na primjere povijesti zapadne umjetnosti parodija i protusloveće odbacivanje tradicije nasljeda povijesti umjetnosti, koje spaja smisao za humor i horor, radije no suvremena reprezentacija ove tradicije. U ovom paradoksalmom djelu, možete vidjeti pripadnost zapadnoj kulturi jednako kao i oznake mržnje prema

АЛКОГОЛЬ - ВРАГ ПРОИЗВОДСТВА



<sup>1</sup>Barbara Rose, "Orlan: Is It Art/Orlan and the Transgressive Act", *Art in America*, 81:2 (Veljača 1993)

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup>Kathy Davis, *Dubious Equalities and Embodied Differences*, Rowman&Littlefield, 2003.

<sup>4</sup>Rose, op. Cit

njoj. Sličnoj se tendenciji svjedoči u radovima američkog fotografa Joel-Petera Witkina i modernog američkog pisca Chucka Palahniuka, koji se bori protiv glavnih principa Zapadne kulture. On kritizira Ameriku i u vezi s drugim zapadnim društvima satirizira njihove ključne vrijednosti. Vrlo je zanimljivo to da se jedan od njegovih romana, Nevjedljiva čudovišta (Invisible Monsters), bavi transformacijom i sakraćenjem tijela i lica, kirurškim operacijama i uz to povezanim problemima identiteta. Usposredno čitanje tih triju umjetnika bi moglo ponuditi neke maštovite polazne točke za kritiku modernih društava.

Umjetnost Orlan bi se moglo analizirati prema njenim sličnostima s drugim performans-umjetnicima poput Boba Flanagan, Yvesa Kleina, Chrisa Burdena i Marine Abramović. Međutim, dvije važne stvari je izdvajaju od drugih. Prva je bol. Orlan ne pati od boli zahvaljujući anesteziji, dok drugi performans-umjetnici zazivaju bol u mazohističkom značenju i žele je. Druga stvar je to da je umjetnost Orlan potpuno različita od ostalih kao duboko zamišljena, proračunata, dizajnirana i prakticirana totalnost. Ona svoje umjetničko djelo gradi kroz cijeli svoj život. To nije spontano ili agresivno. Upravo suprotno, to je umjetničko djelo koje je vrlo svjesno i dobro organizirano, prema detaljnim planovima.

Čak i bez боли, umjetnost je stvar života i smrti za Orlan, usprkos njenom spokojsству tokom operacija. Uvijek postoji element rizika, i ona je spremna suočiti se s mogućnosti paralize i smrti. Orlan za umjetnost iz dana u dan žrtvuje i troši svoje tijelo, i ono nije beskonačan izvor. Ovo je možda vrsta modernog potlacha.<sup>5</sup> Ono što je potrošeno i dano je tijelo, a što je dobiveno je umjetničko zadovoljstvo.

Orlan ne samo da predstavlja svoj rad pod imenom Karnalna umjetnost, ona istovremeno samo-reflektira novu/revolucionarnu razinu do koje je umjetnost došla. Dok prakticira svoju teoriju Karnalne umjetnosti, ona poduzima i misiju reprezentacije ovih praksi u teorijsko/estetskom području.

U Manifestu karnalne umjetnosti (ironičan izraz), Orlan ustvrđuje da je Karnalna umjetnost autoportret u klasičnom smislu, a ipak realiziran kroz tehnologiju svojeg vremena. To je inskripcija u mesu, koja leži između oblikovanja i izobličenja, što je omogućava naše doba. Prema Orlan, tijelo bi trebalo postati 'modificirani ready-made'. Ovdje bol nije sredstvo

iskupljenja ili pročišćenja, za razliku od 'body-arta'. Ovdje nema želje za posetizanjem krajnjeg 'plastičnog' rezultata, nego Karnalna umjetnost nastoji modificirati tijelo i uključiti se u javnu debatu. Ona je protuslovna kršćanskoj tradiciji i njenoj politici tijela. Orlan transformira tijelo u jezik i, njenim vlastitim riječima, preokreće kršćanski princip 'utjelovljene riječi'; meso postaje riječ. Jedino njen glas ostaje nepromijenjen. Ona osuđuje ono poznato 'rađat ćeš u boli' kao anakronističnu besmislicu. U Karnalnoj umjetnosti, zahvaljujući lokalnoj anesteziji i višestrukim analgeticima, bol je poražena. Njen je slogan: "Živio morfij!"

Sada umjetnica može promatrati kako joj otvaraju tijelo, bez patnje. Kad vidi sebe samu sve do vlastitih iznutrica, ona dosiže novu verziju 'zrcalnog stadija'. Karnalna umjetnost afirmira neovisnost umjetnika kao borbu protiv a priori-a i diktata. To je razlog zašto ona angažira društvo i medije, i zašto bi išla sve do pravnog sistema. Njena namjera je problematiziranje "statusa tijela i etička pitanja koja ovo postavlja". U najopćenitijem smislu, njen kritika obuhvaća i muško tijelo, premda joj je žensko tijelo početak i konkretno polje interesa. "Karnalna umjetnost voli barokno i parodiju; grotesku i druge slične stilove koji su ostali napušteni, jer se Umjetnost protivi socijalnim pritiscima koji se vrše kako nad ljudskim tijelom, tako i nad korpusom umjetnosti. Karnalna umjetnost je antiformalistička i antikonformistička".<sup>6</sup>

Nakon Manifesta Orlan, mogu dodati to da bi se Karnalnu umjetnost dalo smatrati antiautoritarnim političkim diskursom, jer odbacuje autoritet, dominaciju i kodove moći kao vrstu bio-opozicije. U krajnjoj analizi, to kako tijelo Orlan biva oblikovano i preoblikovano ovisi samo o njenoj vlastitoj volji, ne o tradicijama ili modi. Ovo je jedna od najviših razina koje može dosegnuti ljudska sloboda. Karnalna umjetnost, koja nikad ne bi mogla postati projekt socijalnog oslobođenja, je izvor vodilja ka osobnoj slobodi, samokontroli, emancipaciji i oslobođenju umjetnika. Međutim, ona bi mogla biti povezana sa socijalnom politikom u nekoliko aspekata, kroz feminističku teoriju i feministički pokret.

U stvari, jedno drugo područje o kojem bi se dalo raspravljati usporedno s Karnalnom umjetnošću je kritika uma u teoriji društva. U dobu kad je um postao totalitaran i potanko determinira društvene odnose, diskurs Kar-



<sup>5</sup> Potlach: Ceremonijalno slavlje kod nekih domorodačkih američkih naroda na sjeverozapadnoj obali Pacifika, primjerice proslava ženidbe ili sporazuma, na kojem domaćin dijeli darove sukladno položaju ili statusu svakog gosta. Između suparničkih grupa, potlach može uključivati ekstravagantno ili kompetitivno davanje i uništavanje cijenjenih predmeta od strane domaćina, kao iskazivanje nadmoćnog bogatstva. Izvor: The American Heritage Dictionary of the English Language, Houghton Mifflin Company, 2000, četvrtvo izdanje

<sup>6</sup> [http://www.dundee.ac.uk/transcript/volume2/issue2\\_2/orlan/orlan.htm](http://www.dundee.ac.uk/transcript/volume2/issue2_2/orlan/orlan.htm)

nalne umjetnosti ima nekih zajedničkih točki s ključnim imenima filozofije i teorije društva poput F. Lyotarda, G. Deleuzea, M. Foucaulta i J. Baudrillarda. Nadam se da će ove veze raspraviti neki drugi put, u drugom kontekstu.

Kad raspravljamo o radu Orlan, koji je ona nazvala 'Karnalna umjetnost', 'teatar operacije' ili 'kiparenja tijela', ima nekih riječi/predstava koje neizbjješno koristimo: lice, slika [image], pojava, pogled, odraz, oblik, crta (lica), način, stil, kopija, tekst, slika [picture], fotografija, itd. Raspravljamo i razmatramo njenu performans-umjetnost i rekreaciju njenog tijela i lica kroz ove riječi. One su riječi koje najčešće koristimo raspravlajući o Karnalnoj umjetnosti. Zapadne kolege bi iznenadilo da saznaju da u svijetu postoji riječ koja pokriva sva značenja svake riječi koju sam bio spomenuo, sukladno kontekstu i promjenama značenja u različitim semantičkim odnosima s drugim riječima u strukturi jezika. Ova riječ je 'suret'. Kad pogledate rječnike turskog jezika, možete vidjeti da ta riječ izvorno dolazi iz arapskog, i ima značenja pojave, pogleda, oblika, lica, crta (lica), načina, stila, kopije slike ili teksta, duplikata, vidljivog aspekta egzistencije u islamskoj filozofiji, te u nekim kontekstima sliku/slikarstvo i fotografiju.<sup>7</sup> Ova riječ, rijetko korištена u suvremenom turskom, nema ekvivalenta na engleskom, stoga je moram nastaviti koristiti kao 'suret'. Ovo neobično podudaranje sam primijetio prvi put u 2002., kad sam pripremao osvrт o umjetnosti Orlan.<sup>8</sup> Naslov turskog članka je bio isti kao i naslov ovog esaja. Ali nisam bio pokušao raspraviti sjajno podudaranje sureta s atributima i karakteristikama performansā Orlan, i tu sam diskusiju ostavio za sljedeću priliku, na koju sam čekao dvije godine.

Prepostavljam da bi se svi složili sa mnjom da transformacije Orlan uključuju prije svega njeno lice. Ona kontinuirano mijenja svoje lice, a lice se vidi kao uopće identično identitetu i prihvata kao nepromjenjivo, kako bi označila neprekinutu fluidnost identitetā. Njene crte lica su fokus njenih djela. Prikazivanje njenih crta lica se pročišćuje od kodova autoriteta. Njen rad je tekst u intertekstualnim odnosima s drugim tekstovima iz povijesti i iz modernog svijeta. Ona odlučuje o svojoj pojavi i pogledu, ovo su osnovni elementi njenog estetskog diskursa, na njen vlastiti način i njenim vlastitim stilom. S jedne strane, proizvodeći svoj rad, ona kopira slike iz povijesti

umjetnosti, a s druge reproducira ili duplicira sebe samu kroz fotografije i videa. Stoga predlažem suret kao eksplanatori višestruki pojам. Nadam se da će zapadne kolege obratiti potrebnu pozornost ovoj riječi, i da će prihvati konceptualni poklon Istoka.

Walter Benjamin je raspravljao transformaciju umjetničkog djela u doba mehaničke reprodukcije. Možda smo mi danas u dobu postmehaničke/organičke reprodukcije. Umjetnik svoju umjetnost reproducira na organički način, i također se pomaže mehaničkim i digitalnim tehnikama reprodukcije. Ali ovo je reprodukcija koja eliminira razliku između originala i kopije. U ovom smislu, to nas podsjeća na pojam simulacije u J. Baudrillarda. Drugi važni pojам Baudrillarda je zavodenje. Prepostavljam da moć pojma suret dolazi iz činjenice da je ovaj lociran u sferi u kojoj su ova dva Baudrillardova pojma u doticaju. Meni se čini da je suret stanje simulacije koje poprima dimenziju zavodljivosti. Ali on je više fascinirajuć, sa svojom istočnom, mističnom zavodljivošću. Referirajući se na priču iz srednje Azije koju Baudrillard citira kako bi objasnio svoj pojam zavodenja, suret je kao crvenilo na rubu lisičeg repa.

Drugo značenje sureta jest ono vidljivog, opazivog aspekta egzistencije prema islamskoj filozofiji. S ovog gledišta, sve je suret i nikad ne možemo precizno spoznati bit. To se čini kao orientalna verzija 'filozofije Matrixa'. Ali u osnovi, problem je komplikiraniji. Rasprava o podudarnostima, sličnostima i različitostima sureta u odnosu na zapadni intelektualni svijet nadmašuje ciljeve ovog eseja i zahtijeva iscrpljeno istraživanje.

Ovaj rad sam ograničio na prikaz revolucionarne crte umjetnosti Orlan i na indikaciju moći koncepta suret u razjašnjavanju izuzetnog karaktera Karnalne umjetnosti. U krajnjem ishodu mogu reći da se umjetnost nikad ne pojavljuje u nekom transcendentnom području, gdje bi bila odvojena od društvenih, ekonomskih, političkih, ekoloških problema svog doba. Onkraj odnosa determinacije, uvijek postoje interaktivna suodnošenja između umjetnosti i drugih društvenih područja. Da bismo analizirali radove Orlan ili drugih umjetnika, ne smijemo izostaviti ove veze. Umjetnost svoja značenja stiče tek u povijesnim, kulturnim i društvenim kontekstima. Međutim, sociološki pristup sam po sebi nije dovoljan, bez doprinosa iz drugih područja i iz drugih jezika svijeta. Predstave su osnovni elementi teorije društva. U sociologiji umjetnosti trebamo nove predstave za nove činjenice. Vjerujem da je suret jedna takva predstava.

<sup>7</sup>Izvor: <http://www.tdk.gov.tr> The Official web-site of the Turkish Language Institute

<sup>8</sup>Kubilay Akman, "Orlançın Suretleri", Mecmua, broj 8, 2003.



# NE SAMO MISAO VEĆ I PROSTOR

*Barbara Kraš*

**Č**injenica da Zagreb doživljava svoj arhitektonski, a samim time i urbani preobražaj ne može ostati zanemarena. Posljednjih godina u gradu je, kao gliste poslije kiše, iznikao velik broj stanova, shopping centara, novih hotela, poslovnih zona te stambeno-poslovnih kompleksa. Velika koncentracija novih građevina svih oblika, upitne estetike, ukazuje na nužnu zasićenost medijskog prostora oglasima pomoću kojih te nekretnine pronalaze svoje vlasnike, a samim time i rast njihovih vrijednosti. A kako je efikasno pravosuđe zajedno s korumpiranošću političara tek u početnoj fazi "normalizacije", u "zraku" su i mnogobrojne afere koje potresaju taj građevinski sektor. Javne površine, bile one zelene ili betonske, svojom tradicijom postojanja su ostavile traga u običajima i kulturi građana koji vole na njima provoditi vrijeme. Ti tragovi eliminiraju se na najgrublji mogući način, a u zraku se osjeća bespomoćnost, gotovo invalidnost društva oko ovog fenomena. Vođeni interesom kapitala, gradski oci se izdavanjem nezakonitih ili zakonom ozakonjenih nezakonitosti poigravaju psihom stanovnika ove naše metropole. Naime, kako tvrde intelektualci, uži centar grada, sa statusom zaštićene kulturne

baštine, mjesto je na koje su Zagrepčani posebno ponosni. Pogotovo nakon što je sve izvan toga centra postalo podložno izgradnji nakaradnih zgrada uzrokovanoj nepostojanjem urbanističkog plana i ikakve razvojne strategije. Ovo je slučaj eksperimentiranja s izgledom prostora, da bi se zatim isčekivalo hoće li pokus uspjeti ili ne. Ovisno o rezultatu, svi su zadovoljni ili s gorčinom u ustima svaki put kad prolaze pored određenog zdanja "začepe nos". Na to je upozorila trupa "Bijesne gliste" na prvom FAKIJU 1998-te. Oni su u svom performansu na Cvjetnom trgu dijelili pastu i četkice za zube namijenjene čišćenju tog trga od "zagadenosti" određenim arhitektonskim nespretnostima. Tomislav Gotovac je u svojoj kritici "zagađenja prostora" možda otisao najdalje. Svoj performans "Izgubljene lopte" iz 2000-te Gotovac određuje kao "pičkarenje i govnarenje svih prošlih i budućih jebača Zagreba". Naime, desetljeće koje je proveo pored teniskih terena na Šalati u njegov vrt je donijelo na stotinu promašenih ili prejako udarenih teniskih loptica, što mu je poslužilo kao inspiracija. Tako se Gotovac vidno iznerviran uputio s tri vreće za krumpir pune loptica u podrum As trokut cafféa, gdje je uz niz psovki i vulgarnosti snažno i gnjevno bacao loptice o zidove tamošnjeg izložbenog prostora. Ubojstva pojedinih dijelova urbane jezgre i danas se nastavljuju. Pojam "kulturna politika" još uvijek nije svladan u rječniku vodećih ljudi glavnoga grada, pa je, sad kad su se "izgubili" mnogobrojni urbani elementi koji su karakterizirali ono "zagrebačko", "izmišljena" nova verbalna metodologija. Mnogi arhitekti koji stojeiza građevina niklih novcem iz džepova brojnih investitora danas progovaraju "urbanim" jezikom svjetskih elita. Kao da su Za-

reb pobrkali sa neonskim svjetlima Las Vegas, pariškim alejama i kanalima u Amsterdamu ili Veneciji. Umjesto da se nastavlja graditi u postojećem duhu, postepeno mijenjajući njegov izgled, Zagreb se divljački mijenja, pri čemu se uništava postojeće i nasilno adaptira nekoj "časopisnoj" kulturi, stranoj njegovom stanovništvu. Građani bježe od kamera i mikrofona, bojeći se priznati sami sebi da nemaju formulirano mišljenje, a kamoli kritički diskurs. Već dugo su protesti i kritika maknuti sa javne pozornice kao oruđe za borbu u ime svojih interesa. Takav fenomen nije slučajan niti izoliran. On se proteže u sve sfere života kao posljedica promjene ekonomsko-društvene formacije. Vlastiti interes ne izlazi iz okućnice pojedinca, kolektivna svijest uspješno je izmijenjena u korist gledanja vlastita posla. Tako se i ovaj put na proteste protiv izgradnje tzv. shopping centra usred grada u realizaciji investitora Tomislava Horvatinčića nije pojavio nitko doli onih kojima je to u opisu posla. Urbanisti, arhitekti, glumci, intelektualci, svima je proradila građanska dužnost. No, bez obzira na to što je takav čin poduprт od do sada rijetko viđeno velikog broja građana, i dalje određena glasila javnog mnijenja (anketa u "Nedjeljom u 2" gdje je i dalje oko trećina građana glasovima podržala ovakav rad gradonačelnika ili telefonski pozivi građana u emisiji radia 101, koji hvale prvog čovjeka Zagreba) daju sumornu sliku pokušaju da se diskreditira sveprisutnog gradonačelnika. Ali i sve jasniju predodžbu da će Hrvatska uskoro sve jasnije poprimati oblik Amerike; neobrazovani ljudi, usto i debelog stasa koji samo gledaju sapunicе, a s vremenom na vrijeme zaokruže poneku brojku na glasačkom listiću.





TI I

ti i tvoja djevojka  
ti i tvoji prijatelji  
ti i tvoja majka  
ti i večera  
i i šetnja  
ti i kupanje  
ti i tvoje puzanje  
ti i tvoj novac pošteno zarađen  
ti i obilazak tržnog centra u kišno popodne  
ti i tvoja polja  
ti i tvoja država  
ti i tvoja istorija  
ti i tvoja tehnologija  
ti i tvoj bankarski sistem  
ti i tvoja zastava branjena krvlju  
tvojih djedova očeva tebe i tvoje djece  
ti i tvoja vojska  
ti i tvoja budućnost  
ti i potkupljena vlada  
ti i tvoj automobil  
ti i ulica nazvana po tvojoj ideji  
ti i zlatna ribica koju si dobio za rođendan  
ti i tvoj upaljač koji pali iz prve  
ti i tvoja bijeda  
ti i tvoja ljubaznost  
ti i sve ono čega se sad nemogu sjetiti  
odjebite danas  
nisam raspoložen da me kupujete

*Marko Tomaš*

## LJUBAV ŠTETI ZDRAVLJU

*Filip Erceg*

Zapali me  
svojim vlažnim usnama.  
Stavi me  
međ' svoje dugačke prste.  
Vrti me  
makar i nervozno.  
Slobodno me  
zubima zagrizi.  
Udahni me  
u svoja pluća, utrobu  
i u svoje srce.  
Otruj se!  
Ljubav šteti zdravlju!  
Ugasni me  
vrhovima svoje štikle.  
Stisni me,  
zgnjeći što bolnije.  
Eh, da sam barem,  
barem tvoj odbačeni  
i zgaženi čik.

\*Marko Tomaš 'Mama, ja sam uspješan'.  
Zagreb, 2004.

\*Filip Erceg 'Krvav povoj rane'.  
Zagreb, 2006.

Ponekad se pitam čemu su se neki ljudi nadali.

Istorijski projekat nikada nije garantovao besmrtnoj mladosti da će je sačuvati od svih udaraca... Sentimentalne primedbe su uzaludne, kao i pseudostrateške dosetke: 'Kosti će vam biti rasute i zakopane na poljima Troje, zbog cilja čije ostvarenje nečete videti. 'Priča se da je Frederik II, pruski kralj, jednom mladom oficiru koji je pred početak bitke počeo da okleva, rekao sledeće: 'Šta je, pseto? Mislio si da ćeš živeti večno?'